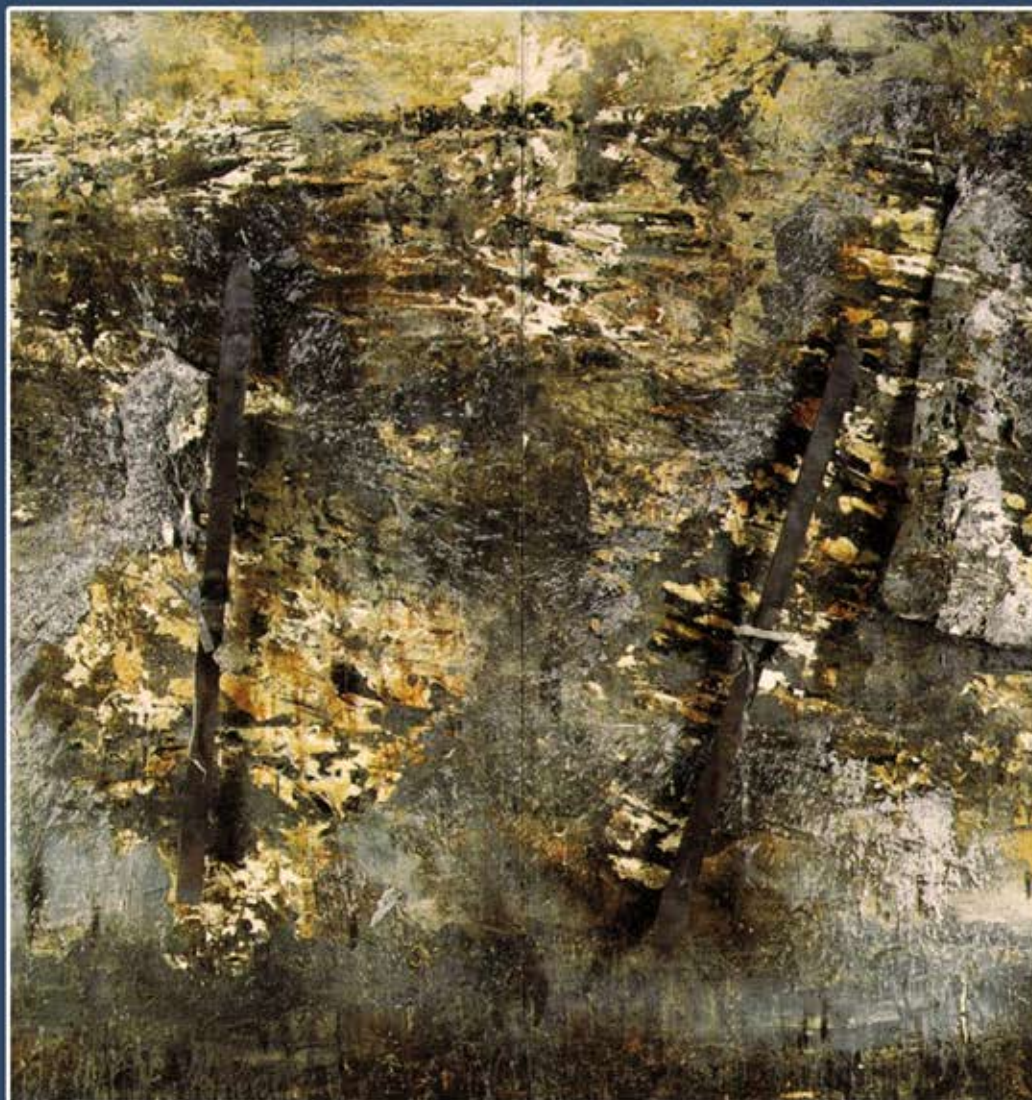
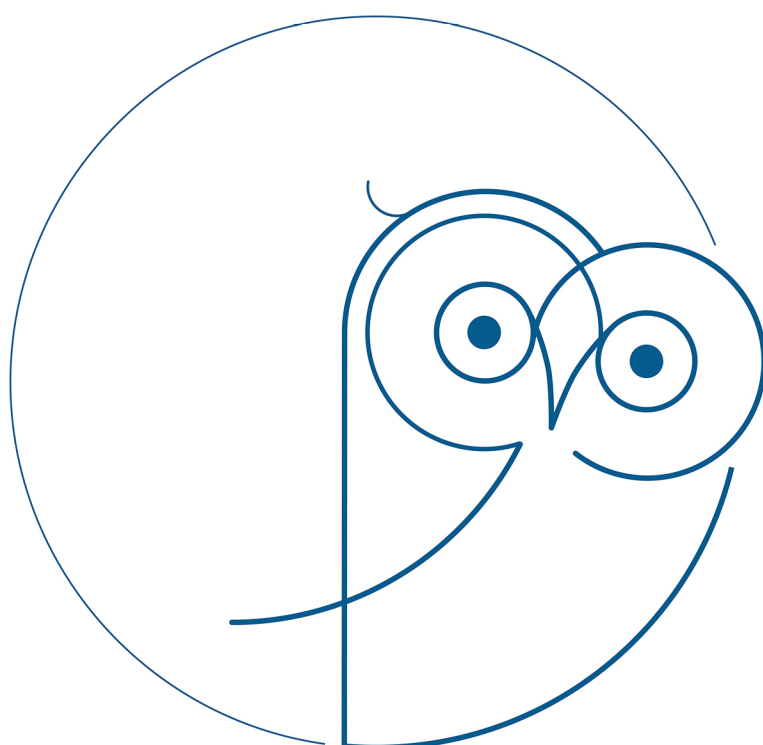


InCircolo
Rivista di filosofia e culture

BERGSON IN MOVIMENTO





INCIRCOLO

In Circolo. Rivista di filosofia e culture

InCircolo – Rivista di Filosofia e Culture (registrazione presso il Tribunale di Milano n. 358 del 23/12/2015; ISSN 2531-4092) intende intervenire sui principali temi della ricerca filosofica contemporanea, senza preclusioni di scuola e di provenienza accademica. La Rivista è liberamente accessibile online all'indirizzo <http://www.incircolorivistafilosofica.it>, ha cadenza semestrale e si avvale del lavoro volontario di tutti coloro che la producono. Gli articoli scientifici, pubblicati nelle sezioni *La Questione Filosofica* e *Laboratorio*, sono sottoposti ad un processo di revisione tra pari a singolo o a doppio cieco secondo quanto indicato dall'Art. 9 del Regolamento per la classificazione delle riviste di area non bibliometrica. I contributi pubblicati nelle altre sezioni possono non essere sottoposti a revisione secondo quanto indicato dall'Art. 9, comma 5 del medesimo Regolamento, sebbene in alcuni casi il Direttivo si riserva la possibilità di sottoporli a revisione.

Dal 2017, *InCircolo – Rivista di Filosofia e Culture* è collocata dall'ANVUR tra le riviste scientifiche dell'Area 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche.

Direzione e Redazione: via L. Settembrini, 47 20124 Milano

COMITATO DIRETTIVO: Alberto Frigo, Fabio Fossa.

COMITATO EDITORIALE: Francesca Brencio, Katia Serena Cannata, Matteo Canevari, Bianca Cepolaro, Diego D'Angelo, Danilo Manca, Carlotta Santini.

COMITATO DI REDAZIONE: Sara Fumagalli (Caporedattrice), Franco Sarcinelli (Caporedattore), Michele Pacifico, Emilio Renzi, Federico Squillacioti, Gianni Trimarchi.

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE: Joselyn BENOIST (Université Paris 1) – Alberto Giovanni BIUSO (Università di Catania) – Silvana BORUTTI (Università di Pavia) – Vinicio BUSACCHI (Università di Cagliari) – Eduardo CASAROTTI (Universidad Católica del Uruguay) – Vincenzo COSTA (Università del Molise) – Umberto CURI (Università di Padova) – Guido CUSINATO (Università di Verona) – Roberto DIODATO (Università Cattolica di Milano) – Rossella FABBRICHESI (Università degli studi di Milano) – Alba JIMÉNEZ (Universidad Complutense de Madrid) – Marco FERRAGUTI (Università degli Studi di Milano) – Sandro MANCINI (Università di Palermo) – Diego MARCONI (Università di Torino) – Patricio MENA MALET (Universidad de la Frontera Chile) – Fabio MERLINI (IUFP Lugano) – Fulvio PAPI (Professore Emerito Università di Pavia) – Dario SACCHI (Università Cattolica di Milano) – Gabriele SCARAMUZZA (Università degli Studi di Milano) – Carlo SINI (Professore emerito Università degli Studi di Milano) – Paolo SPINICCI (Università degli Studi di Milano) – Nicla VASSALLO (Università degli Studi di Genova) – Salvatore VECA (Istituto Universitario di Studi Superiori di Pavia) – Andrea ZHOK (Università degli Studi di Milano).

COLLABORATORI: Stefano Barutta, Marta Libertà De Bastiani, Gioacchino Orsenigo.

WEBMASTER: Alessandro Colleoni.

EDITING: Katia Serena Cannata, Matteo De Toffoli, Alessandro Colleoni, Bianca Curioni, Michele Maresca, Manlio Forni.

DIRETTORE RESPONSABILE: Alessandro Sarcinelli

Contatti: redazioneincircolo@gmail.com

INDICE

PRESENTAZIONE	1
FOREWORD	5
SEZIONE PRIMA - LA QUESTIONE FILOSOFICA	
<i>Bergson in movimento</i> di Veronica Cavedagna e Letizia Cipriani	10
<i>Bergson and Peru</i> di Eduardo Yalàn Dongo	24
<i>Penser la diffusion du bergsonisme hors de l'espace européen</i> di Guillaume Floc'h	47
<i>Accudire il virtuale</i> di Christian Frigerio	67
<i>Una paradossale coincidenza</i> di Giuseppina Sgueglia e Marco Valerio Di Schiena.....	92
<i>Bergson's Mathematical Legacy</i> di Andrea Colombo	120
<i>Is Henri Bergson's Philosophy of Religion Truly Eurocentric?</i> di Aurélien Gallèpe	135
SEZIONE SECONDA - LABORATORIO	
<i>Pensiero della complessità e ricerca sull'uomo</i> di Giuseppe Fornari	161
<i>Enrique Dussel, l'Europa e la filosofia della liberazione</i> di Federico Masciotti	173
<i>Lacan e Dolto</i> di Silvia Marchesoli.....	194
<i>Liebe und Werte</i> di Federico Nicolosi	212
SEZIONE TERZA - CULTURE	
<i>La spiritualità in un mondo nomade</i> di Nadia Breda.....	234
SEZIONE QUARTA - INTERSEZIONI	
<i>Nihilismo e poesia nella filosofia di Leopardi</i> di Beniamino Ravera.....	261

SEZIONE QUINTA - CORRISPONDENZE

Fenomenologia di uno spaesamento di Francesca D'Alessandris..... 279

SEZIONE SESTA - PRATICHE FILOSOFICHE

La valutazione formativa nell'insegnamento della filosofia di Giuseppe Perinei..... 285

SEZIONE SETTIMA - LETTURE ED EVENTI

Recensione a "Disattivare. Un'idea di filosofia" di Andrea Lucchini..... 291

Recensione a "Phénoménologie et philosophie religieuse" di Giovanni Marzegalli 295

Recensione a "La filosofia politica di Arendt" di Alessandra Peluso..... 299

Recensione a "È il nascere che non ci voleva" di Anna Cavigioli..... 304

PRESENTAZIONE

In un testo del 1935 Bergson distingue il filosofo dall'amatore. «Chiamo amatore in filosofia», scrive Bergson, «chi assume i termini di un problema filosofico già noto così come sono: chi crede che il problema è già stato posto in maniera definitiva e che si limita a scegliere una delle presunte soluzioni di quel problema che trova già disponibili». Al contrario, il filosofo *crea* un problema filosofico e *crea* anche la sua soluzione. «Chiamo filosofo chi crea la soluzione, necessariamente unica, di un problema inedito che ha posto, e che ha posto proprio nello sforzo che compie per risolverlo». Il filosofo si distingue dall'amatore perché problematizza i problemi, ne crea di nuovi e così facendo apre la strada a nuove soluzioni. Il suo ambito è quello dell'impensato.

Che Bergson sia stato filosofo, e non amatore, lo mostra la sua costante e ininterrotta vitalità. Il suo pensiero è un pensiero di apertura, di posizione di nuovi problemi e che si presta perciò a sempre nuove problematizzazioni. Il dossier riunito da Veronica Cavedagna e Letizia Cipriani per la “Questione filosofica” di questo numero lo mostra in maniera eccellente. “Bergson in movimento: lettori nascosti e nuove cartografie”: il Bergson che esce dai contributi raccolti è un Bergson globale e capace di interloquire con pensatori lontanissimi e su temi che vanno ben oltre le note riflessioni sull'essenza della temporalità e le due fonti della morale e della religione.

L'apertura delle questioni filosofiche, l'esigenza di una costante riproblematizzazione dei problemi, costituisce anche il filo conduttore dei quattro contributi accolti dalla sezione “Laboratorio”. In *Pensiero della complessità e ricerca sull'uomo* **Giuseppe Fornari** ripercorre la propria vicenda intellettuale, a partire dal lungo confronto personale e filosofico con Girard, sin metà degli anni Novanta, e poi dal sodalizio con Mario Ceruti. L'occasione è il ventennale del volume pubblicato da Fornari e Ceruti *Cristianesimo e morte di Dio nel mondo globalizzato*. Cosa resta di quella proposta? E la questione aperta da quel testo, a proposito dei rapporti tra filosofia e tecnologia, è ancora aperta, o se ne deve riconoscere l'irrimediabile chiusura, che la relega tra le questioni buone solo per i filosofi amatori? Anche **Federico Masciotti** ricostruisce la

parabola di una biografia intellettuale, quella del grande pensatore della filosofia della liberazione Enrique Dussel, scomparso un paio di anni fa. Nel suo contributo *Enrique Dussel, l'Europa e la filosofia della liberazione*, Masciotti offre una presentazione esaustiva della riflessione di Dussel, che ha conosciuto una vasta eco negli anni Ottanta ma la cui attualità è palese. Masciotti ha il merito di ricostruire i contesti e le influenze che segnano la formazione di Dussel, da Zubiri a Lévinas. Soprattutto, se la riflessione di Dussel pone al centro molti degli interrogativi che ora dominano il dibattito filosofico (decolonizzazione, teoria di genere, rapporto tra ideologia e potere), essa ha il merito di farlo con dei toni che superano la denuncia compiaciuta e il rifiuto ottuso della tesi contraria: «La filosofia», scrive Dussel «emerge, all'interno del sistema, come suo ostaggio, come testimonianza di un nuovo ordine futuro, onde formulare chiaramente la sua provocazione, che è la stessa dell'oppresso ma nel codice del sistema dominante». Gli ultimi due contributi della sezione ritrovano il problema dell'apertura delle questioni filosofiche a partire dal confronto tra pensatori. La messa in parallelo di filosofi che si interrogano sui medesimi temi permette di meglio evidenziare la qualità inedita delle problematiche che essi liberano. È il caso di François Dolto e Jacques Lacan, analizzati da **Silvia Marchesoli** nel suo contributo *Lacan e Dolto. Un confronto*. L'immagine non è più pensata da Dolto, come è ancora il caso per Lacan, a partire da un paradigma unicamente visivo. L'immagine si incorpora, fa corpo e trova nella corporeità la ragione profonda delle funzioni che il rapporto con le immagini svolge nella nostra vita psichica. La forza di ciò che esula dalla sfera dell'intelletto è il tema anche dell'articolo di **Federico Nicolosi** *Liebe und Werte. Sviluppi e limiti della fenomenologia scheleriana dell'amore*. E di nuovo l'analisi passa per un confronto tra due pensatori dell'ordine dell'amore, Max Scheler, Dietrich von Hildebrand. La proposta di von Hildebrand è letta da Nicolosi come l'occasione per superare alcune aporie della teoria dei valori di Scheler, in particolare per quanto riguarda l'analisi del fenomeno erotico. Soprattutto, von Hildebrand apre a un ripensamento dello statuto delle illusioni come dispositivo conoscitivo: lungi dall'occultare la realtà, le illusioni ne rendono possibile la presa, e incarnano al meglio la “trascendenza attiva” che caratterizza l'agire proprio della mente.

La sezione “Culture” si avvale dell'importante contributo dell'antropologa **Nadia Breda**, nota traduttrice e stretta frequentatrice del pensiero di Philippe Descola, intitolato *La spiritualità in un mondo nomade tra usi della terra, tabù culturali e negoziazioni*, in riferimento al suo lavoro sul campo condotto in Mongolia. Centrale è lo stretto

rapporto tra l'attività della pastorizia nomade – ancora circa un terzo di questo paese è dedito alla pastorizia – e lo sfondo spirituale che la anima mescolando shamanesimo e buddismo su cui essa si fonda. Punto principale del mondo nomade è il divieto di “scavo della terra” entro un complesso sistema di regole, transazioni, legami e interdipendenze tra umani e non-umani. L'autrice documenta l'attuale conflitto sempre più dirompente tra questa forte tradizione nomade e le oppostive spinte economiche e politiche sia interne che estere per un più proficuo produttivismo basato sull'agricoltura più avanzata e sullo scavo di minerali preziosi.

“Intersezioni” propone – verace testimonianza del titolo che designa la sezione – la intersezione di poesia e filosofia come prende corpo in Giacomo Leopardi secondo la prospettiva che il giovanissimo e valido studioso **Beniamino Ravera**, approdato alla PeKing University, attesta in *Nichilismo e poesia nella filosofia di Leopardi* sulle tracce delle stimolanti analisi di Emanuele Severino sull'argomento. Acclarata la radicalità speculativa del nichilismo leopardiano, interessante è la sottolineatura che la sua poesia non sia semplicemente confermativa di questa tesi filosofica ma possieda due caratteri peculiari: per un verso intensifica una valenza peculiare ad essa, e – ancor più – scalza la «tirannia della noia», proponendo l'orgoglio e la forza del suo autore di attestare lucidamente la verità, sia essa pure «l'infinita vanità del tutto», «nulla al ver detraendo». Di qui il conferimento da parte di Severino di “genio” alla figura e all'opera di Leopardi, una titolazione del tutto condivisibile.

Per la sezione “Corrispondenze” troviamo il vivace e coinvolgente resoconto da Shanghai, *Fenomenologia di uno spaesamento. L'Atelier de Recherche “Phénomènes” a Shanghai, Cina 2024* di **Francesca D'Alessandris** a proposito di un convegno tenuto presso l'università di Tongji di Shanghai sulla attualità della fenomenologia francese sul piano dell'etica e dell'estetica con la partecipazione in contemporanea di studiosi sia europei che cinesi. Tra i molteplici interventi da segnalare l'interesse per filosofi quali Henry Maldiney, Mikel Dufrenne, Michel Henry, e Gilles Deleuze. L'attenzione ad una fenomenologia diversamente spaesante il sé nel pensiero si è imposta per la D'Alessandris insieme con la narrazione del suo incontro con gli esempi spiazzanti delle architetture contrastanti in città e dei cibi di sapori orientali consumati insieme nel corso degli incontri, a dire di un felice raccordo tra piano filosofico e piano dei vissuti nel ricco confronto sulla diversità tematizzato in questo convegno di Shanghai.

Per la Sezione “Pratiche filosofiche” **Giuseppe Perinei** ha scritto *La valutazione nelle scuole di secondo grado. Il caso della filosofia*, un tema assai rilevante per il dibattito

attuale sulla didattica. Importanti e stimolanti le riflessioni – verificate dall'autore nel suo lavoro di classe – sul passaggio da una valutazione sommativa ad una formativa nella prospettiva di una pedagogia di stimolo al pensiero critico dello studente.

La sezione “Lecture ed eventi” contiene i seguenti contributi: **Andrea Lucchini** su *Disattivare. Un'idea di filosofia* di Ubaldo Fadini; **Giovanni Marzegalli** su *Phénoménologie et philosophie religieuse* di Jean Héring; **Alessandra Peluso** su *La filosofia politica di Arendt* di Giulio Chiodi e Vincenzo Sorrentino; **Anna Chiara Cavigioli** su *È il nascere che non ci voleva. Storia e teoria dell'antinatalismo* di Sarah Dierna.

Buona lettura!

Franco Sarcinelli
Alberto Frigo
Fabio Fossa

FOREWORD

In a 1935 text, Bergson distinguishes the philosopher from the amateur. An amateur in philosophy, writes Bergson, is one who takes the terms of an already known philosophical problem as they are: one who believes that the problem has already been posed in a definitive manner and who limits themselves to choosing one of the presumed solutions to that problem that they find already available. On the contrary, the philosopher creates a philosophical problem and its solution as well. The philosopher creates the solution, necessarily unique, to an unprecedented problem that they have posed, and that they have posed precisely in the effort they make to resolve it. The philosopher is distinguished from the amateur because they problematize problems, create new ones, and in doing so open the way to new solutions. Their domain is that of the unthought.

That Bergson was a philosopher, and not an amateur, is shown by his constant and uninterrupted vitality. His thought is a thought of openness, of posing new problems, and therefore lends itself to ever new problematizations. The dossier compiled by Veronica Cavedagna and Letizia Cipriani for the “Philosophical Question” section of this issue demonstrates this excellently. “Bergson in Movement: Hidden Readers and New Cartographies”: the Bergson that emerges from the collected contributions is a global Bergson capable of engaging with very distant thinkers and on themes that go well beyond the well-known reflections on the essence of temporality and the two sources of morality and religion.

The opening of philosophical questions, the need for constant re-problematization of problems, also constitutes the common thread of the four contributions of the “Laboratory” section. In *Pensiero della complessità e ricerca sull'uomo*, **Giuseppe Fornari** retraces his own intellectual journey, starting from his long personal and philosophical confrontation with Girard, since the mid-1990s, and then from his partnership with Mario Ceruti. The occasion is the twentieth anniversary of the volume published by Fornari and Ceruti, *Cristianesimo e morte di Dio nel mondo globalizzato*. What

remains of that proposal? And is the question opened by that text, regarding the relationship between philosophy and technology, still open, or must one recognize its irremediable closure, which relegates it among questions good only for amateur philosophers? **Federico Masciotti** also reconstructs the trajectory of an intellectual biography, that of the great thinker of liberation philosophy Enrique Dussel, who passed away a couple of years ago. In his contribution *Enrique Dussel, l'Europa e la filosofia della liberazione*, Masciotti offers an exhaustive presentation of Dussel's reflection, which received wide resonance in the 1980s but whose relevance is evident. Masciotti has the merit of reconstructing the contexts and influences that mark Dussel's formation, from Zubiri to Lévinas. Above all, if Dussel's reflection places at the center many of the questions that now dominate philosophical debate (decolonization, gender theory, the relationship between ideology and power), it has the merit of doing so with tones that surpass complacent denunciation and obtuse rejection of the contrary thesis. Philosophy, writes Dussel, emerges, within the system, as its hostage, as testimony to a new future order, in order to clearly formulate its provocation, which is the same as that of the oppressed but in the code of the dominating system. The last two contributions of the section rediscover the problem of the opening of philosophical questions starting from the confrontation between thinkers. The parallel between philosophers who interrogate themselves on the same themes allows for better highlighting the unprecedented quality of the problems they liberate. This is the case of Françoise Dolto and Jacques Lacan, analyzed by **Silvia Marchesoli** in her contribution *Lacan e Dolto. Un confronto*. The image is no longer thought by Dolto, as is still the case for Lacan, from a uniquely visual paradigm. The image becomes incorporated, becomes body, and finds in corporeality the profound reason for the functions that the relationship with images plays in our psychic life. The force of what lies outside the sphere of the intellect is also the theme of **Federico Nicolosi's** article *Liebe und Werte. Sviluppi e limiti della fenomenologia scheleriana dell'amore*. And again the analysis passes through a comparison between two thinkers of the order of love, Max Scheler and Dietrich von Hildebrand. Von Hildebrand's proposal is read by Nicolosi as the occasion to overcome some aporias of Scheler's theory of values, particularly regarding the analysis of the erotic phenomenon. Above all, von Hildebrand opens to a rethinking of the status of illusions as a cognitive device: far from concealing reality, illusions make its grasp possible and best embody the "active transcendence" that characterizes the proper action of the mind.

The “Cultures” section benefits from the important contribution of anthropologist **Nadia Breda**, noted translator and expert of Philippe Descola’s thought, entitled *La spiritualità in un mondo nomade tra usi della terra, tabù culturali e negoziazioni*, in reference to her fieldwork conducted in Mongolia. Central is the close relationship between the activity of nomadic pastoralism – still about a third of this country is devoted to pastoralism – and the spiritual background that animates it by mixing shamanism and Buddhism on which it is founded. The main point of the nomadic world is the prohibition of “digging the earth” within a complex system of rules, transactions, bonds, and interdependencies between humans and non-humans. The author documents the current increasingly disruptive conflict between this strong nomadic tradition and the opposing economic and political pressures both internal and foreign for more profitable productivism based on more advanced agriculture and the excavation of precious minerals.

“Intersections” proposes – true testimony to the title that designates the section – the intersection of poetry and philosophy as it takes shape in Giacomo Leopardi according to the perspective that the young and capable scholar **Beniamino Ravera**, currently attending Peking University, attests in *Nichilismo e poesia nella filosofia di Leopardi* following the stimulating analyses of Emanuele Severino on the subject. Having established the speculative radicality of Leopardi’s nihilism, interesting is the emphasis that his poetry is not simply confirmatory of this philosophical thesis but possesses two peculiar characteristics: on one hand it intensifies a peculiar valence to it, and – even more – undermines the tyranny of boredom, proposing the pride and strength of its author to lucidly attest to the truth, even if it be the infinite vanity of everything, detracting nothing from the truth. Hence Severino’s conferral of “genius” to Leopardi’s figure and work, a title entirely shareable.

For the “Correspondences” section we find the lively and engaging report from Shanghai, *Fenomenologia di uno spaesamento. L’Atelier de Recherche “Phénomènes” a Shanghai, Cina 2024* by **Francesca D’Alessandris** regarding a conference held at Tongji University in Shanghai on the relevance of French phenomenology on the level of ethics and aesthetics with the simultaneous participation of both European and Chinese scholars. Among the multiple interventions to note is the interest in philosophers such as Henry Maldiney, Mikel Dufrenne, Michel Henry, and Gilles Deleuze. The attention to a phenomenology differently disorienting the self in thought imposed itself for D’Alessandris together with the narration of her encounter with the

disconcerting examples of contrasting architectures in the city and the Oriental-flavored foods consumed together during the meetings, speaking to a felicitous connection between the philosophical level and the level of lived experiences in the rich confrontation on diversity thematized in this Shanghai conference.

For the “Philosophical Practices” section, **Giuseppe Perinei** wrote *La valutazione nelle scuole di secondo grado. Il caso della filosofia*, a very relevant theme for the current debate on teaching. Important and stimulating are the reflections – verified by the author in his classroom work – on the passage from summative to formative evaluation in the perspective of a pedagogy that stimulates critical thinking in the student.

The “Readings and Events” section contains the following contributions: **Andrea Lucchini** on *Disattivare. Un’idea di filosofia* by Ubaldo Fadini; **Giovanni Marzegalli** on *Phénoménologie et philosophie religieuse* by Jean Héring; **Alessandra Peluso** on *La filosofia politica di Arendt* by Giulio Chiodi and Vincenzo Sorrentino; **Anna Chiara Cavigioli** on *È il nascere che non ci voleva. Storia e teoria dell’antinatalismo* by Sarah Dierna.

Enjoy!

Franco Sarcinelli
Alberto Frigo
Fabio Fossa

Sezione prima

La Questione Filosofica

BERGSON IN MOVIMENTO

Lettori nascosti e nuove cartografie

Veronica CAVEDAGNA e Letizia CIPRIANI

(Università di Pisa/Paris Nanterre e UniCusano/Università di Firenze)

che si può dire solo ciò che si può “mostrare”, che si deve saper attendere e far attendere, dispiacere e anche piacere, essere se stesso, essere vero – e che del resto, fra qui uomini, questa fermezza non è maledetta, giacché, cercando il vero, egli ha avuto in aggiunta il bergsonismo.

(Merleau-Ponty, “Divenire di Bergson”, *Segni*)

1. Introduzione

In *Bergson se faisant*, Maurice Merleau-Ponty ci offre una chiave interpretativa che attraversa tutto il bergsonismo: la filosofia di Bergson non è un sistema compiuto, ma un atto sempre rinnovato di interrogazione. Accogliamo l’invito di Merleau-Ponty come metodo e come sfida: il metodo di un pensiero che rifiuta di irrigidirsi in categorie definitive; la sfida di mantenerlo vivo attraverso una ricezione altrettanto dinamica, capace di rivelarne le risonanze inattese.

Che l’eredità di Henri Bergson abbia attraversato vicissitudini altalenanti è ormai un dato acquisito. La critica ha ampiamente delineato i prelievi operati dalla sua filosofia e ne ha tracciato l’influenza teorica, tanto nelle nozioni quanto nel metodo, sulle correnti che con essa si sono misurate, generando nuove linee di continuità e discontinuità nella cartografia del pensiero. Eppure, accanto ai nomi canonici che hanno segnato le coordinate principali di questa mappa concettuale (per esempio: Jankélévitch, Deleuze, Ricœur, Simondon), esistono zone filosofiche rimaste in ombra, territori teorici inesplorati o mappati solo parzialmente, che meritano di essere convocati per riaprire il

capitolo storico-teorico della ricezione bergsoniana, un capitolo, in verità, mai completamente chiuso.

Il presente numero di *InCircolo* si propone quindi di rilanciare la ricognizione proprio di queste aree all'insegna dello "spazio delle ragioni": e se ciò che resta non tracciato dalla "cartografia ufficiale", invece di rappresentare l'indice di divergenze e incompatibilità, fosse l'occasione per una reciproca messa in prospettiva? L'intento si articola su due livelli: 1) approfondire la ricezione di Bergson e, con essa, il senso e la natura del bergsonismo (o dei bergsonismi); 2) orientare la ricerca verso nuovi criteri cartografici per una rimappatura di posizioni e scuole, tracciando percorsi alternativi attraverso il territorio multidimensionale del pensiero bergsoniano.

2. Atlante delle ricezioni: coordinate per una geofilosofia bergsoniana

L'impressione che se ne ha, slittando inevitabilmente dal piano della filosofia di Bergson al cosiddetto "bergsonismo" – intendendo con il termine quelle filosofie che non solo hanno ricevuto la lettera bergsoniana, ma si sono sviluppate sotto la sua influenza – è che la diffusione bergsoniana non ha i contorni di un'espansione concentrica a partire dal centro parigino; si configura piuttosto come una rete rizomatica di nodi e connessioni dove ogni punto di ricezione diventa a sua volta centro di irradiazione teorica che porta – è questo che intendiamo sottolineare – a interpretazioni che aggiornano, cioè dispiegano *diversamente*, e non solo *ulteriormente*, l'impulso originario. Di fatto, con il caso "bergsonismo" si ravvisa distintamente che ogni spostamento nello spazio corrisponde a uno spostamento nel pensiero, ogni attraversamento di frontiere produce nuove configurazioni filosofiche.

2.1. La traversata atlantica: dalle Ande al continente

Il caso peruviano, analizzato da **Eduardo Yalán Dongo** in *Bergson and Peru: The Imprint of Bergsonism on Early 20th-Century Peruvian Spiritualism and Materialism*, ci trasporta attraverso l'oceano in una geografia filosofica radicalmente diversa dove le coordinate spaziali e quelle concettuali finiscono per embricarsi. Qui la ricezione di Bergson all'inizio del Novecento avviene in un territorio segnato dalla ferita coloniale, dalla ricerca di un'identità continentale, dalla necessità di pensare insieme particolarità latinoamericana e orizzonte universale. La filosofia di Bergson viene quindi

territorializzata nel senso più letterale del termine, e la territorializzazione produce al tempo stesso una radicale riconfigurazione concettuale.

Dalle letture spiritualiste di Alejandro Deustua e Mariano Ibérico, confinate inizialmente negli spazi accademici della capitale Lima, il bergsonismo si diffonde verso nord, raggiungendo Trujillo dove Antenor Orrego opera una radicale re-significazione tanto geografica quanto teoretica. Il *moi profond* bergsoniano, concetto nato nell'interiorità psicologica europea, subisce una metamorfosi che Yalán Dongo descrive con precisione: diventa forza continentale e tellurica, si radica nella terra andina, perde il suo carattere puramente introspettivo per acquisire una dimensione cosmica. Non è più questione di introspezione individuale, ma di un io collettivo che affonda le sue radici nella geografia stessa del continente, nella materialità delle Ande, nel ritmo geologico della terra latinoamericana.

Come scrive Orrego, in un'espressione che Yalán Dongo riprende efficacemente, si tratta di un "psicobiometabolismo del continente", dove la soggettività non è più separabile dalla materialità geografica, dove il pensiero si nutre letteralmente del suolo, dove la durata bergsoniana si fa durata geologica, pulsazione continentale. L'intuizione filosofica diventa intuizione della profondità intesa come discesa negli abissi del popolo, connessione con le radici telluriche dell'esistenza. La verticalità delle Ande si traduce in una verticalizzazione del pensiero, che permette un movimento di discesa verso le profondità oscure dell'essere collettivo.

Ancora più a sud, a Lima, José Carlos Mariátegui compie un'operazione ulteriore che Yalán Dongo restituisce: socializza l'io profondo continentale, lo traduce in *praxis* collettiva rivoluzionaria, lo carica di una valenza politica esplicita. Il bergsonismo diventa strumento per pensare la creazione di "un nuovo popolo e un nuovo continente", per articolare quella che Yalán Dongo definisce un "materialismo spiritualista", un osimoro solo apparente che testimonia della necessità di pensare oltre le dicotomie europee. La spiritualizzazione del marxismo operata da Mariátegui, che riconosce nello slancio rivoluzionario una dimensione mistica senza per questo abbandonare l'analisi materialista delle strutture economiche, sarebbe stata impensabile nel contesto europeo. Ma è proprio all'incrocio tra le Ande e l'Atlantico, tra la tradizione indigena e il marxismo europeo, che il bergsonismo trova una delle sue espressioni più originali.

La geografia del Perù, con la sua stratificazione tra costa, sierra e selva, tra Lima europeizzata e Ande indigene, tra modernità importata e tradizioni autoctone, diventa il terreno su cui si gioca una riformulazione radicale delle categorie bergsoniane. Il

bergsonismo peruviano è inseparabile dalla sua localizzazione geografica e dalla sua iscrizione in un progetto politico di trasformazione continentale. Le coordinate spaziali e quelle concettuali si sovrappongono perfettamente: pensare dalle Ande significa pensare *altrimenti*, significa scoprire virtualità del bergsonismo che restavano invisibili dal punto di vista europeo.

2.2. *Oltre l'Europa: le linee di fuga dell'universalismo*

Anche il contributo di **Guillaume Floc'h**, *Penser la diffusion du bergsonisme hors de l'espace européen*, va nella direzione di ampliare ulteriormente la prospettiva cartografica, mostrando come il bergsonismo abbia trovato terreni fertili ben oltre i confini europei non per caso ma per necessità interna. Floc'h individua nel pensiero di Bergson stesso le ragioni strutturali che spingono la sua filosofia a oltrepassare i confini dell'Europa. La distinzione tra società chiusa e società aperta, la metafisica della *vie créatrice* e soprattutto il rifiuto di ogni “fine della storia” eurocentrica fanno del bergsonismo una filosofia strutturalmente aperta all'alterità, una filosofia della mobilità che non può che generare una geografia mobile della sua ricezione.

Il confronto con Cournot che Floc'h sviluppa diventa illuminante per comprendere la specificità dell'universalismo bergsoniano. Dove Cournot immagina una “civilisation générale” – che altro non è se non la generalizzazione planetaria della modernità europea, un movimento centrifugo che da Parigi si irradia verso la periferia del mondo portando con sé scienza, tecnica, razionalità strumentale –, Bergson propone invece una “civilisation universelle” che si realizzi attraverso la “collaboration harmonieuse de toutes les civilisations nationales”. Non un unico centro che si espande verso la periferia, ma una rete policentrica dove ogni nodo culturale contribuisce alla tessitura di un universale concreto, non astratto, non precostituito, ma da costruire attraverso l'incontro e il dialogo.

Floc'h analizza con precisione le riflessioni di Bergson sulla pedagogia interculturale, il suo ruolo nella Commissione di cooperazione intellettuale della Società delle Nazioni, la sua opposizione all'esperanto come lingua veicolare artificiale, la sua insistenza sull'apprendimento delle cosiddette lingue straniere come via d'accesso alla comprensione reciproca dei popoli: *topoi* rivelatori di un pensatore per il quale la geografia culturale del mondo non è un ostacolo da superare mediante l'omogeneizzazione, ma una ricchezza da preservare e coltivare. L'universalismo bergsoniano non annulla le

distanze ma le attraversa senza cancellarle, non cancella le differenze ma le fa dialogare mantenendole vive, non impone un modello unico ma promuove la circolazione e lo scambio.

È un universalismo nomade, che si costruisce nel movimento stesso dell'attraversamento, che rifiuta tanto il particolarismo chiuso quanto l'universalismo astratto che maschera l'imposizione di un particolare spacciato per universale. Le coordinate di tale universalismo sono al tempo stesso geografiche (movimento reale attraverso territori diversi) e concettuali (capacità di pensare la molteplicità senza ridurla all'unità, di articolare l'universale attraverso il particolare anziché contro di esso). La fraternità democratica di cui Bergson parla ne *Les Deux sources* ha in questo senso una dimensione intrinsecamente cosmopolita, che Floc'h ha ragione di sottolineare come distinta da ogni moralismo borghese.

2.3. *Il ritorno parigino: rovesciamenti e instaurazioni*

La lettura di Étienne Souriau proposta da **Christian Frigerio** in *Accudire il virtuale: Souriau lettore di Bergson* ci riporta a Parigi, chiudendo apparentemente il cerchio geografico. Questo ritorno al centro territoriale della filosofia francese non è affatto un ritorno all'origine concettuale: è piuttosto l'occasione per un rovesciamento radicale delle coordinate teoretiche del bergsonismo. Souriau, filosofo parigino che insegna alla Sorbona, opera una curiosa operazione di straniamento del bergsonismo nel suo stesso territorio natale, mostrando come l'attraversamento più radicale possa avvenire rimanendo geograficamente fermi ma compiendo un'inversione polare dei concetti fondamentali.

L'onto-estetica di Souriau, come Frigerio la analizza, si costruisce attraverso un sistematico rovesciamento del neoplatonismo bergsoniano, che potremmo visualizzare come un'inversione della direzione dei flussi ontologici: al posto dello slancio vitale che emana dall'Uno-durata e al quale si dovrebbe fare ritorno mediante l'intuizione, Souriau propone una cosmologia dell'*instaurazione* dove l'essere compiuto non è un'origine da recuperare ma un compito da portare a termine, una meta da raggiungere attraverso un faticoso processo di costruzione. Se Bergson ci invitava a un movimento di conversione, di ritorno all'origine, di ricongiungimento con lo slancio vitale primordiale, Souriau ci spinge invece verso l'avventura, l'esplorazione dell'ignoto, la conquista di territori ontologici ancora inesplorati.

I virtuali bergsoniani, lungi dal costituire un piano unificato di differenziazione paragonabile alla superficie liscia di un oceano primordiale dal quale tutto emana, diventano in Souriau, come Frigerio mostra efficacemente, una moltitudine frammentata di abbozzi d'essere che emergono faticosamente dal *Bathos*, un arcipelago di isole ontologiche ciascuna delle quali richiede "sollecitudine" per giungere a compimento. Il virtuale non si attualizza da sé, con la sicurezza robusta della durata bergsoniana: deve essere accudito, sostenuto, accompagnato per mano nel suo percorso instaurativo.

La fragilità ontologica e il senso tragico che pervadono la filosofia di Souriau, dove non tutte le instaurazioni possono essere portate a termine e dove il cosmo stesso ha una capacità limitata di ospitare l'essere, si oppongono frontalmente alla robustezza quasi indistruttibile della durata bergsoniana, al suo ottimismo vitalistico, alla sua fiducia nella compenetrazione spirituale. Frigerio mette bene in luce questa opposizione: dove Bergson vedeva un movimento continuo e unitario, Souriau vede una molteplicità di tentativi discontinui e conflittuali; dove Bergson celebrava la solidità del flusso temporale, Souriau insiste sugli inciampi, le esitazioni, i fallimenti; dove Bergson affermava la compossibilità universale, Souriau denuncia le impossibilità tetiche che obbligano a scelte tragiche.

Eppure, proprio questa opposizione testimonia la vitalità del bergsonismo: è solo rovesciandolo, solo operando una inversione polare dei suoi concetti fondamentali, che Souriau può sviluppare il suo pluralismo dei modi d'esistenza, facendo del virtuale non più il nome principale dell'essere ma uno dei tanti "raggi multicolore dell'esistenza". Le coordinate concettuali del bergsonismo vengono qui mantenute ma invertite: l'origine diventa fine, l'unità diventa molteplicità, la robustezza diventa fragilità, l'ottimismo diventa tragedia. È un bergsonismo sì rovesciato ma ancora riconoscibile, un bergsonismo che sopravvive proprio nella sua negazione più radicale.

3. Linee di tensione: verso una topologia bergsoniana

Dal principio di atlante delineato – ordinato secondo un criterio volto a far emergere affinità e tensioni piuttosto che derivazioni lineari – emerge che le linee di collegamento non sono semplici connessioni causali (influenze, derivazioni, applicazioni ecc.), ma vere e proprie linee di tensione che attraversano, oltre che altri campi filosofici, lo stesso campo bergsoniano, creando zone di intensità, punti di biforcazioni, attrattori strani, territori di inter-indeterminazione. Per esplicitare ciò che intendiamo dire, prendiamo

un esempio eccellente, poiché canonico: quello dell'intuizione. È noto che, arrivata in Germania, l'intuizione si fenomenologizza, ovvero pur assimilando il rigore metodologico promosso dalla scuola husserliana non perde lo spessore affettivo. In aggiunta, si è potuto osservare che l'intuizione *altrove* si politicizza attraverso la dimensione terrestre (il caso peruviano, cfr. 1.1); o ancora perde la sua spontaneità intuitiva per acquisire la fatica dell'opera da fare e via dicendo (il caso del "lavoro sul posto", cfr. 1.3).

Un'ulteriore modulazione di questa tensione tra immagine e materia è messa in luce da **Giuseppina Sgueglia e Marco Valerio Di Schiena**, nel contributo *Una paradossale coincidenza. Interrogando il Bergson di Matière et mémoire*, contributo che decentra la ricezione bergsoniana dentro i confini geografici-filosofici dell'area tedesca. Gli autori mostrano come l'intuizione bergsoniana della "materia-immagine" implichi una continuità vibrante tra soggetto e ambiente, dove la distinzione tra estensione e intensità si riconfigura come rapporto dinamico. La "vibrazione della mente in contiguità con l'ambiente" – espressione che rende bene il nucleo della loro interpretazione – consente di pensare la materia non come mera potenzialità, ma come forza attuale, energetica, già in atto. In questa prospettiva, l'intuizione non è solo atto conoscitivo ma evento ontologico, luogo di scambio tra fisico e spirituale, tra percezione e durata. La lettura – radicata attraverso un confronto analitico con la tradizione kantiana, l'idealismo tedesco (Fichte) e gli sviluppi neokantiani della Scuola di Marburgo (Maimon, Cohen e Natorp) – mostra come *Matière et mémoire* possa essere inteso come un laboratorio in cui il dualismo cartesiano viene scardinato dall'interno attraverso la nozione di "immagine in sé". Il che porta a vedere nell'intuizione medesima non più *solo un concetto*, ma una forza in movimento, un vettore che assume direzioni e variazioni a seconda del campo in cui si iscrive, financo un intercessore. *En passant* va riconosciuto che l'operazione di Sgueglia e Di Schiena ha il merito ulteriore di confrontare due tradizioni filosofiche che si è soliti pensare come ben distinte, financo contrapposte, e di avventurarsi nell'allestimento di una terra di mezzo, dove le ragioni trovano lo spazio per misurarsi e confrontarsi, senza snaturarsi o confondersi, finendo infine per "individualizzarsi" reciprocamente con maggiore nitore.

Un ulteriore asse di questa cartografia concettuale è rappresentato dal lavoro di **Andrea Colombo**, *Bergson's Mathematical Legacy: From Brunschvicg to Deleuze*. Il suo contributo ricostruisce la genealogia che unisce Bergson, Brunschvicg e Deleuze, mostrando come la questione matematica costituisca il filo nascosto di questa tradizione. Contro l'opposizione canonica tra intuizione e razionalità, Colombo legge Bergson

come un punto di snodo decisivo dell'epistemologia francese: la teoria della durata e dell'evoluzione creatrice trasforma la nozione matematica di continuità in una metafisica del divenire. In questa prospettiva, lo spazio bergsoniano non è negato, ma rifunzionalizzato: diventa il luogo di una continuità qualitativa, di un campo differenziale dove il concetto di molteplicità – ispirato a Riemann – fa da ponte tra vitalismo e logica del pensiero. Brunschvicg ne esplicita il versante riflessivo, mentre Deleuze lo radicalizza in un'ontologia del virtuale, in cui la matematica non rappresenta più l'ordine, ma esprime la potenza creativa della differenziazione stessa.

Tale linea, che va dalla metafisica della vita alla filosofia del virtuale, conferma che il bergsonismo non si esaurisce in una fenomenologia della coscienza, ma diventa una topologia del pensare: un pensiero matematico del vivente che attraversa e supera la frattura tra intuizione e concetto. In questa continuità differenziale tra vita, spirito e immanenza si riconosce una delle prove più solide di quella geofilosofia bergsoniana che questo atlante intende evocare.

Allo stesso modo, si può passare in rassegna la sorte dell'universalismo. Se da un lato emerge come l'universalismo bergsoniano debba necessariamente passare attraverso un decentramento geografico per realizzarsi pienamente sul piano concettuale, dall'altro non si tratta semplicemente di “applicare Bergson”, quanto piuttosto “leggerlo altrimenti” facendo emergere virtualità del suo pensiero che restavano invisibili da un punto di vista europeo. Il *moi profond* – che poteva apparire, nel contesto parigino, come un concetto puramente psicologico – incarna una potenza tellurica e collettiva insospettata. La geografia non è un semplice contesto esterno al pensiero, come una cornice che si aggiunge a un quadro, ma è un elemento che lo plasma dall'interno, ne modifica le coordinate fino a ridisegnarne la topologia. Il rapporto tra particolarismo e universalismo, radicamento locale e vocazione cosmopolita, si rappresenta secondo l'idea che l'universalismo bergsoniano, lungi dall'essere un'imposizione dall'alto di categorie precostituite, si costruisce dal basso, attraverso la moltiplicazione dei punti di vista, l'attraversamento delle differenze, il dialogo tra tradizioni. È un universalismo che *si fa*, che si instaura attraverso la *praxis* della *comprensione* reciproca.

In tema di *praxis*, ritorna un altro senso della tensione tra spiritualismo e materialismo – una delle trasversali che attraversano obliquamente la nostra mappa. Il caso peruviano è particolarmente eloquente: il bergsonismo vi genera quella che viene definita una corrente di “materialismo spiritualista”, un ossimoro solo apparente che testimonia di come certe dicotomie filosofiche europee (spirito/materia,

idealismo/materialismo) debbano essere ripensate quando si attraversano altri territori, tanto geografici quanto concettuali. La “spiritualizzazione del marxismo” operata da Mariátegui, che riconosce nella rivoluzione una dimensione mistica ed eroica senza abbandonare le fondamenta materialiste dell’analisi storica, sarebbe stata impensabile nel contesto del marxismo europeo ortodosso, prigioniero della dicotomia tra materialismo e idealismo.

Ma è proprio l’ibridazione, resa possibile dall’attraversamento di differenti geografie filosofiche, a generare pensiero nuovo, a produrre concetti inediti, a creare altre coordinate teoriche. E persino in Souriau, la fragilità ontologica degli abbozzi d’essere che emergono dal *Bathos* introduce una dimensione quasi materiale nella sua ontologia, dove il virtuale non è puro spirito ma richiede sostegno, sollecitudine, incarnazione.

Anche la questione del virtuale e della creazione sono investite. In Bergson, il virtuale sembra inscrivere in un movimento unitario di differenziazione, come un fiume che si divide in molteplici affluenti ma conserva l’unità della sorgente, la memoria dell’origine comune. In Souriau, il virtuale si frammenta in una molteplicità di abbozzi d’essere che non condividono alcuna origine comune, ciascuno dei quali deve conquistare faticosamente il proprio diritto all’esistenza in un cosmo dalle risorse limitate. Ancora diversamente, nel bergsonismo peruviano presentato, il virtuale si carica di una dimensione storica e politica: diventa il possibile rivoluzionario, l’avvenire da instaurare, il continente nuovo da creare. Come accade per il caso dell’intuizione, le diverse declinazioni del virtuale non sono semplicemente varianti di uno stesso concetto, ma vere e proprie *riconfigurazioni* che testimoniano della plasticità del pensiero bergsoniano, della sua capacità di assumere forme diverse mantenendo una riconoscibilità di fondo.

4. Verso una cartografia aperta: il paradigma dell’affinità vs il paradigma dell’influenza

Che cosa emerge dalla ricognizione multidimensionale del bergsonismo, qui, in atto? Innanzitutto, l’insufficienza delle mappe consolidate. Le partizioni tradizionali della storia della filosofia (spiritualismo/positivismo, fenomenologia/vitalismo, filosofia europea/pensiero extra-europeo ecc.) si rivelano inadeguate a rendere conto della complessità delle ibridazioni bergsoniane, delle contaminazioni, degli attraversamenti e delle metamorfosi. Servono categorie più fluide, ovvero più sensibili alle linee di flusso e alle

zone di densità, capaci di cogliere e restituire come lo stesso nucleo concettuale bergsoniano generi sviluppi divergenti a degli attraversamenti.

La dimensione geografica della filosofia si impone come ineludibile: non nel senso di un determinismo geografico che vorrebbe dedurre meccanicamente il pensiero dal clima o dal paesaggio, ma nel senso di una sensibilità alla localizzazione, alla specificità dei contesti, alle forze storiche e politiche che plasmano i territori tanto materiali quanto intellettuali. La filosofia non viaggia nel vuoto ma si incarna in spazi concreti, e questi spazi non sono contenitori neutri ma agenti attivi della trasformazione filosofica. Il confronto tra la lettura tedesca, la lettura peruviana, la letteratura americana, la lettura francese ecc. mostra come la stessa problematica assuma coloriture diverse, acquisisca sfumature inedite, generi sviluppi imprevisi a seconda che venga pensata nel contesto della fenomenologia nascente, delle lotte per l'emancipazione postcoloniale, del rinnovamento dell'estetica francese, del rigore logico-trascendentale.

La produttività teorica delle “affinità” rispetto alle “influenze” emerge – secondo chi scrive – come guadagno metodologico significativo, come principio cartografico che deve guidare le future ricognizioni. Il *paradigma dell'influenza*, che presuppone un centro che irradia verso una periferia passiva, un modello di trasmissione verticale e unidirezionale, si rivela inadeguato per pensare la complessità delle circolazioni filosofiche, la bidirezionalità degli scambi, la creatività delle ricezioni. Il *modello dell'affinità*, al contrario, permette di pensare relazioni orizzontali, bidirezionali, *dunque trasversali*, creative, dove ogni nodo della rete è al tempo stesso ricettore e trasformatore, dove la periferia può generare pensiero tanto originale quanto il centro, dove le distanze geografiche e concettuali non sono ostacoli ma condizioni di possibilità del dialogo, dove la distorsione non è *noise*.

La centralità della traduzione e della trasformazione emerge infine come lezione metodologica fondamentale, come principio ermeneutico che affina la stessa ricognizione storico-filosofica con un'attenzione alla dimensione geografica e culturale del pensiero. Ogni ricezione è *una* traduzione, non nel senso banale e riduttivo del passaggio meccanico da una lingua all'altra, ma nel senso più pregnante di un trasporto attraverso territori che modifica necessariamente ciò che viene trasportato, che lo arricchisce di nuove risonanze e ne rivela virtualità inespresse.

Il bergsonismo non sopravvive nonostante le sue traduzioni-trasformazioni bensì grazie a esse, attraverso di esse, in esse. È significativo che i pensatori peruviani parlino esplicitamente di un processo “iconogenetico”, di una produzione di immagini e

concetti che non imita ma genera originalmente, che non riproduce alla maniera di un calco ma crea *in senso forte*. La metafora della traduzione ci ricorda che pensare è sempre un atto situato, radicato in un territorio tanto geografico quanto concettuale, che cioè parte da una lingua (culturale, filosofica, politica) per dire qualcosa in un'altra, e che questa operazione di attraversamento, proprio perché richiede di trovare equivalenze mai perfette, corrispondenze sempre approssimative, obbliga alla creatività, alla reinvenzione, alla metamorfosi.

In fondo, questo principio della traduzione sia già inscritto nell'universalismo bergsoniano stesso, nella sua concezione della fraternità democratica come processo di comprensione reciproca che passa attraverso l'apprendimento delle lingue straniere, l'immersione nelle letterature altre, la scoperta delle civiltà diverse dalla propria. Non si tratta di cancellare le differenze in nome di un universale astratto, ma di attraversarle mantenendole vive, di tradurle senza tradirle o, meglio, di tradirle fedelmente, come ogni vera traduzione *felice* deve fare. E pure l'operazione teoretica del rovesciamento mostra come la traduzione filosofica più radicale possa avvenire rimanendo apparentemente nella stessa lingua, nello stesso territorio geografico, ma operando una trasposizione concettuale così profonda da invertire la direzione stessa del pensiero. Per esempio: Souriau traduce (*non mima*) Bergson in Souriau, e questa traduzione è al tempo stesso un tradimento (l'inversione del neoplatonismo, la frammentazione del virtuale, l'introduzione della tragedia) e una fedeltà (il mantenimento delle coordinate fondamentali, la persistenza delle questioni, la continuità della ricerca).

A questo quadro si collega anche la lettura proposta da **Quentin Gallèpe** in *Is Henri Bergson's Philosophy of Religion Truly Eurocentric? The Anticolonial Power of the Bergsonian "Myth-making Function"*. Gallèpe invita a rileggere *Les Deux sources de la morale et de la religion* come un testo in cui la funzione fabulatrice (*fonction fabulatrice*) diventa uno strumento critico contro l'eurocentrismo stesso della modernità. Lungi dal fondare una gerarchia tra civiltà "razionali" e culture "primitive", Bergson mostra come la tendenza mitopoietica appartenga universalmente all'umano, decentrando così la pretesa di superiorità della ragione europea. In questo senso, la filosofia bergsoniana della religione si configura come una riflessione implicitamente *post* o addirittura *anti*-coloniale: una teoria della creazione simbolica che, riconoscendo in ogni cultura la medesima potenza immaginativa, apre la strada a un universalismo non gerarchico, dialogico, costruito sul riconoscimento reciproco delle differenze.

5. Terre incognite: prospettive per future esplorazioni

La mappa del bergsonismo che emerge resta necessariamente incompleta: attraversata da linee tratteggiate che indicano percorsi da esplorare ancora, o segnata da vaste zone ancora inesplorate che invitano a future ricognizioni. Le coordinate così tracciate non delimitano un territorio chiuso ma aprono uno spazio di ricerca, non fissano confini definitivi ma suggeriscono direzioni possibili, non esauriscono la materia ma ne rivelano l'inesauribilità.

Altre linee di indagine si profilano all'orizzonte come territori promettenti per future ricerche. Una su tutte, la relazione tra Bergson e il pragmatismo americano – nel volume solo evocata per il caso peruviano attraverso la figura di Zulen e con il riferimento che ritorna a William James – costituisce un asse transatlantico di notevole fecondità. Come si è trasformato il bergsonismo attraversando spingendosi a Nord? Quali ibridazioni concettuali ha generato l'incontro con la tradizione pragmatista? Come si articolano le rispettive concezioni dell'esperienza, della verità o dell'azione? Quale geografia filosofica si disegna tra Boston, New York e Parigi?

I rapporti con la filosofia giapponese – brevemente menzionati – aprirebbero l'opportunità di studiare approfonditamente come il bergsonismo sia stato recepito e trasformato in un contesto culturale del tutto estraneo alle coordinate europee, in un territorio intellettuale plasmato da tradizioni filosofiche radicalmente altre. L'attraversamento del Pacifico rappresenta forse la traiettoria più radicale del decentramento bergsoniano, quella che mette maggiormente alla prova la capacità del suo pensiero di dialogare con tradizioni non occidentali senza imporre le proprie categorie, quella che rivela nel modo più chiaro la differenza tra universalismo astratto e universalismo concreto. Quali metamorfosi subisce la durata bergsoniana quando viene pensata nel contesto del buddismo zen? Come si articola l'intuizione bergsoniana con la pratica della meditazione? Quale dialogo è possibile tra lo slancio vitale e il vuoto buddhista? Più in generale, il dialogo con quella che viene chiamata "filosofia orientale" – anch'esso solamente evocato senza essere esplorato sistematicamente – richiederebbe un'attenzione particolare per evitare tanto l'esotismo quanto il riduzionismo, per comprendere davvero quali risonanze il pensiero bergsoniano possa trovare in tradizioni filosofiche non occidentali senza per questo proiettare artificialmente categorie europee su contesti che le ignorano. Quali affinità reali, e non semplicemente postulate dall'osservatore occidentale, esistono tra il bergsonismo e le filosofie indiane della temporalità? Tra

l'intuizione bergsoniana e le pratiche contemplative orientali? Tra la metafisica bergsoniana della vita e le cosmologie taoiste? Ma questo incontro non può essere pensato solo come proiezione unilaterale: anche chi riceve l'immagine dell'altro la accoglie, la riconfigura, la restituisce trasformata. In questo senso, la relazione tra pensiero occidentale e tradizioni orientali assume la forma di un chiasma, di uno scambio reciproco in cui il proiettante e il proiettato si rovesciano incessantemente l'uno nell'altro.

Infine, la ricezione bergsoniana nella filosofia italiana del Novecento costituisce un altro territorio ancora parzialmente inesplorato, una zona della nostra mappa che richiede una ricognizione più sistematica. Se alcuni nomi emergono sporadicamente (Garin, Paci, Melandri, Rovatti), una ricostruzione dettagliata dei modi in cui la tradizione filosofica italiana si è confrontata con Bergson resta da fare. Quale geografia interna alla penisola si disegnerebbe se seguissimo le tracce del bergsonismo da Nord a Sud? Quali differenze emergerebbero tra la ricezione torinese, inizialmente segnata dall'idealismo ma poi aperta all'esistenzialismo e alla filosofia della scienza; quella milanese, più sensibile alla fenomenologia e al pensiero del processo attraverso Banfi e Paci; quella romana, orientata al dialogo tra idealismo, spiritualismo e neotomismo; e quella napoletana, radicata nella tradizione vichiana e nello spiritualismo meridionale? Alcuni studi illustri in merito alla ricezione di Bergson in Italia sono stati effettivamente già compiuti, ma per capire se e come la ricezione, assimilata e integrata, abbia svolto una *funzione enzimatica* ulteriori ricerche rimangono necessarie.

6. Conclusione: filosofie in movimento

«Chi conosce a fondo la lingua e la letteratura d'un popolo non può essere del tutto suo nemico», scriveva Bergson ne *Les Deux sources*. Tale affermazione pedagogica e politica vale anche per la storia della filosofia: chi conosce a fondo un pensiero, chi ne ha attraversato il territorio, chi ne ha imparato la lingua e ne ha seguito le traiettorie, chi si è lasciato trasformare dal viaggio, non può limitarsi a ripeterlo passivamente né a rigettarlo semplicemente. Può solo trasformarlo creativamente, tradirlo fedelmente, instaurarlo diversamente in nuovi territori, seguirne le linee di fuga verso orizzonti inattesi. I contributi raccolti testimoniano della persistente attualità di Bergson, non come sistema compiuto da venerare o da criticare dall'esterno, ma come *conscience toujours en éveil*: un invito permanente al movimento, all'attraversamento, alla creazione, alla scoperta. Testimoniano anche della capacità del bergsonismo di generare geografie

filosofiche complesse, di attraversare confini disciplinari e culturali, di nutrire progetti teorici apparentemente lontani dalla sua matrice originaria, di rivelare virtualità insospettate quando viene letto da prospettive diverse, da posizioni decentrate, da territori altri.

La metafora cartografica che abbiamo privilegiato in questa introduzione non è solo un'immagine retorica o un espediente stilistico: essa indica una vera e propria necessità metodologica per pensare la circolazione e la trasformazione delle idee filosofiche in un mondo globalizzato ma non omogeneo, attraversato da flussi multipli ma non per questo uniformato, connesso da reti dense ma non per questo privo di specificità locali. Pensare geograficamente il bergsonismo significa riconoscere che le idee filosofiche hanno una dimensione spaziale, che si inscrivono in territori concreti, che vengono modificate dagli attraversamenti, che generano topologie metastabili. Ma le coordinate che abbiamo tracciato non sono solo geografiche: sono anche, e forse soprattutto, concettuali, teoriche, problematiche. Ogni spostamento nello spazio corrisponde a uno spostamento nel pensiero, ogni attraversamento di frontiere produce nuove configurazioni filosofiche, ogni traduzione geografica è anche una traduzione concettuale. La mappa che emerge dai contributi qui raccolti è simultaneamente una mappa dei territori e una mappa dei concetti, una cartografia della diffusione e una topologia delle trasformazioni, un atlante geografico e un diagramma teoretico.

Continuare a leggere Bergson oggi non significa celebrarne l'importanza storica come si celebra un monumento del passato, ma riattivarne la potenza nomade, partecipare al suo *divenire-mobilità*. È in questo senso che si può parlare di una geofilosofia bergsoniana, in cui il pensiero si espande seguendo traiettorie mobili e differenziate, attraversando i propri habitat di ricezione e di traduzione. La mappa del bergsonismo non disegna uno spazio cronologico, ma uno spazio *aiónico* e *kairologico*: un campo di durata e di occasioni, dove il pensiero si manifesta come ritmo e come evento, come continuità e come scarto. È questo, forse, il segno più certo di una filosofia che resta, nel senso più profondo del termine, "in movimento". "Bergson" si offre così come una bussola del movimento, precisa proprio perché non fissa, capace di orientare il viaggio all'interno del suo stesso nomadismo cangiante. Non indica i punti fissi, ma le variazioni. Una filosofia che, in definitiva, insegna che pensare significa sempre muoversi, attraversare, tradurre, trasformare, istituire...

BERGSON AND PERU

The Imprint of Bergsonism on Early 20th Century Peruvian Spiritualism and Materialism

Eduardo YALÀN DONGO

(Pontificia Universidad Católica del Perú)

Abstract: This article examines the reception and transformation of Henri Bergson's philosophy in early 20th-century Peru, arguing that its assimilation generated an original current of thought we term materialist spiritualism. Beginning with Alejandro Deustua's spiritualist introduction of Bergson, disseminated through Francisco García Calderón and consolidated in Mariano Ibérico's *La filosofía de Enrique Bergson* (1916), Bergsonism provided a framework to articulate freedom, creation, and value as central categories for cultural and educational renewal. We explore how Ibérico radicalized Bergson's ideas by integrating a tragic and mystical aesthetic, while Antenor Orrego reinterpreted the *moi profond* as a continental and telluric force, connecting subjectivity with geography and history. José Carlos Mariátegui further socialized this deep self, translating it into collective praxis and revolutionary myth, thus spiritualizing Marxism without abandoning materialist foundations. In contrast, Pedro Zulen's critical engagement with Bergson exposed epistemological contradictions in intuitionism, pushing Peruvian philosophy toward pragmatism and social concern. Rather than a mere imitation of European thought, these appropriations reveal a creative doubling of Bergsonism – an iconogenetic process in which intuition becomes a method of social and aesthetic illumination. This study concludes that revisiting Bergsonian resonances in Peru allows us to understand how early 20th-century thinkers sought to reconcile matter and spirit, forging a philosophy that was at once mystical, aesthetic, and politically transformative, offering a relevant horizon for rethinking contemporary Peruvian thought.

Keywords: Bergsonism; Spiritualism; Peruvian philosophy; José Carlos Mariátegui.

1. Introduction

Augusto Salazar Bondy¹ takes up, in the 1960s, a question originally posed by José Carlos Mariátegui² in the 1920s, within the framework of Peruvian and Latin American thought: *Does a philosophy truly exist in our Latin America?* [Existe realmente una

¹ Augusto SALAZAR BONDY, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, Buenos Aires 2004.

² José Carlos MARIÁTEGUI, *Temas de nuestra América. Obras Completas de José Carlos Mariátegui*, Biblioteca Amauta, Lima 1988.

filosofía en nuestra América Latina?]. For both Mariátegui and Salazar Bondy, the answer is conditioned by the complex structures in which the region finds itself: a dependent economy and a tutelary gaze from the West—not only on the material level, that is, in the relations of production and the economic structure, but also on the cultural and intellectual plane. Within this context, the question concerning the existence of a distinct Peruvian philosophy remains in suspense. Both thinkers conclude that there is not yet a properly constituted Peruvian philosophy, but rather a thought still in formation.

This article, however, argues that although Peruvian philosophy may initially appear as a mere gloss or rhapsody of European philosophies, it actually contains a creative and singular dimension. For the attentive reader, Peruvian philosophical thought is not a mimetic repetition of Western doctrines, but rather a productive translation and intervention. As Deleuze³ suggests in his reading of Kant, Leibniz, and Spinoza, the act of repetition does not imply mere copying but always introduces a qualitative and intensive difference. Thus, Peruvian philosophy, in its contact with Western thought, produces a thought of its own, through which the originality of the Latin American experience is refracted.

In this sense, we propose to initiate a reading of the reception of Henri Bergson in early twentieth-century Peru, attending both to the modes of intellectual contact between the French philosopher and the Peruvian context, and to the ways in which his work was reinterpreted. We will see that, within Peruvian philosophy, Bergsonism adopts a distinctive profile: while it retains its proximity to spiritualism, it also incorporates a materialist and aesthetic dimension that responds to the need to formulate a new absolute, one connected to the creation of a new people and a new continent.

The aim of this article is therefore to identify the imprint of Bergsonism on twentieth-century Peruvian philosophy, focusing in particular on the works of a set of Peruvian philosophers who engaged critically with Bergson. To this end, the article is organized into two sections: first, a state of the art, which objectively presents the main arguments surrounding the assimilation, reception, and critique of Bergsonian philosophy in Peru; and second, an interpretive discussion, which seeks to highlight the originality of this reception by proposing the notion of a *spiritualist materialism* as a key for reading this philosophical production.

³ Gilles DELEUZE, *Conversaciones 1972-1990*, tr. Spa. J.L. Pardo, Pre-Textos, Valencia 2006.

2. Bergson in Peru

In Latin America, positivism emerged as a reaction against romanticism and the metaphysical speculation rooted in Catholicism, proposing science as the new foundation of knowledge. This approach, influenced by Comte, Spencer, and Guyau, became consolidated during the nineteenth century with thinkers such as Andrés Bello (1781–1865, Venezuela–Chile), José Victorino Lastarria (1817–1888, Chile), Luís Pereira Barreto (1840–1923, Brazil), and Benjamin Constant Botelho de Magalhães (1836–1891, Brazil). In Peru, after the War of the Pacific, positivism asserted itself as a rupture with scholasticism, disseminated at San Marcos University by figures such as Juan Federico Elmore (1841–?, Peru) and José Antonio Barrenechea y Morales (1829–1889, Peru). Its development was linked to the idea of progress and the rejection of metaphysics, positing knowledge based on empirical observation and a scientific monism.⁴ However, its adoption was partial and fraught with tension: it combined materialism and spiritualism, and evolved toward a positivism influenced by Bergsonian thought. According to Salazar Bondy,⁵ its rise and decline (1885–1915) reveal its hybrid character between science, faith, and dependent modernity.

The philosophy of Henri Bergson began to develop in Spanish America from 1907, primarily as a reaction against emerging positivism. In Mexico, Henríquez Ureña and Antonio Caso, within the *Ateneo de la Juventud*, incorporated Bergson, William James, and Boutroux in order to question the scientism of the Porfiriato and to promote an aesthetic theory tied to national identity and political action.⁶ In Argentina, Carlos Malagarriga translated *L'évolution créatrice* (1912), and Francisco Romero emphasized the decisive influence of the *durée* as a way of mediating with the European tradition.⁷ There, the reception of Bergson was mainly academic, associated with experimental psychology and with universal philosophy.

⁴ Pablo QUINTANILLA, *Del espejo al caleidoscopio: aparición y desarrollo de la filosofía en el Perú*, “Revista Areté”, 16, 1, 2004, pp. 43-79.

⁵ Augusto SALAZAR BONDY, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. ¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Fondo editorial del Congreso del Perú, Lima 2013.

⁶ Adriana NOVOA, *Racial Becomings. Evolution, Materialism, and Bergson in Spanish America*, in A. PITTS – M.W. WESTMORELAND (eds.), *Beyond Bergson. Examining race and colonialism through the writings of Henri Bergson*, Suny Press, New York 2019, pp. 143-170.

⁷ Marisa MUÑOZ, *Bergson y el bergsonismo en la cultura filosófica argentina*, “Cuadernos Americanos: Nueva Epoca”, 2, 140, 2012, pp. 103–122.

In Peru – the main focus of this article – Henri Bergson’s philosophy found fertile ground thanks to the spiritualism of Alejandro Deustua (1849–1945) and to the dissemination carried out by his disciple Francisco García Calderón (1909), whose articles had significant impact on the university culture. In his article “*Dos Filósofos Franceses, Bergson y Boutroux*” published in *El Comercio* in 1907, García Calderón⁸ presented Bergson as a thinker with great influence over youth and across different social sectors in France, from trade unionists to moderate Catholics. He underscored Bergson’s contribution as a new vision of life, one capable of opening possibilities for universality and assimilation. Bergsonism was welcomed as an ally against the mechanization of life in an increasingly commodified society, merging with Nietzschean creative vitalism and with the moral and idealist values proposed by José Enrique Rodó in *Ariel*.⁹

Perhaps, however, it was Alejandro Deustua who played the decisive role in introducing Henri Bergson to Peru, projecting a spiritualist atmosphere shared with authors such as Ricardo Dulanto, Francisco Elguera, Mariano Ibérico, and Antenor Orrego. Deustua’s affinity with Bergson lay in the centrality he gave to creation, freedom, and value – an orientation that led to a strong educational concern and to what he called a “constant rebellion” against political coercion. Although Deustua rejected anarchism, he defended the formation of the spirit within institutions and advocated a social psychology oriented toward freedom with order. His originality thus resided in an aesthetic and moral spiritualism grounded in liberty – two commitments that, until then, had not been fully accentuated in Bergson’s own thought. According to historian Jorge Basadre,¹⁰ words such as “becoming,” “intuition,” and “creative evolution” became favorites among Peruvian philosophy students of the time, reflecting Bergson’s influence on both the university and the wider intellectual cultural ecosystem.

Luis Alberto Sánchez¹¹ recalled that Deustua indoctrinated his disciples in idealism and the *élan vital*, lamenting the absence of a comprehensive aesthetic-moral system in Bergson’s work. This perceived absence was addressed in Mariano Iberico’s 1916 doctoral dissertation *La filosofía de Enrique Bergson*, which was later published in the

⁸ Francisco GARCÍA CALDERÓN, *Dos filósofos franceses, Bergson y Boutroux*, El Comercio, Lima 1907.

⁹ José Enrique RODÓ, *Ariel*, II ed., Kapelusz, Buenos Aires 1966.

¹⁰ Jorge BASADRE, *La vida y la historia: ensayos sobre personas, lugares y problemas*, Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, Lima 1975.

¹¹ Luis Alberto SANCHEZ, *Balance y liquidación del novecientos. ¿Tuvimos maestros en nuestra América?*, IV ed., Editorial Universo, Lima 1973.

book *Una filosofía estética*¹² by the editorial *Mercurio Peruano*. In this work, Iberico articulates a profound aesthetics of spiritual life, in which intuition – conceived as “instinct conscious of itself”—is elevated as the foundation of all meaningful activity: artistic, philosophical, moral, and religious. It is clear from the thesis that Iberico closely aligned himself with the philosophy of the French thinker Henri Bergson, who responded to the Peruvian philosopher with a letter congratulating him on the dissertation:¹³

Monsieur,

M. F. Garcia Calderón a bien voulu me remettre, de votre part, “La filosofía de Enrique Bergson”. J’ai aussitôt cette étude. Vous me paraissez avoir réussi à faire tenir en peu d’espace un nombre considérable de choses. Ma connaissance de votre langue est malheureusement très superficielle, mais il me semble, autant que j’en puis juger, que vous êtes arrivé à donner de la doctrine un exposé non seulement exact, mais encore vivant.

J’ajoute que je suis très touché de l’idée que vous avez de choisir un sujet de thèse. Rien ne m’est plus agréable que de voir cette philosophie pratiquée par des jeunes, par des penseurs qui ont l’avenir devant eux et qui arrivent sans aucun doute à aller plus loin que moi dans la même direction. Un des traits essentiels de la doctrine est de ne être pas un système, c’est-à-dire un tout achevé, à prendre on a laisser, mais de provoquer une continuer et un perfectionner indéfiniment.

Alors, je vous prie, Monsieur, a mes sentiments bien sympathiques.

Henri Bergson

As noted earlier, *La filosofía de Enrique Bergson* appeared in 1916 as part of Mariano Ibérico’s doctoral dissertation, submitted to the Faculty of Letters at the Universidad Mayor de San Marcos. Dedicated to his parents, Mariano Ibérico Noriega and Concepción Rodríguez Risco, the work included a critical and effusive prologue by Víctor Andrés Belaúnde, one of the central figures in the history of Peruvian philosophy and a mentor to the young Ibérico Rodríguez. But, as we have seen, this attachment and convergence with Bergson is not *ex nihilo* – it does not arise out of nothing. The intellectual responsible is his teacher, the Huancayo-born philosopher Alejandro Deustua.

¹² Mariano IBERICO, *Una filosofía estética*, Sanmarti y Ca, Lima 1920.

¹³ *Ibí*, p. 2.

Here we can discern a line of doubling within Bergsonism itself. Rather than conceiving Peruvian thought as tutored, dependent, or subordinate, its creative act consisted in generating doubles: duplications of Bergsonism, iconizations of spiritualism, and original translations of Bergson.¹⁴ This becomes evident in the very difference between Deustua and Ibérico, between master and disciple: both agree that aesthetics spiritually founds culture and that beauty derives from interiority, yet Ibérico introduces a Nietzschean imprint that incorporates negativity and conflict. For Deustua, art expresses harmony and freedom in an Apollonian key, whereas for Ibérico contemplation is a reciprocal fusion with nature and an inner rending – variables of negativity and tragedy that were not yet present in the early readings of Bergson. Thus, aesthetics in Deustua seeks order and perfection; in Ibérico, it becomes tragic symbolism and *aparición-valor* (appearance-value). These interpretations must not be understood as mere copies by Peruvian philosophers of Bergson's thought, but as original interventions – true translations that act as singularities within the process of philosophical iconization.

In a radicalization of Bergson, for Mariano Ibérico, the aesthetic experience is a form of epiphanic and psychic knowledge, tied to a tragic philosophy in which beauty ceases to be harmony and instead expresses an essential conflict – a tension. Following Unamuno, he understands that ideals such as truth, beauty, and goodness are veils before death: necessary but illusory. Consequently, Ibérico conceives Romanticism as an existential condition, marked by anguish and Dionysian negativity, yet endowing it with a mystical dimension that he shares with other spiritualist philosophers in Peru. That is, for Ibérico, the Dionysian is also mystical: a communion with nature and the infinite. In this way, aesthetics takes on a mystical and carnal horizon, one close to love and to Bergsonian sympathy: to love is to create beauty, and the aesthetic cannot be reduced to conceptual judgment without losing its meaning. Hence, in contrast with Deustua's rationalism, Ibérico understands the aesthetic experience as mystical resonance: a trembling, a vibration, an image that reveals the unsayable. Thus, art and spirit intertwine in an immediate, lived form of knowledge, in which the soul recognizes its own essence within the world, discovering a unique note in the universal symphony.

¹⁴ Sebastian PIMENTEL – Eduardo YALÁN, *Tierra-Imagen-Signo. América Latina y la filosofía*, Cepo Para Nutria, Lima 2025.

Although Luz González's¹⁵ research has previously examined Bergson's imprint in Peru, her study focused exclusively on authors from Lima (Alejandro Deustua, Cristóbal de Losada y Puga, and Étienne Gilson), that is, from the country's capital. Here, we aim to complement this *state of the art* by providing a more detailed account of the reception of Bergson in northern Peru, arguably the most significant yet least studied. The 1912 translation of *L'évolution créatrice* by Carlos Malagarriga is thought to have reached Trujillo around 1914. Copies were found in the *Centro Universitario de Trujillo* and in the private library of Antenor Orrego, later recovered by Jorge Kishimoto. It is said that Orrego lent these books to César Vallejo, which would explain the presence of Bergsonian concepts in poem XXXVIII of *Trilce* (1919). This suggests an early reading of Bergson by Orrego, prior to the influence of Pedro Zulen and his *Filosofía de lo inexpresable*.¹⁶

Explicit references to Bergson do not appear in the work of the Peruvian philosopher Antenor Orrego until his second stage, in articles for *Amauta* (1926–1929), and later in *Pueblo-Continente*¹⁷ and *Hacia un humanismo americano*.¹⁸ Nevertheless, Bergsonism can already be discerned implicitly in his first stage, especially in *Notas marginales*, where, according to Adolfo H. Simonds, a vitalist philosophy emerges – more optimistic than Bergson's and less conventional than Einstein's (the latter being a key object of interest for Haya de la Torre). Thus, even without direct citation, Bergson's influence permeates Orrego's style and thought from early on, explaining the subtle presence of this philosophical current.

In his first period, Orrego focused his writings on education, university reform, and political reflections with anarchist sympathies, framed by the context of the First World War. He addressed the “Yankee-German war,” international peace, and the “League of Nations” from an *arielista* perspective opposed to elitism and to U.S. materialism. Valdelomar and Ciro Alegría highlighted his political and social commitment, close to popular life. Although French references might have sounded elitist in a working-class

¹⁵ Luz GONZÁLEZ, *Presencia de Bergson en el Perú*, in M. GIUSTI (ed.), *La filosofía del siglo XX Balance y perspectivas*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1909, pp. 615-620.

¹⁶ Pedro ZULEN, *La Filosofía de lo inexpresable: bosquejo de una interpretación y una crítica de la filosofía de Bergson*, Talleres tipográficos de Sanmarti, Lima 1920.

¹⁷ Antenor ORREGO, *Pueblo-continente. Ensayos para una interpretación de la América Latina*, Ercilla, Lima 1939.

¹⁸ ID., *Hacia un humanismo americano*, Editorial Juan Mejía Baca, Lima 1966.

context, Orrego established connections with Spain through Valle-Inclán and Unamuno, reconciling his *arielista* modernism with an anarchist background and a subtle Bergsonian imprint. Augusto Salazar Bondy presents Antenor Orrego as a thinker who, from aesthetic and mystical concerns, arrives at a social philosophy marked by traits of American messianism. In *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*,¹⁹ he links Orrego to *aprimo*, highlighting him as its main philosopher. According to Salazar, Orrego develops a vitalist metaphysics of Bergsonian inspiration, centered on the opposition between reason and intuition, and between science and inner experience. These dualities, privileging intuition, express a form of irrationalism that devalues science in favor of aesthetic experience. Thus, the artist appears as a central figure: a unifier, conciliator, and revealer of life's deeper meaning.

Henri Bergson²⁰ defines intuition as an act of sympathy that allows one to coincide with the unique and inexpressible aspects of phenomena. For him, intuition is not mere instinct, but a philosophical method capable of grasping duration and life in its dynamic continuity, as opposed to scientific analysis, which breaks phenomena down into parts. This conception, which influenced Orrego, entails an immediate and vital knowledge of reality. Nonetheless, Bergson's philosophy has been labeled "irrationalist," an accusation based on his use of metaphor and the priority he gives to what is obscure and qualitative. Authors such as Hughes²¹ and Dopazo²² have challenged this label, arguing that Bergson does not reject reason but instead proposes another form of rationality. In this sense, the alleged irrationality must be understood as an openness to the ineffable aspects of existence, a point also present in Orrego, who similarly employs metaphor and poetic expression to convey his thought. Deleuze²³ and Yankélévitch²⁴ argue that the irrational in Bergson expresses the depth of life, eluding traditional logical

¹⁹ Augusto SALAZAR BONDY, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. ¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Fondo editorial del Congreso del Perú, Lima 2013.

²⁰ Henri BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, tr. spa., Ediciones Sígueme, Madrid 1999. ID., *Introducción a la metafísica*, tr. spa., Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F. 1960. ID., *La evolución creadora*, tr. spa., Editorial Cactus, Buenos Aires 2007.

²¹ Stuart HUGHES, *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*, Routledge, Taylor & Francis Group, United State of America 1958.

²² Antonio DOPAZO, *Bergson y el problema de la creación*, Pre-textos, Buenos Aires 2018.

²³ Gilles DELEUZE, *El bergsonismo*, tr. spa., Cátedra, Buenos Aires 1987.

²⁴ Vladimir YANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, tr. spa., Universidad Veracruzana, Vera Cruz, México 2006.

categories. Thus, rather than irrationalism, Bergson's method reveals a vital rationality that Orrego connects to the *raciovitalismo* of Ortega y Gasset.

However, criticism of spiritualism did not begin with Augusto Salazar Bondy's observations; it goes back to Pedro Zulen (1889-1925, Peru), a Peruvian philosopher with neo-Hegelian and pragmatist leanings. Spiritualism shaped Pedro Zulen's intellectual outlook, as it exerted a decisive influence at National University of San Marcos (UNMSM) through the dissemination carried out by Deustua and Ibérico. There, Zulen shared classrooms with intellectuals such as the politician Haya de la Torre and the historian Jorge Basadre. Although already intellectually mature, Zulen remained connected to the academic milieu, reworking spiritualism into a personal and differentiated critique. In *La filosofía de lo inexpresable*,²⁵ Zulen directs his criticism at Bergsonism, questioning intuition and Henri Bergson's theory of knowledge as the core of his philosophy. Zulen's critique of Bergsonism emerges within the context of the *generación del centenario*, when French philosophy – including Bergson's – circulated in elitist circles, far removed from social concerns. In 1920, he denounced the superficiality of those disseminating Bergson's ideas in Lima, noting that their reception was restricted to bourgeois circles. His position, shaped by his background as the son of immigrants and as a peripheral thinker, allowed him to challenge this spiritualist aristocratism. Although the initial diffusion of Bergson in Peru came from Deustua and García Calderón, Zulen, by contrast, proposed a collective and critical spiritualism.

In *La filosofía de lo inexpresable*, Pedro Zulen develops a severe critique of Bergsonism. He highlights Bergson's contradiction in claiming that reality is ineffable and accessible only through intuition, while simultaneously constructing a conceptual system to explain it. He questions intuition as a method of knowledge, considering it subjective and limited to self-interiorization, incapable of guaranteeing objective access to the external world. He also criticizes Bergson's dichotomy between matter and spirit, arguing that it rests on contradictory oppositions and imprecise metaphors. For Zulen, Bergsonism ends up trapped in the very intellectualism it seeks to overcome, failing to resolve epistemological problems. His rejection, however, is directed more toward the elitist circulation of spiritualism in Latin America than toward its conceptual production, criticizing the French idolatry of the *generación del novecientos*. Nonetheless, he

²⁵ Pedro ZULEN, *La Filosofía de lo inexpresable: bosquejo de una interpretación y una crítica de la filosofía de Bergson*, Talleres tipográficos de Sanmarti, Lima 1920.

recognizes the validity of a different kind of spiritualism (such as that of Mariano Ibérico or, we might add, Antenor Orrego) as well as the possibility of a Latin American interpretation of Bergson. For this reason, Zulen himself – influenced by Russell’s analytical philosophy and pragmatism – defended science, language, and rationality as intrinsically linked to spiritual action. Although he did not live to see Bergson’s later works, his critique helped to situate the debate between spiritualism and pragmatism in the Latin American context, pointing out the limits of intuition as a philosophical method.

Understanding this motivation in Zulen’s thought, his critique of Bergson is articulated around two main axes, both aimed at highlighting problematic aspects of Bergson’s philosophy. The first concerns its contradictory nature; the second, its Platonizing and representational tendency. Trained in pragmatism and attentive to Russell, Zulen criticizes Bergson’s epistemological contradictions. He challenges the duality between spirit and matter, as well as between perception and memory, formulating five key questions on psychic continuity, the nature of perception and memory, gradations between the physiological and the conscious, and the coherence of spirit. Zulen attacks what he considers the central contradiction of Bergsonism: the artificial distinction between matter and spirit. He rejects Bergson’s probabilistic solution, which posits the possible survival of spirit without empirical evidence, reducing it to a metaphysical hypothesis. Nevertheless, Zulen’s arguments – according to which Bergson could not elaborate a philosophy of expression but only of the ineffable – are blurred when he addresses the role of poetry. In his theory, this role appears tangential and peripheral, yet it is precisely there that the Bergsonism he had criticized resurfaces.²⁶

3. Materialist Spiritualism

The only study on Bergson in Peru is by Luz González, who focuses her analysis on two essential aspects of Bergson’s influence in the country: his philosophical method and his conception of the experience of the animated world. Regarding the method, González explains that Bergson confronted the predominance of the *more geometrico* and the Kantian ideal, initially leaning toward Spencerian empiricism but later overcoming its limitations through the discovery of the notion of duration and the experience of freedom in consciousness. This discovery led Bergson to formulate the method

²⁶ Eduardo YALÁN, *Pedro Zulen y la estética: huellas de una filosofía no escrita*, “Revista Tesis (Lima)”, 19, 26, 2025, pp. 537-558. <https://doi.org/10.15381/tesis.v19i26.30448>

of intuition – central to his philosophy – aimed at apprehending reality from within, avoiding mechanistic rigidity. His dissertation *Essai sur les données immédiates de la conscience*²⁷ lays the foundation for this conception, and later works such as *Matière et mémoire* develop an experimental understanding of the relationship between body and spirit. In this sense, for Bergson, philosophy is knowledge gained through experience rather than mathematical abstraction, and consciousness is an open, creative domain where freedom reigns.

As for the experience of the animated world, Bergson criticizes psychophysics and associationism, pointing out that it is a mistake to apply quantitative categories to states of consciousness. Sensations and emotions cannot be measured as magnitudes; they are qualitative phenomena that unfold in duration. In this way, Bergson affirms freedom and novelty as essential features of the self, describing it as the unifying core of experience and the origin of creative acts.

According to González,²⁸ these two imprints facilitated the assimilation of Bergson's philosophy into Peruvian critical thought, steering it toward questioning determinism confined merely to the spectacle of the physical world rather than the realm of consciousness. Our work, however, while in agreement with González's reading, seeks to offer a more specific refinement of this approach.

The brief overview of the impacts of Bergson's philosophy in Peru makes it possible, at this point, to advance a thesis regarding its imprint. Accordingly, this proposal seeks to analyze the contextual data previously described, in order to offer an interpretive reading that provides coherence and meaning to the study. In our view, Bergsonism was reinterpreted and reconfigured by Peruvian philosophers, giving rise to what we propose to call *materialist spiritualism*. To develop this concept, it is necessary to challenge the thesis according to which understanding the influence of Bergson – a philosopher identified with spiritualism – amounts merely to a reaction against positivism. This argument is rejected by several specialized authors who have identified in

²⁷ Henri BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, tr. spa., Ediciones Sígueme, Madrid 1999.

²⁸ Luz GONZÁLEZ, *Presencia de Bergson en el Perú*, in M. GIUSTI (ed.), *La filosofía del siglo XX Balance y perspectivas*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1909, pp. 615-620.

materialist thinkers such as Mariátegui a connection with Bergson's spiritualism.²⁹ Likewise, from a more dogmatic standpoint, the concept of "materialist spiritualism" might appear as an oxymoron, since it joins two seemingly contradictory terms according to the principle of non-contradiction, thus casting doubt on the consistency of the proposal. However, from a philosophy grounded in the locus of enunciation rather than in abstract presuppositions, materialist spiritualism does not conceive these notions as opposites, but as complementary forces that embody a creative contradiction (an asymmetric synthesis). In this sense, such tension becomes a source of power and thought, with implications that can today serve as foundations for politics, aesthetics, and philosophy itself.

To develop this concept, it is necessary to focus on the imprint of two Bergsonian concepts in Peruvian philosophy: the *deep self* (*moi profond*) and the *superficial self* (*moi superficiel*), as formulated in *Essai sur les données immédiates de la conscience*. For Bergson, the superficial self is linked to spatialized and social time, whereas the deep self is connected to *durée*, characterized by qualitative multiplicities and lived experience. These are not opposites but complementary dimensions of the self. For Bergson, the deep self, through intuition, leads toward freedom and intellectual creation.

The Bergsonian concepts of deep and superficial self had a significant impact in early twentieth-century Peru, particularly on Alejandro Deustua.³⁰ In *La Cultura Nacional*,³¹ he interpreted the deep self as the inner life that orients freedom and moral progress, even as the seed for Peru's regeneration. For him, the so-called "Indian problem" was not biological but moral: the indigenous population's lack of inner life revealed an ethical void caused by mechanistic thinking. This reading was criticized by Mariátegui, who considered it elitist and aristocratic, as it reduced freedom to a subjective psychologism. In contrast, he argued that true freedom is determined by social and economic

²⁹ Gonzalo JARA TOWNSEND, *Bergson y Mariátegui: una concepción del tiempo para Indoamérica*, "América Crítica", 8, 1, 2024, pp. 117-124. Sebastian PIMENTEL, *Mariano Iberico y la teoría de la historia en el Perú*, "Histórica", 42, 1, 2018, pp. 115-140. Alonso FLORES, *Filosofía y Política 4. Mariátegui marxismo y mística revolucionaria*, "Disenso. Crítica y Reflexión Latinoamericana", 1, I, 2015, pp. 49-83. Augusto CASTRO, *Mariátegui: estética y modernidad*, in G. PORTOCARRERO – E. CÁCERES – R. TAPIA (eds.), *La aventura de Mariátegui. Nuevas perspectivas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1995, pp. 179-208.

³⁰ Alejandro DEUSTUA, *Estética General*, Imprenta Eduardo Ravago, Lima 1923.

³¹ ID., *La cultura Nacional*, Universidad Mayor de San Marcos, Lima 1937.

structures, and that the deep self is shaped within the framework of material conflicts.³² Nevertheless, he also acknowledged its relevance as a spiritual and emotional dimension tied to the struggle for life. In this sense, Mariátegui re-signifies the deep self not as an individual refuge but as a material space where social, political, and economic tensions are inscribed. Thus, in opposition to bourgeois rationalism and its neutralization of conflict, he found in the vitalism of Sorel and Bergson an impetus to reactivate this transformative force.

In this same vein, at the beginning of the twentieth century, Antenor Orrego took up Bergson’s concept of the “deep self,” but redefined it, distancing himself from the individualistic interpretation characteristic of the *“novecientos”*. For him, the deep dimension is not reduced to psychological interiority but is connected to the earth as a vital and cultural force. In harmony with Mariátegui, Orrego dissolves the opposition between interior and exterior, proposing a “psychic bio-metabolism of the continent” in which subjectivity is rooted in geography and culture. In this way, the deep self is conceived as a continental and telluric expression, more connected to the land than to individual introspection. In this sense, we propose a diagram that represents this dynamic (see Figure 1).

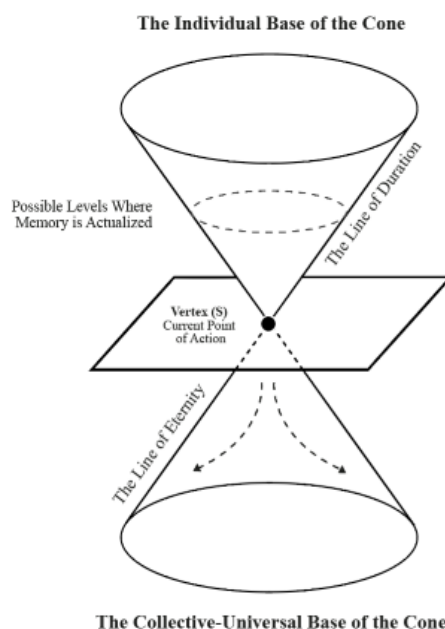


Figure 1: Hypercone of Spiritualist Materialism

³² Gonzalo JARA TOWNSEND, *Bergson y Mariátegui: una concepción del tiempo para Indoamérica*, “América Crítica”, 8, 1, 2024, pp. 117-124.

Although a thorough examination of a proposal such as *materialist spiritualism* would require a broader bibliographic development – for instance, consulting the first and second issues of the magazine *Amauta*, as well as the ideas of philosophers and poets from northern and southern Peru published in bulletins and newspapers of the period – in order to focus the discussion, we will specifically aim to explain this interpretation through a multiple case study centered on the works of José Carlos Mariátegui, Mariano Ibérico, and Antenor Orrego.

Precisely, Antenor Orrego explores the notion of depth as a mode of intuition that transcends individuality and connects the subject with the “abysses of the people.” In the aphorism “*La vaciedad del mundo*” from *Monólogo eterno*,³³ he contrasts the empty surface of experience with the deep self, accessible only through intuition, where roots become collective and universal. This deep self is a way of being that links to the heart of the people, an inexhaustible spring of history, and constitutes the “first step in the descent of the spirit.” Orrego calls for a radical interiorization, a heroic verticalization that connects human roots with those of the entire universe.

This vision makes Orrego a philosopher of darkness: he recognizes an indeterminate abyss that can only be partially illuminated by intuition. Intuition is not merely a subjective faculty but a creative process that transforms darkness into clarity. In *Meditaciones ontológicas*, Orrego rejects philosophy understood as a mere logical exercise, insisting that thinking must not lose itself in conceptual games of reason that lead only to sterile perplexity. Philosophy is, rather, a journey into depth, a filter that brings forth an “outside” from within the very darkness. The movement is descending: expression emerges from the shadows toward an even greater depth, in a germinal, non-teleological process that nourishes the present. Spirit, for Orrego, is dark and reveals itself in the very act of intuition. Reason does not descend to fill a void; rather, it is darkness itself that discloses itself and generates thought. His philosophy emerges from the depths, from the abyss, only to descend even further – toward a pact with the unbegotten that he calls *Tierra* (Earth). Thus, his project stands at the very limit of Bergsonism: it is a mysticism of creation that turns intuition into an act of spiritual illumination. Orrego thinks from within enigma and miracle, making intuition the method through which being is revealed in its tension between shadow and clarity.

³³ Antenor ORREGO, *Monólogo Eterno*, Editorial El Norte, Lima 1929.

That said, the distinction between superficial self and deep self reveals Bergson's influence on Orrego, who adopts the method of intuition to articulate a singular pragmatism. Inner life becomes the measure of the capacity for action: thought and action are the poles between which the creative spirit oscillates. Intuition is not passive contemplation but an impetus that crystallizes into work, into the birth of values. In this sense, unlike Bergson's psychologically singular deep self, the interpretation of Orrego and Mariátegui is to socialize darkness, to characterize the thought of a continent as a deep self that is both communal and mystical.

The Mariátegui–Orrego perspective aligns with the Bergsonian proposal of Mariano Ibérico, who developed a profoundly original aesthetic and mystical philosophy. For Ibérico, art is not mere representation but a privileged access to true life, an immediate revelation of reality, and a spiritual reappropriation of the world. In *El nuevo absoluto*,³⁴ he formulates the idea of a “*materialismo espiritualista*,” understanding socialism not merely as a political or economic doctrine but as a religious impulse and a will for redemption aimed at liberating human beings from alienation. In contrast to nineteenth-century positivism, he denounces how it destroyed religious myths only to replace them with a scientific fiction – a mechanistic and dead past. Ibérico thus proposes the recovery of a vital instinct that creates symbols and fertile chimeras, in which art, ethics, and history become living expressions of the absolute. His horizon is anti-aristocratic: authentic socialism emerges as a new religion destined to bring hope and shared meaning. Close to Mariátegui during the *Amauta* period, he distances himself from atheist materialism but not from faith in transformation. Even after his later, more moderate turn following the Cold War, he preserves a democratic and humanist spiritualism, convinced that ideas can transform the world not through imposition but through persuasion and education. *El nuevo absoluto* is thus a way of thinking a *materialismo espiritualista*.

The proposal of a “new absolute” is accepted by Mariátegui, for whom the formation of materiality cannot be reduced to mere economism. In fact, it was through Mariátegui's publishing house, Biblioteca Amauta, that the essay *El nuevo absoluto* and the article “Los dos misticismos,” written by Ibérico, were published. In the latter, Ibérico³⁵ distinguishes between two forms of spirituality: one oriented toward the past,

³⁴ Mariano IBERICO, *El nuevo absoluto*, Minerva, Lima 1926.

³⁵ ID., *Los dos misticismos*, “Revista Amauta”, 1, 3, 1926, p. 4

seeking a fixed, immutable, already revealed absolute; and another directed toward the future, open to an absolute in becoming, in process, still to be born. According to Augusto Castro, «Este texto puede ser considerado como la base para algunas afirmaciones de Mariátegui sobre la vida y sobre el momento» [This text may be considered the basis for some of Mariátegui's statements about life and about the moment].³⁶ Mariátegui exhibits affinities with both Bergson's and Ravaisson's philosophies, a current to which Ibérico also adheres. In this sense, Mariátegui concurs with Ibérico's diagnosis that all philosophy derives from the idea that art constitutes a figurative metaphysics. Thus, it is not inaccurate to argue that, inspired by the example of Henri Barbusse, the Peruvian socialist conceives revolution as a force that must conquer not only power but also thought, transforming the deep mental and spiritual structures. In this sense, the relations of production are always oriented toward something that whispers in the background of the material process.

In a recent study, Jorge Martínez Ulloa³⁷ points out that Mariátegui's aesthetics are at once material and trans-material. The notion of *materialist aesthetics* here refers to the idea that, for Mariátegui, the work of art – although it possesses a physical substrate – is also a symbolic and social web. More specifically, Martínez appeals to a *trans-materiality* as a semiotic or meaning-generating correlate that projects itself from materiality but is not exhausted by it. This “aesthetic semiosis,” which modifies the meaning of the object depending on the relation in which it is articulated – for instance, a *jarro metawe* from the Mapuche tradition retains its physicality, but its trans-materiality varies depending on whether it is observed by a Mapuche woman, an anthropologist, an antiquarian, or a foreign collector – is understood by Martínez as a hermeneutical standpoint. What we wish to emphasize here, however, is that this reading ultimately constitutes a spiritualization of matter.

While Martínez's thesis is solid, it overlooks the fact that signification is also tension,³⁸ that is, deployed intensity and containing extensity – in short, sensibility inscribed in space-time: aesthetics. The call for a “new spirit” or a “new sensibility” is not an

³⁶ Augusto CASTRO, *Mariátegui: estética y modernidad*, in G. PORTOCARRERO – E. CÁCERES – R. TAPIA (eds.), *La aventura de Mariátegui. Nuevas perspectivas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1995, p. 185.

³⁷ Jorge Martínez ULLOA, *Materialidad y transmaterialidad en la estética materialista de José Carlos Mariátegui*, “Revista de Crítica Literaria Latinoamericana”, 45, 89, 2019, pp. 65-82.

³⁸ Claude ZILBERBERG – Jacques FONTANILLE, *Tensión y significación*, Universidad de Lima, Lima 2004.

ontological characteristic but rather a socio-historical rootedness that unites poets and the intellectual field as a whole. From Manuel González Prada to André Breton, a collectivized sensibility emerged that sought to mobilize intellectuals and artists for national reconstruction and modernization in the aftermath of the War of the Pacific.

In this sense, the claim is consistent with the position of the Peruvian philosopher Augusto Castro. For Castro,³⁹ the “spiritualization of Marxism” does not mean diluting it or transforming it into an abstract mysticism, but rather endowing it with ethical, aesthetic, and heroic content without abandoning its materialist and revolutionary foundations. In his reading of Mariátegui, Castro distinguishes two formulations of spiritualism: decadent spiritualism and revolutionary spiritualism. The former corresponds to a capitalism in crisis that abandons rational and scientific thought to seek refuge in occultism or Eastern mysticism, functioning as a “narcotic” in the face of social decay. The latter, by contrast, is proper to the socialist struggle, which recognizes that a materialist conception of the universe can give rise to great spiritual values – heroism, moral beauty, and a producer’s ethic – forged in the class struggle.

Thus, Castro notes that Mariátegui does exhibit a certain idealism, though not in the philosophical sense of denying matter, but rather as a vindication of the power of ideas, of will, and of spirit within a materialist framework. In other words, revolution cannot be reduced to economic infrastructure: it is also mystical, ethical, and aesthetic. These readings are significant because they illuminate the point of convergence between spiritualism and materialism which, in Mariátegui, refuses to understand the material merely as a set of physical traits and equally rejects a mechanical dualism – matter versus idea – that fails to incorporate a semiotic-relational dimension.

The spirituality of matter implies an impulse to reconcile reason and imagination, thought and emotion, linking Marxism with other emerging disciplines of the time: formalist linguistics, Freudian psychoanalysis, and avant-garde experimentation. This does not mean, however, that all its potentiality is subordinated to mere *aggiornamento*. Mariátegui himself warns:

No podemos aceptar como nuevo un arte que no nos trae sino una nueva técnica. Eso sería recrearse en el más falaz de los espejismos actuales. Ninguna estética puede rebajar el trabajo artístico a una cuestión de técnica. La técnica nueva debe corresponder a un

³⁹ Augusto CASTRO, *Filosofía y política en el Perú. Estudio del pensamiento de Victor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui y Victor Andrés Belaunde*, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2006.

espíritu nuevo también. Si no, lo único que cambia es el paramento, el decorado. [We cannot accept as new an art that brings us nothing more than a new technique. That would be to delight in one of the most deceptive mirages of our time. No aesthetics can reduce artistic work to a mere question of technique. The new technique must correspond to a new spirit as well. Otherwise, the only thing that changes is the façade, the scenery.]⁴⁰

It is true that there is a reproducibility of technique, as well as a style that can be reclaimed to articulate emancipatory forces – both political and aesthetic. In this sense, the graphic worker or the intellectual worker, when confronted with the machine, can summon the working masses toward an emancipated realization. Nevertheless, the appropriation of the means of production does not equate to the appropriation of meaning: «No todo arte nuevo es revolucionario, ni toda novedad es auténtica» [Not all new art is revolutionary, nor is all novelty authentic].⁴¹ Meaning is the knotting, the linking, and the agency that orients the machinery – that is, the direction that adjusts the machine to the extractive relations of production in which it is inserted. For the machinery to acquire an additive character, it is not enough to take hold of the mechanics or the technique: it is necessary to generate meaning, to create an intensive-extensive connection, to produce signification and to produce tension. In other words, it is necessary to produce spirituality, to correspond with a new spirit.

From this perspective, we propose rethinking the role of aesthetics in Mariátegui, not as mere adornments to politics, but as tools capable of sharpening critical perception, shaping cultural conceptions, and consolidating a new worldview.⁴² Eugenio Chang-Rodríguez is one of the scholars who has placed particular emphasis on the aesthetic dimension present in Mariátegui. According to his reading, the Peruvian thinker seeks to incorporate the indigenous voice and sensibility into the cultivated literary register, noting that the poets of this current not only employed Quechua motifs, words, and symbols, but also adopted rhythms and imagery evocative of the Andean worldview. For Mariátegui, this aesthetic should not be interpreted as quaint exoticism, but rather as a decisive step toward the integration of the indigenous into literary modernity, articulating – as we have seen – a “double” between national tradition and the avant-garde, capable of generating its own root.

⁴⁰ José Carlos MARIÁTEGUI, *Arte, Revolución y Decadencia*, “Revista Amauta”, 3, 1926, p. 3.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Melisa MOORE, *José Carlos Mariátegui’s Unfinished Revolution. Politics, Poetics, and Change in 1920s Peru*, Bucknell University Press, Lewisburg 2013.

4. Conclusions

The inquiries into the presence of Bergson in Peru undertaken in this research have been aimed at identifying his principal resonances among the Peruvian philosophers of the so-called *Generación del Centenario*, most notably José Carlos Mariátegui, Antenor Orrego, and Mariano Ibérico. In their work, as well as in that of other thinkers of the period, we observe a thought closely aligned with the spiritualism that marked the beginning of the twentieth century.

However, this characteristic feature of Peruvian philosophy gradually diminished following the death of Mariátegui and the proliferation of more pragmatist currents oriented toward the social sciences, especially sociology. In this way, philosophical spiritualism began to cede ground to economic determinism, configuring a materiality stripped of intuition and spirituality.

From the 1960s onward, knowledge production in Peru increasingly focused on political and managerial perspectives, privileging revolutionary praxis over the mythical and faith-based horizon envisioned by Mariátegui. Even the *Partido Aprista Peruano*, in which Orrego had been a militant, ultimately diluted this Bergsonian component of intuition, creation, and spirituality. Similarly, Ibérico's notion of the "new absolute" lost its force in the face of militarized political processes and a philosophy that became increasingly descriptive, mechanistic, and dependent on commentary on European philosophy rather than the creation of a distinctly original thought.

In this same vein, the revitalization of Bergsonian traces in Peru today constitutes an especially valuable task, as it allows us to recognize that, although contemporary Peruvian philosophy largely retains a tone of commentary, it still preserves —discreet yet vital— remnants of that spiritualism. For this project, the review of the early issues of José Carlos Mariátegui's magazine *Amauta* is particularly useful, as it reveals an active reception of Bergsonian translations and readings both in Peru and throughout Latin America.

Consequently, the proposal of a *materialist spiritualism* remains a pertinent thematic axis, not in order to reproduce a monumentalized past, but to critically rethink the present and open up possibilities for the creation of an original philosophical thought.

References

- Jorge BASADRE, *La vida y la historia: ensayos sobre personas, lugares y problemas*, Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, Lima 1975.
- Henri BERGSON, *Introducción a la metafísica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F. 1960.
- Henri BERGSON, *La evolución creadora*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2007.
- Henri BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Ediciones Sígueme, Madrid 1999.
- Augusto CASTRO, *Filosofía y política en el Perú. Estudio del pensamiento de Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui y Víctor Andrés Belaunde*, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2006.
- Augusto CASTRO, *Mariátegui: estética y modernidad*, in G. Portocarrero – E. Cáceres – R. Tapia (eds.), *La aventura de Mariátegui. Nuevas perspectivas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1995, pp. 179-208.
- Gilles DELEUZE, *El bergsonismo*, Cátedra, Buenos Aires 1987.
- Gilles DELEUZE, *Conversaciones 1972-1990*, Pre-Textos, Valencia 2006.
- Alejandro DEUSTUA, *Estética General*, Imprenta Eduardo Ravago, Lima 1923.
- Antonio DOPAZO, *Bergson y el problema de la creación*, Pre-textos, Madrid 2018.
- Alonso FLORES, *Filosofía y Política 4. Mariátegui marxismo y mística revolucionaria*, “Disenso. Crítica y Reflexión Latinoamericana”, 1, I, 2015, pp. 49-83.
- Francisco GARCÍA CALDERÓN, *Dos filósofos franceses, Bergson y Boutroux*, El Comercio, Lima 1907.
- Francisco GARCÍA CALDERÓN, *Profesores de Idealismo*, Sociedad de ediciones literarias y artísticas, Lima 1909.

- Luz GONZÁLEZ, *Presencia de Bergson en el Perú*, in M. GIUSTI (ed.), *La filosofía del siglo XX. Balance y perspectivas*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1909, pp. 615-620.
- Stuart HUGHES, *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, Routledge, Taylor & Francis Group, United State of America 1958.
- Mariano IBERICO, *La filosofía de Enrique Bergson* [Tesis para el doctorado en letras], San Marti y Ca, Lima 1916.
- Mariano IBERICO, *Una filosofía estética*, Sanmarti y Ca, Lima 1920.
- Mariano IBERICO, *El nuevo absoluto*, Minerva, Lima 1926.
- Gonzalo JARA TOWNSEND, *Bergson y Mariátegui: una concepción del tiempo para Indoaamérica*, “América Crítica”, 8, 1, 2024, pp. 117-124.
- José Carlos MARIÁTEGUI, *Arte, Revolución y Decadencia*, “Revista Amauta”, 3, 1926, p. 3.
- José Carlos MARIÁTEGUI, *Temas de nuestra América. Obras Completas de José Carlos Mariátegui*, Biblioteca Amauta, Lima 1988.
- Melisa MOORE, *José Carlos Mariátegui's Unfinished Revolution. Politics, Poetics, and Change in 1920s Peru*, Bucknell University Press, Lewisburg 2013.
- Marisa MUÑOZ, *Bergson y el bergsonismo en la cultura filosófica argentina*, “Cuadernos Americanos: Nueva Epoca”, 2, 140, 2012, pp. 103-122.
- Adriana NOVOA, *Racial Becomings. Evolution, Materialism, and Bergson in Spanish America*, in A. PITTS – M.W. WESTMORELAND (eds.), *Beyond Bergson. Examining race and colonialism through the writings of Henri Bergson*, Suny Press, New York 2019, pp. 143-170.
- Antenor ORREGO, *Notas Marginales*, Aforísticas, Olaya, Trujillo 1922.
- Antenor ORREGO, *Monólogo Eterno*, Editorial El Norte, Lima 1929.

Antenor ORREGO, *Pueblo-continente. Ensayos para una interpretación de la América Latina*, Ercilla, Lima 1939.

Antenor ORREGO, *Hacia un humanismo americano*, Editorial Juan Mejia Baca, Lima 1966.

Sebastian PIMENTEL – Eduardo YALÁN, *Tierra-Imagen-Signo. América Latina y la filosofía*, Cepo Para Nutria, Lima 2025.

Sebastian PIMENTEL, *Mariano Iberico y la teoría de la historia en el Perú*, “Histórica”, 42, 1, 2018, pp. 115-140.

Pablo QUINTANILLA, *Del espejo al caleidoscopio: aparición y desarrollo de la filosofía en el Perú*, “Areté”, 16, 1, 2004, pp. 43-79.

Jose Enrique RODÓ, *Ariel*, II ed., Kapelusz, Buenos Aires 1966.

Augusto SALAZAR BONDY, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, Buenos Aires 2004.

Augusto SALAZAR BONDY, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. ¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Fondo editorial del Congreso del Perú, Lima 2013.

Luis Alberto SÁNCHEZ, *Balance y liquidación del novecientos. ¿Tuvimos maestros en nuestra América?*, IV ed., Editorial Universo, Lima 1973.

Jorge Martínez ULLOA, *Materialidad y transmaterialidad en la estética materialista de José Carlos Mariátegui*, “Revista de Crítica Literaria Latinoamericana”, 45, 89, 2019, pp. 65-82.

Eduardo YALÁN, *Pedro Zulen y la estética: huellas de una filosofía no escrita*, “Revista Tesis (Lima)”, 19, 26, 2025, pp. 537-558. <https://doi.org/10.15381/tesis.v19i26.30448>

Vladimir YANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, Universidad Veracruzana, Vera Cruz, Mexico 2006.

Claude ZILBERBERG – Jacques FONTANILLE, *Tensión y significación*, Universidad de Lima, Lima 2004.

Pedro ZULEN, *La Filosofía de lo inexpresable: bosquejo de una interpretación y una crítica de la filosofía de Bergson*, Talleres tipográficos de Sanmarti, Lima 1920.

PENSER LA DIFFUSION DU BERGSONISME HORS DE L’ESPACE EUROPEEN

Guillaume FLOC’H

(Université Marie et Louis Pasteur)

Abstract: Bergson’s thought has been and still remains susceptible to the most diverse appropriations. We would like to provide a key to Bergson’s reception, particularly that which takes place outside the European continent, by seeking a reason internal to Bergsonism itself. It is a matter of broadening the cartography of this thought, of highlighting certain orientations by which it adapts itself to the diversity of cultures. Indeed, the metaphysics of creation leads to the consideration of a multiple humanity. In the *Two Sources*, the distinction between the closed and the open highlights the common direction towards which humanity is moving, while respecting the divergent tendencies of its communities. There is therefore a universalism in embryo in Bergsonism, which cannot be determined a priori and once and for all, without also being the generalization of a locally situated point of view. Thus, the “concrete” universal implied by this thought contrasts with the philosophies of “the end of history”, which remain prisoners of a Eurocentric representation of the world. Through his philosophy of creative life, Bergson goes beyond the perspective of European modernity and thereby truly addresses the rest of the world, without any leveling effect, which would in turn explain why this thought lends itself so easily to multiple reappropriations. Before addressing intellectuals, it outlines mediations to bring people together and promotes cultural transfers.

Keywords: Bergson, Humanity, Eurocentrism, Universal, Vitalism.

1. Introduction. Le bergsonisme par-delà tout européocentrisme

C’est un fait que la pensée bergsonienne n’a pas été seulement enseignée mais réappropriée par des intellectuels de tout continent.¹ Au lieu de mettre cela sur le compte

¹ Pour l’Afrique et l’Inde, voir par exemple Souleymane Bachir DIAGNE, *Bergson postcolonial*, CNRS Éditions, Paris 2011. Au lieu de se livrer à une simple exégèse de la philosophie bergsonienne, Senghor mobilise l’élan vital pour penser l’art et le socialisme africains ; de la même façon, Iqbal reprend à son compte la durée et son efflorescence de nouveauté pour développer une cosmologie de l’émergence, dans le cadre de la tradition islamique, qui fait de l’action divine une création continue. Le bergsonisme a également connu bonne fortune au Japon, notamment chez Kuki qui pense la tradition japonaise comme une réorganisation de la durée par la rencontre. Voir sur ce point Simon EBERSOLT, *Bergson et Kuki. Le temps, l’espace et la rencontre*, “Bergsoniana”, 5, 2024, pp. 360-382 ;

de quelques circonstances extérieures ou affinités accidentelles, nous souhaitons défendre l'idée que ces appropriations diverses trouvent leur explication ultime dans une raison intrinsèque au bergsonisme : le décentrement lui est consubstantiel, les échanges culturels sont au cœur de cette philosophie. En un mot, Bergson élabore une métaphysique de la vie créatrice qui lui permet de penser l'humanité comme *unité multiple*. La distinction entre le clos et l'ouvert, tout en faisant droit à la singularité des histoires nationales, le conduit à concevoir leur progrès comme autant de « rénovations morales » dont l'effort créateur pousse chaque fois au dépassement du groupe vers l'humanité entière, non « par voie d'élargissement »² mais par une reprise individuelle de l'élan d'amour. D'un côté donc, « l'avenir doit rester ouvert à tous les progrès »,³ mais, de l'autre, chacun d'eux suit une même direction : libérer le genre humain de sa condition figée d'espèce – encore que ce n'est là qu'une métaphore, puisque aucune trajectoire idéale ne préexiste véritablement aux créations, par définition imprévisibles. L'un des enjeux consiste alors à mettre en œuvre des médiations – culturelles et politiques – qui stimulent l'ouverture mutuelle des sociétés, en refusant cependant de les niveler, de les aligner les unes sur les autres.

De la sorte, le bergsonisme rompt avec toute perspective *européocentrée* de l'histoire, telle qu'elle s'exprime particulièrement à travers « la fin de l'histoire ». Chaque philosophie ayant annoncé l'arrêt du devenir historique masque un certain solipsisme culturel, qui fait en réalité du développement suivi par les nations occidentales le processus universel et nécessaire censé s'imposer aux autres peuples du monde. Comme l'écrit Aron, « l'ordre social vers lequel tend la société européenne sera l'ordre social de l'espèce humaine tout entière ».⁴ Ainsi, Kant accorde un rôle significatif à la Révolution française de 1789, laquelle annonce l'entrée dans la fin de l'histoire en conduisant vers un véritable *foedus pacificum* entre les nations – Révolution également comprise comme le début de la fin pour Comte, comme l'ultime crise historique bientôt résolue par l'avènement de la société positiviste ; pour Hegel, l'État rationnel dans sa version

Arnaud FRANÇOIS, *L'influence du bergsonisme sur la philosophie japonaise : les cas de Nishida et de Kuki*, "Alter", 21, 2013, pp. 299-314. Sur un autre philosophe japonais de la première moitié du XX^e siècle, voir Simon EBERSOLT, *Une réception japonaise de Bergson : Miki Kiyoshi et l'empirisme intégral*, "Revue philosophique de la France et de l'étranger", 137, 2, 2012, pp. 209-222.

² Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Presses Universitaires de France, Paris 2013, p. 284.

³ *Ivi*, p. 300.

⁴ Raymond ARON, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1976, p. 81.

germanique, en réconciliant la « belle totalité » de la *polis* grecque et l'individualisme moderne, signe l'achèvement de l'histoire universelle ; Kojève et Fukuyama font enfin coïncider ce dénouement à la date de 1806, lorsque Napoléon remporte la bataille d'Iéna. Cournot n'échappe pas à la règle en identifiant les aspects technico-scientifiques de la civilisation occidentale à la « civilisation générale ». Cherchant dans le bergsonisme lui-même des raisons qui ont concouru à sa large diffusion extra-européenne, il sera opportun de faire ressortir le contraste par rapport à l'un des auteurs susdits – à ce titre Cournot, étant le seul penseur vitaliste, sera privilégié.

Deux espèces d'universels seront ainsi à distinguer : nous qualifierons d'*abstrait* tout universel qui repose sur une simple généralisation du particulier, c'est par exemple l'idée que la rationalité technicienne, telle qu'elle émerge dans la modernité européenne, serait le fin mot de l'Histoire ; en revanche, sera nommé *concret* l'universel qui, tout en promouvant l'altérité des individus et des nations, parvient ensuite à intégrer ces différences dans un seul et même concept d'humanité. Ainsi, Bergson nous montre que l'opposé de l'universel « abstrait » n'est pas l'universel au contenu déterminé : les volontés et les tendances divergentes, loin de menacer l'universalisme, sont les seules à pouvoir le réaliser concrètement. Certes, des philosophies de l'histoire à l'universel « abstrait » se sont largement diffusées hors des frontières du Vieux Continent – témoin, par exemple, la formidable influence du positivisme comtien en Amérique latine. Mais Bergson n'est rien moins qu'un « Grand Prêtre de l'Humanité » ; il conçoit l'Ouvert de telle sorte que sa réception ne peut être celle d'un corps de doctrine définitivement constitué ; rien ne serait plus contraire au fond de sa pensée de n'attendre que des disciples ou des sectateurs : pour continuer d'être vivante celle-ci doit être reprise, appropriée, transformée de l'intérieur. En définitive, la mise en lumière d'un tel universel « concret » nous invite à réévaluer la cartographie de la pensée bergsonienne. Si elle déborde les frontières européennes, « parle » au reste du monde et invite au dialogue interculturel, une raison interne pourrait être à l'origine de ce décloisonnement : cette philosophie de la vie articulée autour de la notion de création ouvre sur l'infinie diversité du monde sans aucune uniformisation à la clef. En s'inscrivant dans un point de vue localement situé (le mysticisme chrétien, l'industrialisme, etc.), le bergsonisme se transcende vers un point de vue global, affirmant que l'universel ne peut se réaliser que par la mise à contribution des cultures étrangères et des virtualités créatrices individuelles.

2. De la vie créatrice à l'humanité multiple

Le style parfois chatoyant de Bergson ne doit pas occulter l'incessante conflictualité à l'œuvre dans l'évolution naturelle comme dans le progrès des sociétés humaines. Par son mouvement ascendant, la vie cherche à différer, à retarder le mouvement descendant de la matière. Mais, incapable de faire jeu égal avec l'entropie des systèmes matériels, elle « procède par insinuation », cherche à « tirer parti des circonstances ». ⁵ Forcée de détourner la matière pour la tourner à son profit, la vie tient le juste milieu entre un assujettissement impossible et un évitement qui la condamnerait à l'inefficience. Toute individuation résulte donc d'un compromis entre la vie et la matière, lequel se réalise au point d'intersection de leurs directions contraires. La vie porte en elle une « finalité immanente » ⁶ qui est la réalisation de la liberté dans la nature. Si l'apparition de chaque espèce est imprévisible, c'est parce que la rencontre entre les forces vitales et matérielles est contingente. La contingence, loin d'être susceptible de se confondre avec la liberté, est précisément ce qui en freine l'accomplissement. Le vieillissement et la mort à l'échelle individuelle, le probable retour des instincts guerriers et la clôture de la société, attestent qu'une organisation vivante n'est jamais qu'une victoire temporaire remportée sur le mouvement entropique inverse.

La signification bergsonienne de l'humanité ne prend son sens qu'au regard de l'évolution. La vie possède au plus haut point « la faculté de résoudre des problèmes » ⁷ à travers des solutions originales. La matière, à la fois obstacle et instrument, a un statut ambivalent : « elle divise ce qu'elle précise ». ⁸ Factuellement, « l'évolution de la vie s'accomplit dans des directions déterminées ». ⁹ Elle est sous-tendue par une continuité indivisible, celle d'une « poussée interne, passant de germe en germe à travers les individus ». ¹⁰ Cette indivisibilité implique que « ce qui, vu du dehors, est décomposable en une infinité de parties coordonnées les unes aux autres », ¹¹ est un mouvement simple au-dedans, opérant par « sauts discontinus ». ¹² C'est parce que « la vie est, avant

⁵ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, Paris 2013, p. 71.

⁶ *Ivi*, p. 44.

⁷ BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 117.

⁸ *Ivi*, p. 118.

⁹ *Ivi*, p. 117.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ivi*, p. 118.

¹² *Ivi*, p. 119.

tout, une tendance à agir sur la matière brute »¹³ que ses productions sont imprévisibles, et qu'elle ne peut se développer qu'en forme de gerbe. Ainsi, son unité n'est pas à chercher en avant mais dans son impulsion initiale, dans une « *vis a tergo* » par laquelle elle « se divise de plus en plus en se communiquant. »¹⁴ Toutefois, cette communication est limitée par la finitude de l'élan vital : « il a été donné une fois pour toutes [et] ne peut pas surmonter tous les obstacles ». ¹⁵ En 1907, Bergson estimait pourtant qu'avec l'homme une résistance avait été vaincue : sur la ligne divergente de l'intelligence, un « saut brusque »¹⁶ s'est produit de l'animal à l'homme par la complication du système nerveux sensori-moteur, laquelle ouvre la voie à une instrumentalisation indéfinie de la matière. Ainsi reconnue, cette spécificité anthropologique n'a pas entraîné Bergson à revendiquer une dualité d'essence : la discontinuité apparaît sur fond de continuité entre l'homme et les vivants, car « il n'y a en réalité qu'un certain courant d'existence et le courant antagoniste ; de là toute l'évolution de la vie ». ¹⁷ Au surplus, les *Deux sources* atténuent singulièrement l'accent triomphal des textes antérieurs sur la destination de l'humanité, désormais prisonnière d'un cercle : la matière sur notre planète, trop rigide, pas assez souple, fait que « même sur la ligne où l'essentiel de cette impulsion a passé, elle a fini par épuiser son effet, ou plutôt le mouvement s'est converti, rectiligne, en mouvement circulaire ». ¹⁸

Parce que l'élan originel est fini, il nécessite, pour se prolonger, que des âmes d'élites le reprennent à leur compte. Certaines, effectivement, ont « réussi, par un effort individuel qui s'est surajouté au travail général de la vie, à briser la résistance qu'opposait l'instrument, à triompher de la matérialité, enfin à retrouver Dieu ». ¹⁹ En parvenant à « convertir en effort créateur cette chose créée qu'est une espèce, faire un mouvement de ce qui est par définition un arrêt », ²⁰ la figure du mystique est proprement surhumaine. Car ce n'est pas une communauté particulière qu'il veut remettre en mouvement mais la totalité du genre humain. Tout en s'inscrivant dans une religion particulière, son appel se réfère à l'unité d'impulsion, au courant unique qui traverse l'espèce

¹³ BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 97.

¹⁴ *Ivi*, p. 104.

¹⁵ *Ivi*, p. 254.

¹⁶ *Ivi*, p. 186.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 273.

¹⁹ *Ivi*, pp. 273-274.

²⁰ *Ivi*, p. 249.

humaine. À l'évidence, c'est bien la question de l'universalisme qui est en jeu, laquelle implique au préalable le dépassement de toute vision européo-centrique du monde. Cependant, on ne relève dans les *Deux sources* qu'une seule occurrence du terme « universel » pris dans sa signification éthique.²¹ Encore faut-il s'entendre sur le sens de l'universalisme bergsonien, en rupture avec l'acception classique d'un universel en surplomb, englobant et arbitrairement décrété. Comme le souligne Nadia Yala Kisukidi, « c'est que si l'on doit parler d'une pensée bergsonienne de l'universel en morale, elle ne doit pas être comprise à l'intérieur d'une théorie des valeurs au contenu positif déterminé [...] Le geste de Bergson consiste à concevoir la morale par-delà les expressions de cloisonnement et d'appartenance à une communauté, et laisse entrevoir la fondation d'un projet cosmopolitique en train de se dessiner ».²²

L'universel bergsonien ne peut qu'être *concret*, c'est-à-dire indéterminé, alimenté par des initiatives multiples et inattendues de tout horizon. Par conséquent, on ne lui assigne pas un terme sans le détruire aussitôt. Son inachèvement, qui lui est constitutif, ne dénote aucune imperfection. Mais ce n'est pas non plus un idéal vers lequel la *praxis* devrait tendre asymptotiquement. L'universel est à réaliser ici-bas, génération après génération, dans une même continuité créatrice. Instrument de Dieu, le mystique *donne* au lieu d'imposer – d'abord « en transmettant de proche en proche, lentement, une partie de lui-même ».²³ S'il veut « parachever la création de l'espèce humaine »,²⁴ ce n'est qu'en tant qu'il incarne exemplairement l'universel : comme la vie au cours de l'évolution, son action poursuit une « finalité immanente »²⁵ qui ne requiert aucune fin définitive. Or, le mysticisme n'est pas l'unique voie du salut pour l'humanité : nous verrons que Bergson pense les institutions démocratiques comme devant ultimement aménager les conditions d'émergence de situations nouvelles, toutes résultant d'une même poussée vitale vers l'ouverture. Pour l'heure, retenons que si le vitalisme bergsonien s'est d'emblée détourné d'un universel qui eût pris la forme d'une prescription rationnelle, l'universel « concret » ne peut s'enraciner qu'au sein d'une philosophie de la vie préoccupée par le maintien de l'altérité. Aussi souhaitons-nous défendre l'idée

²¹ « [...] au lieu de s'absorber en elle-même, l'âme s'ouvrira toute grande à un universel d'amour » (*Ivi.*, p. 240).

²² Nadia Yala KISUKIDI, *Bergson ou l'humanité créatrice*, CNRS Éditions, Paris 2013, pp. 192-193.

²³ BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 249.

²⁴ *Ivi.*, p. 248.

²⁵ BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 44.

que tout universel reste *abstrait*, quel que soit son énoncé, lorsqu'il ne peut se réaliser que par la disparition des particularités culturelles, au profit d'un modèle de civilisation prédonné.

3. La fin de l'histoire selon Cournot : un exemple d'universel abstrait

Le vitalisme historique d'Antoine-Augustin Cournot (1801-1877) vaut la peine d'être lu en contrepoint de celui de Bergson, afin de mieux faire ressortir l'idée que l'universalisme est d'abord une affaire, non de nivellement, mais de *décentrement* par rapport à son aire culturelle d'origine. Il en ressortira qu'en présentant la rationalité instrumentale comme l'horizon de toute civilisation, Cournot prétend en réalité que les pays industrialisés d'Europe de l'Ouest représentent l'état final de toute histoire possible. Par ailleurs, mobiliser la pensée cournotienne n'a ici rien d'arbitraire, de l'aveu même de Bergson : « j'ai découvert l'*Essai* de Cournot que j'ai lu et relu avec prédilection : celui-ci m'a confirmé que l'idée de la philosophie était une occupation sérieuse et non un simple amusement oratoire ; son effort constant pour appuyer la généralité du raisonnement à la solidité du fait, m'a beaucoup inspiré ». ²⁶ Déplorant que son œuvre ne jouisse pas de l'audience qu'elle mériterait, Bergson soutient que « sur une foule de points – notamment sur le hasard et la probabilité – il a cependant apporté des vues neuves, pénétrantes et profondes. Il est temps de mettre ce penseur à sa vraie place – une des premières – parmi les philosophes du XIX^e siècle ». ²⁷ Pour les deux auteurs, le sens de la vie est aussi culturel en plus d'être biologique, par où ils inscrivent le devenir de la civilisation dans le prolongement d'une plus vaste histoire du vivant.

« Les sociétés humaines sont tout à la fois des *organismes* et des *mécanismes* ». ²⁸ Toute société, d'après Cournot, est travaillée par une lame de fond, par une tension entre le mécanique et le vital. L'hétérogénéité des deux tendances se constate d'abord à leur durée respective : si chaque phénomène de nature organique est soumis à un cycle de croissance déterminé, sa vie est limitée, mais si tout procédé technico-scientifique est susceptible d'une extension indéfinie, sa longévité est en principe illimitée.

²⁶ Jean de LA HARPE, « Souvenirs personnels d'un entretien avec Bergson », dans Albert BÉGUIN – Pierre THÉVENEZ (éd.), *Henri Bergson : essais et témoignages inédits*, La Baconnière, Neuchâtel 1941, p. 357.

²⁷ Henri BERGSON, *La philosophie française*, "La revue de Paris", 15 mai 1915, pp. 236-256.

²⁸ Antoine-Augustin COURNOT, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, Vrin, Paris 1982, § 330, p. 304.

Appréhender ces types de réalité opposés nécessite le recours à deux régimes épistémologiquement distincts : soumis au rythme biologique, le progrès des uns s'éclaire par les *lois de la vie*, tandis que le perfectionnement des autres dépend des seules *lois de la physique*. Il en résulte que l'énergie vitale finit par se retirer peu à peu du corps social, les dispositifs mécaniques par prendre le pas sur les structures consacrées par la coutume et la tradition, enfin la raison par se substituer définitivement aux instincts populaires :

il faut que les sociétés humaines se dépouillent de plus en plus de ce qui fait qu'elles participent à la nature d'un organisme vivant, et par conséquent sujet à la caducité et à la mort. Il faut qu'elles prennent dans leur constitution une sorte de régularité géométrique [...] qu'elles approchent de fonctionner à la manière d'un mécanisme où tous les ressorts, tous les rouages peuvent être définis, mesurés, ajustés avec une précision sans cesse croissante, et conservés dans un état d'entretien qui se prête à un service régulier. On retombe ainsi sur ce qu'on peut nommer une dynamique ou une physique sociale, où tout se fait avec nombre, poids et mesure ; où les forces se calculent avec une précision inconnue dans l'économie de la nature vivante ; où l'idée de force et toutes celles qui s'y rattachent prévalent comme dans l'explication des phénomènes du monde inorganique.²⁹

Parce qu'une telle rationalisation se subordonne tous les produits inconscients de la vie collective, Cournot peut dresser une généalogie des formes socioculturelles. Ainsi la langue, dont « la vie préside au travail incessant de développement et d'entretien jusqu'à l'heure du dépérissement »,³⁰ est-elle d'abord une création spontanée des instincts sociaux – avant de se rigidifier au terme de sa croissance pour devenir intégralement fonctionnelle, en s'appropriant ainsi aux impératifs de l'industrie et du commerce international. Le droit, « produit des instincts natifs ou de l'éducation de la race »,³¹ se présente d'entrée de jeu comme un ensemble restreint de coutumes immuables, envers lesquelles l'indigène témoigne d'une vénération quasi sacrée. Or la nécessité de répondre légalement aux situations devenues obsolètes, et le fait que la « vertu expressive » des symboles et des formules juridiques doit bientôt tomber en désuétude, conduisent le droit à s'universaliser, à « s'approprier aux conditions générales de la nature humaine »³² par l'épuration de ses particularités idiosyncratiques. Pareillement, la

²⁹ Antoine-Augustin COURNOT, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Vrin, Paris 1973, pp. 147-148.

³⁰ Antoine-Augustin COURNOT, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, Vrin, Paris 1987, p. 115.

³¹ *Ivi*, p. 125.

³² *Ibid.*

forme d'un régime politique résulte à l'origine des instincts héréditaires, des « dispositions natives »³³ de la communauté, avant de se voir progressivement remplacé par une administration impersonnelle, plus à même de répondre aux enjeux contemporains par sa technicité.

Si les puissances vitales s'essoufflent à mesure que la rationalisation progresse, loin de les réduire à néant celle-ci « s'assujettit de plus en plus les forces instinctives, en leur imposant le cadre où doivent ultérieurement se déployer leur activité propre et leur vertu opérative ».³⁴ De là, il est manifeste que, même si « l'état final vers lequel tend l'humanité [...] ne sera jamais rigoureusement atteint »,³⁵ la tendance vers la stabilité est bien « l'allure générale et l'issue finale »³⁶ de l'histoire globale. Prises dans un même mouvement de rationalisation, les « civilisations nationales » s'uniformisent de plus en plus sous l'effet de la « civilisation générale » : si les premières se distinguent par leurs spécificités culturelles qui sont la réalité vivante du peuple, en revanche on trouve « dans les sciences, dans l'industrie, dans tout ce qui concourt à former un capital susceptible de toujours s'accroître, un fonds de civilisation générale commun à tous les peuples et qui peut se transmettre presque sans altération d'un peuple à l'autre [...] à peu près comme un traité scientifique passe d'une langue dans une autre, tandis que la traduction d'un poème est toujours une copie fort imparfaite de l'original ».³⁷ Par conséquent, l'historien ferait fausse route en jugeant que le triomphe de la raison technicienne sur le globe serait dû à quelque « miracle européen » : les nations occidentales, pour Cournot, se sont simplement affranchies les premières de la « phase historique ». Si, en effet, le cours du devenir historique est irrémédiablement fixé par un processus universel et nécessaire, les Européens n'ont jamais que quelques longueurs d'avance sur les peuples demeurés « barbares », qui s'acheminent aussi irrésistiblement vers une post-histoire dominée par le calcul et la logique.

Comme tout un chacun, Cournot est en partie tributaire de la *Weltanschauung* de son temps : la civilisation produite par la révolution industrielle et la démocratie libérale ne semble pouvoir souffrir la comparaison à la fin du XIX^e siècle. C'est ce

³³ *Ivi*, p. 130.

³⁴ COURNOT, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, p. 305.

³⁵ *Ivi*, p. 485.

³⁶ *Ivi*, p. 488.

³⁷ COURNOT, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, pp. 135-136.

qu'indique en filigrane le *topos* de la fin de l'histoire, qui récuse d'avance tout modèle culturel alternatif possible. Au fond, Cournot érige le particulier en universel : d'abord vivantes et singulières, les cultures mondiales tendent à se standardiser sous l'effet d'une mécanisation progressive, c'est-à-dire à s'aligner sur la modernité européenne. Reste à préciser que Cournot exclut toute initiative politique qui chercherait à imposer l'universel, à forcer la marche vers la « civilisation générale » : c'est que l'homogénéisation du monde est un mouvement qui va de soi ; les sciences, les techniques et les relations économiques le réalisent déjà actuellement. Dans l'histoire de la fin de l'histoire, de Kant à Fukuyama, la thèse cournotienne occupe une position charnière : comme le fait voir Florian Larminach, elle représente le moment où l'on passe d'une conception prospective de la fin de l'histoire à une conception rétrospective, de l'idée qu'elle va advenir à l'idée qu'elle est déjà survenue, en sorte que « l'histoire de l'idée de fin de l'Histoire, est l'histoire d'une idée qui a peu à peu renoncé à l'avenir ».³⁸ Cette compréhension présentiste de la fin de l'histoire explique pourquoi Cournot se contente d'en décrire les aspects : un plan d'action n'a de sens que pour une fin qui n'est pas encore atteinte.³⁹

En posant un tel universel « abstrait », vers lequel chaque société humaine est censée converger, Cournot s'interdit de penser certaines solutions qui ne ressortiraient plus à la « froide raison ». Or c'est pourtant lui qui, dès 1861, alertait sur les conséquences dramatiques d'un prévisible épuisement des ressources naturelles, d'une raréfaction des énergies fossiles⁴⁰ qui n'a d'autre cause que l'industrialisme, lequel est pourtant

³⁸ Florian LARMINACH, *Histoire de « la fin de l'Histoire »*, Presses universitaires de France, Paris 2024, p. 23.

³⁹ « Cette conjugaison au présent de la fin de l'Histoire a d'abord une conséquence fondamentale sur la question de l'action historique, de la *praxis*. Les conceptions prospectives – celles de Kant, Hegel, Marx ou Comte – ont en commun de penser qu'une *praxis*, fondée sur la conscience de la nécessité historique, doit être mise en œuvre pour faire en sorte que la fin de l'Histoire soit réalisée plus doucement et plus promptement que si cette réalisation était confiée à "l'Histoire" seule. Or il n'existe, pour l'essentiel, rien de tel chez Cournot, qui au contraire ôte ouvertement toute dimension prescriptive à sa "philosophie de l'histoire". Et de fait, on chercherait bien en vain chez Cournot une quelconque exhortation à une *praxis* historique qui serait délibérément orientée vers la réalisation de la "civilisation générale" » (*Ivi*, p. 180).

⁴⁰ « Puisque le genre de richesses naturelles, qui est l'instrument le plus actif d'une civilisation raffinée, s'épuise graduellement et se consume avec une rapidité d'autant plus grande que la civilisation et l'industrie font plus de progrès, il semble que cet épuisement graduel soit le danger le plus menaçant dans l'avenir pour la civilisation même, telle que nous la concevons, et l'obstacle le plus apparent à

destiné à s'imposer sur toute la surface terrestre... Cette impasse montre que l'exigence de dépasser l'universel « abstrait » n'est pas seulement morale, car le bien-vivre sinon la survie du genre humain y sont directement impliqués. En revanche, cette « humanité stabilisée et mécanisée »⁴¹ n'est pas le fin mot de l'histoire pour Bergson : si aujourd'hui elle « gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a fait »,⁴² l'essentiel est que « l'avenir de l'humanité reste indéterminé, parce qu'il dépend d'elle ».⁴³ Mais il s'agit moins de délaisser l'industrialisme au profit de l'ascétisme, que d'en ressaisir le sens originel, de se replacer dans l'impulsion première : « ce fut un souffle démocratique qui poussa en avant l'esprit d'invention ».⁴⁴ D'après Bergson, en effet, l'on ne s'est pas assez rendu compte de l'origine mystique de la mécanique.⁴⁵ Seulement voilà, à une époque où le temps des « grands hommes de bien » semble appartenir au passé, s'impose avec force la nécessité d'une solution collective. Bien que l'apparition prochaine d'une individualité supérieure n'ait rien d'impossible, la conclusion des *Deux sources* n'invite pas à l'attentisme : « Mais ne comptons pas trop sur l'apparition d'une grande âme privilégiée. A défaut d'elle, d'autres influences pourraient détourner notre attention des hochets qui nous amusent et des mirages autour desquels nous nous battons. »⁴⁶ Somme toute, c'est bien vers la mise en œuvre concrète de l'universel qu'il faut désormais se tourner, en élaborant des pratiques et des institutions qui stimulent l'ouverture des sociétés les unes aux autres et les mettent en disposition d'accueillir l'imprévisible nouveauté d'où qu'elle puisse surgir dans le monde.

la réalisation de l'hypothèse d'un progrès sans limite et sans fin, que suggère si naturellement la rapidité du progrès actuel. De là des motifs de craindre que l'industrie humaine ne soit destinée, non seulement à atteindre une phase où elle cesserait de faire des progrès sensibles, mais même à dépérir un jour et finalement à disparaître comme un feu qui s'éteint faute d'aliments » (COURNOT, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, p. 460).

⁴¹ Raymond RUYER, *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, Librairie Félix Alcan, Paris 1930, pp. 47-61.

⁴² BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 338.

⁴³ *Ivi*, p. 319.

⁴⁴ *Ivi*, p. 328.

⁴⁵ En effet, tant que l'humanité demeure sous le joug de ses besoins corporels, aucun mysticisme ne peut véritablement œuvrer à sa transfiguration. C'est pourquoi l'une des solutions aurait pu consister « à intensifier si bien le travail intellectuel, à porter l'intelligence si loin au-delà de ce que la nature avait voulu pour elle, que le simple outil cédât la place à un immense système de machines capable de libérer l'activité humaine, cette libération étant d'ailleurs consolidée par une organisation politique et sociale qui assurât au machinisme sa véritable destination » (*Ivi*, p. 249).

⁴⁶ *Ivi*, p. 333.

4. Réaliser concrètement l'universel

Si le bergsonisme œuvre au rapprochement des peuples et des cultures, cela ne saurait s'effectuer par le biais des seuls dispositifs technico-scientifiques : il n'est pas question de dissoudre les particularismes dans des structures et des normes extérieurement imposées, mais de favoriser des rencontres qui n'oblitérent rien de la vitalité propre à chaque communauté. La métaphysique de la création développée par Bergson cherche à prendre d'un seul tenant l'humanité sans chercher à la refondre en un bloc monolithique : l'universalisme, qui en est la promesse, doit donc dégager des pistes pour instaurer une compréhension mutuelle des peuples. Mais l'humanisme bergsonien, éloigné de tout angélisme naïf, fait aussi montre d'une grande lucidité sur la persistance des dispositions guerrières et l'éventuel retour à la société close : « Il y a une nature fondamentale, et il y a des acquisitions qui, se superposant à la nature, l'imitent sans se confondre avec elle. [...] Mais la nature est indestructible. On a eu tort de dire "Chassez le naturel, il revient au galop", car le naturel ne se laisse pas chasser. Il est toujours là ». ⁴⁷ Si les instincts belliqueux étaient fonctionnels en assurant jadis la cohésion sociale du groupe, ils exposent aujourd'hui, à l'âge industriel, le monde à une destruction massive. Ainsi, il s'agit également pour Bergson de mettre en lumière certains facteurs de paix durable, laquelle doit cependant s'approprier à cette humanité multiple en laissant le champ libre à sa spontanéité créatrice. Ces deux conditions impliquées dans la réalisation concrète de l'universel – entente mutuelle des nations et institutions garantissant la paix et le respect de la personne – sont esquissées dans le dernier chapitre des *Deux sources*, intitulé « Remarques finales » : – la distance entre le Même et l'Autre peut se réduire considérablement par la pratique des humanités ; – la démocratie, les droits de l'homme et la fraternité contribuent à pacifier les relations internationales, tout en assurant l'émergence de nouvelles formes de vie et d'expression.

4.1. *L'entente mutuelle des peuples par les humanités*

Concernant le premier point, voici le passage qui l'évoque à la fin de l'ouvrage de 1932 :

⁴⁷ BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 289.

Nous avons pu le constater pendant la dernière guerre. Tel professeur d'allemand était aussi bon patriote que n'importe quel autre Français, aussi prêt à donner sa vie, aussi « monté » même contre l'Allemagne, mais ce n'était pas la même chose. Un coin était réservé. Celui qui connaît à fond la langue et la littérature d'un peuple ne peut pas être tout à fait son ennemi. On devrait y penser quand on demande à l'éducation de préparer une entente entre nations. La maîtrise d'une langue étrangère, en rendant possible une imprégnation de l'esprit par la littérature et la civilisation correspondantes, peut faire tomber d'un seul coup la prévention voulue par la nature contre l'étranger en général.⁴⁸

La thèse défendue repose sur l'idée que la concorde passe par une certaine forme d'éducation (la connaissance des littératures étrangères et l'apprentissage des langues vivantes), laquelle pourrait enrayer certains mécanismes naturels de défense contre l'altérité, c'est-à-dire des « précautions » prises par la nature comme celle d'interposer « entre les étrangers et nous un voile habilement tissé d'ignorances, de préventions et de préjugés ». ⁴⁹ Si elle peut conduire à « une parfaite connaissance réciproque », cette imprégnation par la culture lettrée est cependant loin d'entraîner nécessairement la « sympathie ». ⁵⁰ De surcroît, la société close emporte avec elle deux impératifs : d'un côté, la dualité absolue du commandement et de l'obéissance (les deux tendances se retrouvant en chaque individu, quoiqu'en proportions inégales, en vertu d'un certain dimorphisme psychique), de l'autre, l'identification immédiate de l'étranger à l'ennemi. Or, comme le relève Nadia Yala Kisukidi, il n'en demeure pas moins que l'éducation préconisée par Bergson,

à défaut d'empêcher totalement les guerres et les conflits d'intérêt entre États-nations, doit au moins empêcher les haines, c'est-à-dire perturber la production d'affects négatifs et disqualifier les fabulations qui entourent l'étranger selon un double processus de fictionalisation (l'étranger est pris dans une toile de récits qui le transforment en ennemi virtuel) et d'altérisation (sa différence, comme étranger, est une différence absolue). [...] L'apprentissage d'une langue étrangère exige de se désapproprier de sa propre langue maternelle et ouvre la possibilité de « nouvelles habitabilités » libérées de l'unique référence au sol natal. Ces mouvements de désappropriation et d'appropriation de la langue forment des jeux de passages, de circulations et de traductions qui détraquent les logiques identitaires d'appartenance produites par le « voile ». ⁵¹

⁴⁸ *Ivi*, pp. 304-305.

⁴⁹ *Ivi*, p. 304.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Nadia Yala KISUKIDI, *Construire la paix : humanisme, langue et littérature chez Bergson*, dans Frédéric WORMS (éd.), *Annales bergsoniennes VII. Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*, Presses Universitaires de France, Paris 2014, pp. 217-218.

Ces vues pédagogiques universalistes sont loin d'être inédites chez Bergson. D'août 1922 à juillet 1925, il fut le président de la Commission Internationale de Coopération Intellectuelle (la CICI, ancêtre de l'UNESCO), rattachée à la Société des Nations. Comme l'indique son nom, cet organisme se donnait pour tâche de resserrer les liens entre les nations en les faisant travailler de concert à des recherches et des colloques scientifiques, tout en cherchant à encourager la diffusion des articles et des échanges universitaires. Dans les années 1920, la CICI réfléchit aussi sur l'éducation à mettre en œuvre pour servir l'idéal pacifique porté par la SDN. Ce projet fait partie intégrante de sa mission, puisque la Commission soulignait dans son rapport du 13 septembre 1922 que l'un des principaux obstacles à la coopération intellectuelle venait de ce que « l'on envisage que l'histoire ou la littérature ont un caractère spécifiquement national. Pourtant l'étude collective de l'histoire ou de la littérature est peut-être le meilleur moyen de réaliser l'idéal de la Société des Nations, en apprenant aux nations à se connaître les unes les autres dans ce qu'elles offrent à la fois de plus particulier et de plus humain ».⁵² Ainsi, en vue d'instaurer cette éducation grâce à laquelle les peuples vivraient en bonne intelligence, nombre de séances de la CICI portèrent sur les moyens d'atténuer certains récits nationaux par trop antagoniques, de mieux inscrire les nations dans un récit commun en multipliant les perspectives, ce qui suppose en outre une politique de traduction et d'échange des œuvres culturelles à plus grande échelle, circulation devant affaiblir certaines partialités communautaires et favoriser la découverte d'autres formes de narration.

Selon ce même rapport, rédigé sous l'égide de Bergson, cette préparation à la paix par l'instruction doit porter l'aspiration à la « civilisation universelle », qui se distingue évidemment de la « civilisation générale » de Cournot car, loin de déboucher sur l'uniformisation des mœurs et des pratiques, celle-ci devra reposer sur la « collaboration harmonieuse de toutes les civilisations nationales ».⁵³ Que l'universel contenu en germe dans la pensée bergsonienne ne repose sur aucun aplanissement des différences, mais s'enracine pour une large part dans les transferts culturels, nous le constatons encore à son opposition à l'espéranto. Dans le cadre des travaux de la CICI, cette langue véhiculaire fut débattue en 1923 au motif qu'elle « servirait aux savants qui se rendent dans d'autres pays ».⁵⁴ Mais la réponse catégorique de Bergson indique que les facteurs

⁵² Henri BERGSON, *Mélanges*, Presses Universitaires de France, Paris 1972, p. 1359.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ivi*, p. 1414.

mécaniques et instrumentaux ne donnent jamais lieu qu'à une entente factice entre les peuples ; il importe donc de pénétrer autant que faire se peut leur altérité, d'essayer de la comprendre de l'intérieur par la langue et la littérature, qui parviennent à exprimer exceptionnellement leur teneur spirituelle :

L'objet principal de la Société des nations est de rapprocher les peuples les uns des autres. Et il ne s'agit pas de ce rapprochement tout mécanique qui consiste à faciliter les communications : pas plus que ne l'ont fait le télégraphe et le chemin de fer, les facilités offertes par une langue artificielle ne détermineront un rapprochement des âmes. Pour triompher du préjugé qui nous empêche de comprendre une autre nation et de l'aimer, deux moyens seulement s'offrent à nous : ou bien nous transporter dans le pays et vivre pendant un certain temps la vie de ceux qui l'habitent ; ou bien alors, de loin, apprendre sa langue et étudier sa littérature ; à la rigueur, la langue suffirait, car elle est imprégnée de l'esprit du peuple qui la parle. Quand on a fait passer ainsi dans son âme quelque chose de l'âme d'un autre peuple, on ne peut pas ne pas avoir pour lui de la sympathie, et l'on ne peut pas ne pas la lui conserver lors même que les circonstances créeraient des oppositions d'intérêts. Or c'est à ce moyen de rapprochement, le plus puissant peut-être de tous, qu'il faudrait renoncer le jour où aurait été universellement adoptée une langue artificielle, puisque l'objet de la langue artificielle est précisément de rendre superflue dans la pratique l'étude des langues vivantes. Si la langue d'un autre peuple ne nous servait plus qu'à comprendre sa littérature, combien serions-nous encore à l'apprendre ?⁵⁵

Sans aucun doute, ces idées imprègnent encore les pages finales des *Deux sources* : les humanités apparaissent comme une voie privilégiée pour résister au mouvement de clôture des sociétés ; les échanges culturels (traduction, diffusion) se présentent comme autant de médiations qui découragent les passions tristes et le repli sur soi en rendant possible la compénétration des identités, et aménagent ainsi des passages par-delà la fixité des frontières du sol national – la haine étant en raison inverse de la compréhension. Cependant un changement sémantique significatif est à noter : la langue étrangère, en effet, ne conduit plus l'élève à entrer en sympathie avec « l'esprit du peuple », mais plus sobrement avec « la littérature et la civilisation correspondantes ».⁵⁶ Tout indique que Bergson a complètement délaissé la théorie des personnalités nationales évoquée lors de la conférence à Madrid de 1916 sur la personnalité.⁵⁷ À présent

⁵⁵ *Ivi*, p. 1416.

⁵⁶ BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 305.

⁵⁷ Cette théorie pouvait laisser entendre que le collectif prévaut sur l'individu, que la personne individuelle est surdéterminée voire absorbée dans la personne sociale : « Lorsqu'une société a des traditions, des lois, des institutions qui synthétisent son passé et y jouent le même rôle que la mémoire

l'accent est davantage mis sur l'individu : au lieu de nous faire entrer en sympathie avec un autre *Volkgeist*, la littérature, en nous offrant un meilleur discernement de l'étranger, pourrait intensifier la création de soi par soi, et le mouvement d'ouverture résulterait ainsi du dynamisme accru des volontés libres. L'importance de l'acte individuel se vérifie encore à ceci qu'il est l'unique moyen de donner corps à l'universalisme bergsonien. Une « humanité divine », en effet, ne serait pas celle qui se contenterait de laisser passer indifféremment à travers elle l'élan d'amour dont elle est un résultat, mais celle dont tous les membres se chargeraient eux-mêmes de le réactualiser à chaque instant et par là repousseraient indéfiniment la clôture de l'espèce. Dès lors, la création personnelle doit aussi être la pierre angulaire du projet politique esquissé par Bergson, qui vise à penser les structures institutionnelles et les principes juridico-philosophiques les plus propices aux « rénovations morales » dont l'appel embrasserait l'humanité entière, à rebours de la tendance naturelle de chaque société à se rétracter sur ses composants.

4.2. *La démocratie comme politique ouverte*

La vie et la conscience humaine sont toutes deux chargées « d'une multiplicité énorme de virtualités qui s'entrepénétraient ».⁵⁸ Plus précisément cette multiplicité, inhérente à toute réalité spirituelle, n'est pas numérique mais qualitative, laquelle n'est pas « celle des objets matériels, qui forme un nombre immédiatement, [mais] celle des faits de conscience, qui ne saurait prendre l'aspect d'un nombre sans l'intermédiaire de quelque représentation symbolique, où intervient nécessairement l'espace ».⁵⁹ Parce que cette multiplicité n'est pas directement donnée dans l'espace, que ses contenus ne sont pas des choses toutes faites mais des virtualités enchevêtrées, celles-ci doivent s'actualiser dans le temps, à partir d'un certain degré de tension de la durée psychique qui

dans chaque individu, elle est une personne. Une société qui a sa forme propre, un caractère particulier, et impose cette forme et ce caractère aux actes qu'elle réalise, est une personne. Une société qui se modifie, se déforme, se reforme, s'améliore, créant en soi-même une sorte de nouveau caractère, est une personne. Une société qui développe ce caractère dans un certain sens privilégié, et qui, de cette manière, joue dans le monde un rôle spécial, et accomplit une mission parfaitement définie, est une personne » (Henri BERGSON, *Écrits philosophiques*, Presses Universitaires de France, Paris 2011, pp. 530-531).

⁵⁸ BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 182.

⁵⁹ Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses Universitaires de France, Paris 2013, p. 65.

la rend créatrice. En déployant ses diverses potentialités, la volonté humaine parvient à s'accroître, à « tirer d'elle-même plus qu'elle n'enferme en soi-même ». ⁶⁰ Bien que la conscience ne puisse, comme l'élan vital, actualiser cette multiplicité confuse sur plusieurs lignées divergentes, mais uniquement sur une seule qui est son existence même, cela n'enlève rien au fait que chaque personne, indistinctement, possède une puissance créatrice. Ainsi, toute transformation politique allant dans le sens de l'ouverture doit prendre comme un prérequis l'égalité juridique et sociale entre les hommes, afin que tous soient également libres de pouvoir s'élaner vers le futur et se créer eux-mêmes à partir de leur passé. Pour Bergson, bien que ces progrès soient imprévisibles, l'esprit de *fraternité* est là pour nous montrer le chemin à suivre :

Comment demander une définition précise de la liberté et de l'égalité, alors que l'avenir doit rester ouvert à tous les progrès, notamment à la création de conditions nouvelles où deviendront possibles des formes de liberté et d'égalité aujourd'hui irréalisables, peut-être inconcevables ? On ne peut que tracer des cadres, ils se rempliront de mieux en mieux si la fraternité y pourvoit. ⁶¹

Étant donné que la fraternité est le moteur par lequel s'opère le passage du clos à l'ouvert sur le plan politique, sa valeur est universelle – une fraternité qui ne serait qu'intracommunautaire, exclusive, sans s'étendre au-delà du groupe d'appartenance, n'aura pour seul effet que de consolider l'« attitude de combat ». ⁶² Au contraire, la fraternité universelle rompt avec la naturalité de l'espèce humaine ; le sentiment fraternel substitue à la pression du commandement l'aspiration de l'émotion créatrice. Cette fraternité est traversée d'un amour mystique pour une humanité dont les tendances plurielles font la vraie universalité. Comprise autrement la fraternité risquerait de ne pas dépasser l'universel « abstrait », de demeurer une valeur formelle dont la proclamation ne suppose aucun décentrement par rapport à l'aire géographique de son énonciation, ce qui serait refuser d'admettre que seuls les points de vue divergents et diversement situés sont à même de donner une réalité concrète à un tel état d'âme. Par conséquent, il ne saurait y avoir de politique fraternelle sans une « reconnaissance des différences individuelles – différences de projets, de perspectives de vie », une telle politique « suppose l'égle reconnaissance des aspirations de chacun », promeut

⁶⁰ BERGSON, *Conférence de Madrid sur l'âme humaine (1916)*», dans *Écrits philosophiques*, p. 491.

⁶¹ BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 300-301.

⁶² *Ivi*, p. 283.

« l'instauration d'un cadre juridique universel qui reconnaît l'inviolabilité des droits de la personne [ce qui] implique, aussi, la reconnaissance des singularités créatrices ». ⁶³

Cette reconnaissance coextensive à l'élan fraternel aboutit naturellement à promouvoir la forme de gouvernement et les principes juridico-constitutionnels les plus à même de sacraliser les droits de la personne et le cadre qui laissera libre cours à sa spontanéité : la démocratie et les droits de l'homme. Aucun manque d'originalité ici, à condition de bien lire la pensée politique de Bergson à l'aune de son anthropologie métaphysique, d'après laquelle la destination de l'homme réside dans la reprise individuelle de l'effort créateur, par-delà les limites matérielles de l'espèce. Aussi Ortega y Gasset, pourtant grand lecteur de ce « merveilleux penseur », ne semble pas avoir suffisamment perçu cette dimension cosmopolitique, au point que l'ouvrage de 1932 lui « donne l'impression d'avoir été composé en deux étapes fort distantes [...] si dissemblables en qualité de pensée et même en degré de valeur stylistique. La deuxième est remplie de tous les lieux communs d'un moralisme "très XVIII^e siècle", qui est celui qui continuait de se répandre dans les éditoriaux des journaux de la Troisième République ». ⁶⁴ Ortega y Gasset déplore que la partie consacrée à la politique, superficielle et lestée de lieux communs « bourgeois », ne soit pas à la hauteur de celle sur la mystique, alors que Bergson écrit noir sur blanc que « la démocratie est d'essence évangélique », qu' « on en a méconnu le caractère originellement religieux ». ⁶⁵ Qu'il y ait à sa source non un quelconque individualisme libéral, utilitariste et matérialiste, mais un élan mystique et fraternel, dont les droits de l'homme sont l'expression et la consécration légale, on le constate à ceci que « l'état d'âme démocratique [est] un grand effort en sens inverse de la nature ». ⁶⁶ De la sorte, il s'agit de la conception politique « la plus éloignée de la nature, la seule qui transcende, en intention au moins, les conditions de la "société close" ». ⁶⁷ Si une poussée vitale vers l'ouverture est au fond de tout régime démocratique, aucun ne peut cependant être considéré comme achevé et définitif, non

⁶³ KISUKIDI, *Bergson ou l'humanité créatrice*, p. 250. Sur la pensée politique bergsonienne, voir également Nadia Yala KISUKIDI, *Création, universalisme et démocratie : la philosophie politique de Bergson dans Les deux sources de la morale et de la religion*, dans Frédéric WORMS (éd.), *Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Paris 2012, pp. 245-266.

⁶⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Une méditation sur l'Europe*, Bartillat, Paris 2023, p. 115.

⁶⁵ BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 300.

⁶⁶ *Ivi*, p. 302.

⁶⁷ *Ivi*, p. 299.

seulement parce que le mouvement, en s'arrêtant en cours de route, se congèle dans des formules et des institutions, mais surtout parce la démocratie est par essence « un idéal, ou plutôt une direction ou acheminer l'humanité ». ⁶⁸ Parce que « la société ouverte est celle qui embrasserait en principe l'humanité entière », ⁶⁹ la démocratie ne coïncide jamais que partiellement avec l'isonomie de la cité antique, qui était la prérogative de quelques-uns, ou avec la forme gouvernementale de certains États modernes, démocratiques à l'intérieur, quelquefois impérialistes à l'extérieur.

Références bibliographiques

Albert BEGUIN – Pierre THEVENEZ (éd.), *Henri Bergson : essais et témoignages inédits*, La Baconnière, Neuchâtel 1941.

Henri BERGSON, *Écrits philosophiques*, Presses Universitaires de France, Paris 2011.

Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses Universitaires de France, Paris 2013.

Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, Paris 2013.

Henri BERGSON, *La philosophie française*, "La revue de Paris", 15 mai 1915.

Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Presses Universitaires de France, Paris 2013.

Henri BERGSON, *Mélanges*, Presses Universitaires de France, Paris 1972.

Antoine-Augustin COURNOT, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Vrin, Paris 1973.

Antoine-Augustin COURNOT, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, Vrin, Paris 1987.

⁶⁸ *Ivi*, p. 301.

⁶⁹ *Ivi*, p. 284.

Antoine-Augustin COURNOT, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, Vrin, Paris 1982.

Nadia Yala KISUKIDI, *Bergson ou l'humanité créatrice*, CNRS Éditions, Paris 2013.

Florian LARMINACH, *Histoire de « la fin de l'Histoire »*, Presses universitaires de France, Paris 2024.

Raymond RUYER, *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, Librairie Félix Alcan, Paris 1930.

Frédéric WORMS (éd.), *Annales bergsoniennes VII. Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*, Presses Universitaires de France, Paris 2014.

ACCUDIRE IL VIRTUALE

Souriau lettore di Bergson

Christian FRIGERIO

(Università degli Studi di Milano)

Abstract: This text explores the influence of Henri Bergson's philosophy on Étienne Souriau, with particular reference to the cosmology of instauration, presented as a reversed Neoplatonism and therefore also as an inverted Bergsonism, and to the pluralism of modes of existence with which Souriau seeks to expand Bergson's dualism to include a number of entities that his master's conceptual schemes were unable to account for. The last section focuses, through a comparison with another Bergsonian, Gilles Deleuze, on the question of intensive modes of existence, the importance of which is emphasised by Souriau against Bergson, without, however, giving them their due space. The final suggestion is that it is by integrating Souriau's and Deleuze's reworkings of Bergsonism that the legacy of the philosopher of intuition and of *élan vital* can be most fruitfully endorsed.

Keywords: Bergson, Souriau, Deleuze, modes of existence, Neoplatonism.

1. Introduzione

Il nome di Étienne Souriau ha denotato per gran parte del Novecento «l'*esthéticien* per eccellenza, quasi un momento di sintesi e piena realizzazione dell'intero movimento dell'estetica francese». ¹ La definizione dell'estetica come la «scienza delle forme» ² fa del pensiero di Souriau una sorta di platonismo immanentizzato: le forme sono tra noi, sono l'aspetto nel quale si presentano gli enti discreti quando emergono dai recessi più bui dell'essere. L'estetica non è allora una disciplina particolare: lo studio delle forme è la via d'accesso privilegiata, forse l'unica, allo studio della conformazione del mondo. Proprio questo aspetto del pensiero di Souriau, in bilico tra ontologia, metafisica e cosmologia, resta il suo contributo più importante alla riflessione filosofica e motiva la riscoperta cui egli è soggetto da una quindicina d'anni.

¹ Elio FRANZINI, *L'estetica francese del '900: analisi delle teorie*, Unicopli, Milano 1984, p. 251.

² Étienne SOURIAU, *L'avenir de l'esthétique*, PUF, Paris 1929, p. 9.

Il Souriau metafisico resta però di difficile comprensione se non viene rapportato allo sfondo col quale non cessa di dialogare. Come la maggior parte dei pensatori francesi della sua generazione, Souriau intrattiene un rapporto continuo, critico quanto proficuo, col pensiero di Henri Bergson. Per quanto fosse già in crisi quando Souriau pubblica le sue opere maggiori, il bergsonismo restava una pietra di paragone obbligatoria anche in ambito estetico,³ soprattutto per chi pensava che l'estetica andasse integrata in una più ampia e articolata visione del mondo. Il presente testo esplorerà le due componenti fondamentali della metafisica di Souriau – la cosmologia dell'instaurazione e il pluralismo dei modi di esistenza, con una focalizzazione, nella terza sezione, sui modi d'esistenza intensivi – inquadrandoli come frutto di un confronto, perlopiù implicito ma cruciale, con l'eredità di Bergson, obiettivo polemico fisso e fonte d'ispirazione inesauribile. Il nome di un "terzo uomo" si imporrà in maniera quasi obbligata nel corso della trattazione: quello di Gilles Deleuze, bergsoniano per eccellenza, che da Souriau – e in particolare dai suoi concetti di "instaurazione" e di "virtuale", chiavi del percorso che tratteremo – ha forse attinto più di quanto gli piacesse ammettere: l'abbozzo di un confronto tra Souriau e Deleuze mostra come gli stessi temi bergsoniani siano stati recuperati in direzioni divergenti, e la presenza di aspetti che nessuna delle due proposte è capace di esaurire in maniera soddisfacente indica l'opportunità di una sintesi nella quale la parola di Bergson, tradita come da ogni vero erede, potrebbe trovare nuova vita.

2. Rovesciare il neoplatonismo: la cosmologia dell'instaurazione

Se c'è un concetto che in Souriau indica la solidarietà di riflessione estetica ed elaborazione metafisica, quello è il concetto di *instaurazione*. Instaurazione denota «ogni processo, astratto o concreto, di operazione creatrice, costruttrice, ordinatrice o evolutiva, che conduce alla posizione di un essere nella sua patuità, ossia con una sufficiente luminosità di realtà».⁴ Se per Souriau l'estetica resta il paradigma della filosofia tutta è perché, per quanto esistano molti tipi di instaurazione (morale, tecnica, scientifica...), «tutti gli approcci instaurativi sono congeneri dell'arte; il fatto estetico è la saggezza

³ Filippo DOMENICALI, *L'Acte poétique: genèse, problématisation, ontologie*, "Aisthesis", 15, 2, pp. 83-92.

⁴ Étienne SOURIAU, *L'instauration philosophique*, Alcan, Paris 1939, p. 10n.

intrinseca dell'approccio instaurativo».⁵ L'idea che le entità non siano compiute dal principio ma vadano instaurate è tanto centrale che Souriau descrive il proprio lavoro come «una critica della potenza d'instaurare»,⁶ una critica ripetutamente volta alle varie versioni di quella che, facendo il verso a Whitehead, potremmo chiamare *fallacia della compiutezza malposta*: il “sofisma” di «supporre virtualmente fatto e determinato ciò che non è ancora fatto né determinato».⁷ Per cogliere un'entità serve installarsi nel processo che la sta ponendo in essere, nel suo percorso di fuga dal *Bathos* – il termine gnostico che Souriau usa per indicare l'oscurità indifferenziata dell'essere primordiale – in direzione di un'esistenza determinata. A dare solidità e consistenza ai timidi tentativi di evasione dal *Bathos* è proprio l'instaurazione, e il metodo di Souriau consiste nel seguire un'entità in ogni tappa del suo progresso “anaforico” – ossia del suo «accrescimento continuo di realtà»⁸ – e della sua affermazione “tetica”, tenendo traccia delle traiettorie multiformi attraverso le quali il cosmo si popola:

L'ideale sarebbe farsi un'anima cosmogonica e poter seguire allo stesso tempo tutti i cammini che divergono a partire dal centro (dal *Bathos* della pura irrealtà). E come, posti in cima a una piramide quadrangolare, un essere sublime discende al tempo stesso per quattro scalinate divergenti, una su ogni faccia della piramide, così andare per tutti i cammini dell'aseità degli esseri – fino al compimento di ciascun essere, là dove arriva a essere sé stesso in sé stesso.⁹

Abbiamo definito l'onto-estetica di Souriau come un platonismo immanentizzato. Ancora meglio sarebbe parlare, per la sua proposta metafisica matura, di un *neoplatonismo rovesciato*. Per il neoplatonismo, l'essere è un'origine che accetta di corrompersi per dar vita a degli enti finiti. L'Uno, assolutamente semplice e qualificabile solo per via negativa, produce delle ipostasi che via via assemblano il mondo nel quale ci troviamo a vivere. Tutto il contrario per Souriau, secondo il quale l'essere pieno è un fine da raggiungere. Quella dell'essere non è una storia di degradazione o caduta da uno stato di perfezione originaria ma una *quest*, un compito o una missione da portare a termine. L'Uno neoplatonico si trova all'inizio della catena degli esseri; per Souriau, al

⁵ ID., *La couronne d'herbes: esquisse d'une morale sur des bases purement esthétiques*, Union Générale, Paris 1975, p. 16.

⁶ In Gaston BERGER *et alii*, *Empirisme et transcendance*, “Les Études philosophiques”, 6, 1, 1932, p. 17.

⁷ SOURIAU, *L'instauration philosophique*, p. 16.

⁸ *Ivi*, p. 10n.

⁹ *Ivi*, p. 20.

principio sta invece il contrario dell'essere perfetto, la realtà infima del *Bathos* dal quale le entità emergono, un passo dopo l'altro, per raggiungere la piena esistenza, per concretarsi in forme che possono poi essere indagate esteticamente.

A essere rovesciata non è solo la direzione del processo, ma anche l'“*ethos* nostalgico” che pervade il neoplatonismo. Centrale in Souriau è il rifiuto della «conversione plotiniana, che vorrebbe disfare la processione degli esseri, ritornare all'unità indifferenziata, ristabilire, annullando la diversità dei punti di vista, la *res ad omnia parata*».¹⁰ Questo movimento sarebbe non solo “*pénélopéen*”, tendente a disfare di notte quanto è stato instaurato durante il giorno, ma ontologicamente illegittimo. Significherebbe pretendere che tutto sia già detto e fatto sin dal principio e che si tratti solo di volgerci indietro verso l'Uno. Non esiste caso più patente di fallacia della compiutezza malposta: «Ci opponiamo completamente all'idea di una conversione, di un ritorno verso l'uno considerato come conservante o contenente quella realtà conferita solamente dal risultato, dall'instaurazione piena [...]. Soprattutto, ci rifiutiamo di concedere l'essere a ciò che non ha subito la prova della realizzazione, a ciò che non è stato determinato fino al punto della sua lucida perfezione».¹¹ C'è un “pedaggio” che ogni entità deve pagare, sottoponendosi alla prova dell'ontologia, per determinare in quale misura il suo essere sia giunto a compimento. Se il neoplatonismo è caratterizzato come un'epica del ritorno tramite espressioni che rimandano al *nostos* tipico dell'*Odissea*, la cosmologia dell'instaurazione rimanda piuttosto alla dimensione dell'*avventura*, dell'addentrarsi coraggioso in direzione dell'ignoto, che costituisce per Souriau una parte non secondaria della «condizione umana vista attraverso l'arte».¹²

Quello col neoplatonismo non è un dialogo di poco conto: Souriau era in stretto contatto con Émile Bréhier, che negli stessi anni stava traducendo in francese le *Enneadi* e che proprio in occasione della pubblicazione della sesta *Enneade*, sui diversi generi dell'essere, gli commissionerà *I differenti modi di esistenza*, pubblicato nel 1943. Tuttavia, difficilmente il neoplatonismo avrebbe avuto un ruolo così centrale nella sua proposta se non avesse rappresentato anche l'occasione per intercettare la più influente metafisica francese del primo Novecento, quella di Henri Bergson. Il legame del

¹⁰ *Ivi*, p. 15.

¹¹ *Ivi*, p. 21.

¹² Étienne SOURIAU, *La condition humaine vue à travers l'art*, Sorbonne, Paris 1955, cap. 8.

bergsonismo col neoplatonismo è piuttosto esplicito.¹³ Esso emerge nel trattamento della mistica ne *Le due fonti della morale e della religione* (1932), e in modo ancor più evidente ne *L'evoluzione creatrice* (1907): l'*élan* originale che si frammenta nelle genealogie dei viventi è quasi la versione temporalizzata dell'Uno, un Uno che viene fatto coincidere con l'atto puro del *mouvant* anziché identificarsi all'eterno e all'immobile. Ma è soprattutto nei corsi tenuti a cavallo tra Ottocento e Novecento che Bergson arrivava a riconoscere in Plotino il suo maggior predecessore, l'unico filosofo davvero determinante nel suo sviluppo intellettuale insieme ai più vicini Maine de Biran e Ravaisson. Il corso tenuto nel 1898-1899 all'École normale supérieure, in particolare, lascia pochi dubbi sulla radice neoplatonica della cosmologia bergsoniana: all'Uno immobile si sostituisce lo slancio vitale o la durata unica dell'universo, come alla conversione si sostituisce l'intuizione, che, senza volgersi letteralmente indietro, cerca nondimeno una strada per fare ritorno al modo d'essere originale, al di qua della spazializzazione che fa degenerare la durata in parti esterne le une alle altre.¹⁴ Non è un caso che il famoso cono che in *Materia e memoria* (1896) mostra l'estrinsecarsi della durata assolutamente contratta, rappresentata dal vertice, sia riprodotto a lezione (già rovesciato!) per spiegare come l'Uno, quell'immobile "focolaio di luce", emani, dilatandosi, dei raggi, i quali, non avendo il coraggio di lasciare il sole dietro sé, cercano poi di fare ritorno all'origine. Ogni sezione del cono rappresenta un'ipostasi.¹⁵ Lo slancio vitale sarebbe modellato sulla "causalità unilaterale" con la quale l'Uno produce senza uscire da sé: nelle parole di Rocco Ronchi, «il sistema delle *Enneadi* non è, dunque, per Bergson, uno scritto contestualizzato in un'epoca determinata [...] ma è il modo a priori del pensiero».¹⁶

È in quest'ottica che va letto il rovesciamento del neoplatonismo operato da Souriau: rovesciare il neoplatonismo, porre l'essere come un compito da assolvere anziché un'origine da recuperare, significa rovesciare il bergsonismo. È a Bergson che Souriau

¹³ Wayne HANKEY, *Henri-Louis Bergson and Plotinus*, in S. GERSCH (ed.), *Plotinus' Legacy*, Cambridge UP, Cambridge 2019, pp. 233-256.

¹⁴ Henri BERGSON, *Plotino: Corso del 1898-1899 all'École normale supérieure*, a cura di Angela Longo, Textus, L'Aquila 2019.

¹⁵ ID., *Histoire de l'idée de temps*, PUF, Paris 2016; tr. it. Simone Guidi, *Storia dell'idea di tempo*, Mimesis, Milano 2019, p. 301.

¹⁶ Rocco RONCHI, *Prefazione*, in H. BERGSON, *Storia dell'idea di tempo*, Mimesis, Milano 2019, p. 12. Questa lettura neoplatonizzante del bergsonismo è radicalizzata ad esempio in ID., *Bergson: una sintesi*, Marinotti, Milano 2011.

si rivolge criticando i “misticismi impazienti” che sperando di risolvere tutto col “miracolo dell’intuizione” falsano il processo dell’instaurazione. Come ogni rovesciamento, si tratta di un’operazione che conserva un legame essenziale con ciò che viene rovesciato e il cui risultato resterebbe incomprensibile a prescindere da esso.

Il rapporto di Souriau con Bergson ha le caratteristiche del più classico parricidio. Ma quali sono gli aspetti del bergsonismo dai quali Souriau desidera dissociarsi? Certo, la definizione dell’estetica come scienza delle forme è poco conciliabile con una proposta che, come quella bergsoniana, sembra mirare alla liberazione del flusso temporale da ogni inquadramento statico. Ugualmente, non sarebbe esagerato parlare di un razionalismo in Souriau, che cataloga le diverse forme d’esistenza anziché cercare l’inserimento intuitivo nello slancio vitale univoco. Si potrebbe anche menzionare l’opposizione implicita all’idea, veicolata dalla teoria bergsoniana dello «sforzo intellettuale»,¹⁷ che l’instaurazione artistica avvenga per solo merito dell’artista: come vedremo nelle prossime sezioni, per Souriau l’instaurazione artistica comincia piuttosto dagli abbozzi d’esistenza che si presentano all’artista, come spettri che lo tormentano chiedendo di essere instaurati pienamente, di essere portati a “patuità”; si parla di instaurazione anziché di creazione proprio perché l’operazione artistica non avviene nel vuoto o *ex nihilo*, e si arriva a una «reciprocità esistenziale tra l’artista e l’opera».¹⁸ Questi aspetti sembrano però conseguenze di una divergenza che si situa più a fondo, in quello che, con William James, potremmo chiamare il “temperamento filosofico” che informa la proposta speculativa dei due autori. Il tentativo di rovesciare il bergsonismo si lega, in particolare, a due di questi tratti temperamentali che pervadono la cosmologia di Souriau e la destinano all’incompatibilità di principio con quella del maestro.

Il primo tratto è quello che potremmo definire *fragilità ontologica*. La filosofia della durata ininterrotta è caratterizzata dalla robustezza quasi assoluta del flusso temporale, che non conosce soluzione di continuità, esitazioni, inciampi. Proprio per questo motivo essa era andata soggetta a revisioni se non critiche aperte da parte di pensatori

¹⁷ Henri BERGSON, *L’énergie spirituelle*, Alcan, Paris 1919; tr. it. Giuseppe Bianco, *L’energia spirituale*, Cortina, Milano 2008, cap. 6. La terminologia bergsoniana era già criticata in ambito estetico in Étienne SOURIAU, *Pensée vivante et perfection formelle*, PUF, Paris 1952, dove la nozione di forma era chiamata a sostituire proprio quella di schema.

¹⁸ Étienne SOURIAU, *L’ombre de Dieu*, PUF, Paris 1955, p. 256. Si veda Filippo DOMENICALI, *La vie comme œuvre d’art: Sur l’esthétique de l’existence d’Étienne Souriau*, “Nouvelle Revue d’Esthétique”, 19, 1, pp. 23-31, p. 27: «Qui la relazione tradizionale tra il soggetto e l’oggetto della creazione è rovesciata, perché è lo stesso oggetto artistico che domina e impone le proprie leggi sul soggetto».

quali Charles Péguy, Jean Wahl e Gaston Bachelard. Souriau si inserisce nella stessa tendenza:

Senza mettere in causa la filosofia bergsoniana, dobbiamo riconoscere che, in quella melodia continua che rappresenta la nostra durata, la continuità della nostra esistenza non apparirà totale al pensiero che consideri il decorso vissuto. Ci sono momenti nei quali abbiamo l'impressione che qualcosa realmente cominci, e qualcosa finisca, come se esistessero delle fibre di tempo rappresentanti ciascuna un intervallo di quel tempo più o meno organizzato.¹⁹

Lo slancio ininterrotto della durata cade troppo facilmente nella fallacia della compiutezza malposta, prendendo per detto e fatto ciò che è invece tutto da conquistare. Come hanno notato, insistendo sull'anti-bergsonismo di Souriau, Isabelle Stengers e Bruno Latour – responsabili della sua riscoperta negli ultimi anni, e il secondo, in particolare, ultimo esponente della linea di contestazione al bergsonismo lanciata da Péguy – per Souriau «il tempo che passa non salva né conserva granché. Esso fallisce, perde, omette».²⁰ Non si tratta solo di porre il vertice del cono sopra o sotto, ciò che sembra, a livello grafico, la sola vera differenza posta da Bergson tra il proprio schema speculativo e quello plotiniano. Si tratta di insistere sul fatto che *non c'è una direzione unica*. A essere primi, in Souriau, non sono né l'Uno-sostanza né lo slancio-processo, ma i tanti tentativi, multidirezionali e (in un senso che vedremo a breve) multimodali, di trovare un proprio posto nel cosmo. Quello di Souriau è un mondo nel quale i progetti falliscono di continuo, mondo di tartarughe neonate che cercano di raggiungere il mare o delle infinite bozze stracciate perché un romanzo giunga a una forma soddisfacente, nel quale solo una manciata di esseri virtuali ottengono ciò che desiderano, mentre gli altri raccolgono le briciole dei propri sogni o vengono annientati.

In particolare, Souriau insiste, forse più di chiunque altro, sulla fragilità di quelle esistenze che muovono i primi passi fuori dalla voragine del quasi-essere, e che proprio in virtù di tale fragilità chiedono aiuto – all'artista o a chiunque sappia captare il loro SOS – perché gli accidenti che incontrano lungo il percorso non le distruggano prima che abbiano raggiunto una forma d'essere compiuta. È soprattutto il concetto di “sollecitudine” che indica la cura richiesta a chi voglia accompagnare per mano gli abbozzi d'essere nel loro percorso instaurativo: Souriau definisce “esseri sollecitudinari” quelle

¹⁹ ID., *La condition humaine vue à travers l'art*, p. 84.

²⁰ Isabelle STENGERS – Bruno LATOUR, *Le sphinx de l'œuvre*, in E. SOURIAU, *Les différents modes d'existence*, PUF, Paris 2009, pp. 1-75, p. 51.

entità che «sono presenti ed esistono, per noi, con un’esistenza a base di desiderio, di preoccupazione, di paura o di speranza, e perfino di fantasia e di divertimento. Di questi esseri si potrebbe dire che esistono in proporzione all’importanza che hanno per noi – a seconda che ci preoccupiamo di molte cose, oppure che una sola ci sia necessaria».²¹ Se la cosmologia dell’instaurazione ha tale sollecitudine come suo affetto caratteristico, è proprio perché nessuna instaurazione si completa da sé, senza il contributo di qualche essere già instaurato, senza che i processi anaforici si intreccino e che le entità scoprano come sostenersi vicendevolmente nell’essere.²² Non sono i modi o le maniere, che esploreremo nel prossimo capitolo, a sopravvenire su sostanze già formate; è invece tutto il fragile manierismo dell’essere che cerca una propria via verso la solidità che la filosofia ha tradizionalmente dato per scontata e attribuito alla sostanza.²³

Il secondo tratto della cosmologia di Souriau che la rende irriducibile al bergsonismo è il senso di *tragedia* che la pervade. Le entità devono farsi spazio nell’esistenza a gomitate, ritagliandosi un posto tutto per sé, e ciò avviene togliendo spazio ad altre possibili realizzazioni, ad altri virtuali che pure premevano per esistere. Il mondo concreto è caratterizzato da «impossibilità tetiche»,²⁴ regole di mutua limitazione e competizione vitale, a causa delle quali non tutti gli abitanti dell’universo possono raggiungere la pienezza dell’essere. È un dramma che l’estetologo vede rappresentato nel “plurimodismo” del teatro e che fa della sua cosmologia una “strana monadologia” che insiste sull’impossibilità anziché sulla possibilità, sulla tragedia anziché sul migliore dei mondi possibili.²⁵ La tragedia è che non tutte le instaurazioni possono essere portate a

²¹ Étienne SOURIAU, *Les différents modes d’existence*, PUF, Paris 2009; tr. it. Filippo Domenicali, *I differenti modi d’esistenza, e altri testi sull’ontologia dell’arte*, Mimesis, Milano 2016, p. 112.

²² Questa “messa in fragilità” del virtuale ricorda un altro lettore di Bergson, ben più fedele al maestro, Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, 1. La Manière et l’Occasion*, Seuil, Paris 1957; tr. it. Carlo Bonadies, *Il non-so-che e il quasi-niente*, Einaudi, Torino 2011, che pure propone una ontologia manierista piuttosto che sostanzialista, senza però pervenire al coraggio speculativo del quale si mostra capace Souriau.

²³ Per un’elaborazione di questo tema, si veda soprattutto Sjoerd VAN TUINEN, *The Philosophy of Mannerism: From Aesthetics to Modal Metaphysics*, Bloomsbury, London 2022.

²⁴ SOURIAU, *L’instauration philosophique*, p. 334.

²⁵ Claudio D’AURIZIO, *L’‘étrange monadologie’ du plérôme: Remarques sur L’instauration philosophique d’Étienne Souriau*, “Aisthesis”, 15, 2, pp. 71-81. Si veda Étienne SOURIAU, *Les grands problèmes de l’esthétique théâtrale*, CDU, Paris 1955; tr. it. Chiara Cappelletto, *I grandi problemi dell’estetica teatrale*, Mimesis, Milano 2014, p. 25: «Se fare teatro in solitario è impossibile, è perché ci troviamo di fronte a un modo di strutturare il reale che assomiglia molto a quello evocato dal

compimento, e ciò non a causa di qualche incapacità di chi le guida, ma della stessa struttura del mondo, intessuta di relazioni interne e di enti che devono competere per risorse limitate. Le entità emergono dal *Bathos* in uno stato di “anarchia originale”, in un vuoto ontologico nel quale «ogni essere si pone da sé in proporzione al suo diritto intrinseco all’essere».²⁶ Nel momento della loro comparsa, tutte le entità sono “prime” nel senso in cui lo è il cogito cartesiano (o, si potrebbe aggiungere, nel senso in cui lo è la “primità” di Peirce),²⁷ capaci di porsi senza chiedere nulla a nessuno. Ma ogni entità porta con sé delle “esigenze cosmiche”: «A causa della rete relazionale che disegnano, e della maniera nella quale si limitano a vicenda», non tutte le pretese d’esistenza possono essere soddisfatte. La struttura relazionale del cosmo concreto comporta dei sacrifici. La questione filosofica principale diventa così «sapere quanto essere questo cosmo sopporterà prima di spezzarsi».²⁸

Stengers e Latour oppongono giustamente questa tragedia del sacrificio necessario all’ottimismo di Bergson, «filosofo della compenetrabilità, dell’osmosi, critico di tutto ciò che separa e setaccia».²⁹ L’insistenza bergsoniana sull’interfusione e sulla possibilità della compenetrazione dipende dalla natura spirituale della sua durata. È invece una certa sensibilità per la materialità, per la concretezza degli urti e delle collisioni – la “secondità” peirceana – a caratterizzare la cosmologia dell’instaurazione. Il tempo non è la forma della compenetrazione ma è proprio ciò che, caricando gli embrioni virtuali con delle esigenze cosmologiche, obbliga alla selezione: contro «il rischio di un certo lassismo» riscontrato nella durata di Bergson, per Souriau «si tratta di conquistare, non di coincidere».³⁰

grande problema metafisico dell’esistenza degli esseri separati, in cui viene immediatamente alla luce una generale drammaticità dell’Essere, in cui ciascuno si confronta da solo col grande scoglio dell’esistenza, per quanto un cosmo ci sia. Questa realtà pluripersonale è sicuramente uno dei primi elementi di teatralità».

²⁶ ID., *L’instauration philosophique*, p. 402.

²⁷ Sul confronto tra Souriau e Peirce ha insistito Dominique CHATEAU, in particolare in *Étienne Souriau: dialogue de l’ontologie et de l’esthétique*, “Aisthesis”, 15, 2, pp. 5-13.

²⁸ SOURIAU, *L’instauration philosophique*, p. 368. Anche ID., *La couronne d’herbes*, p. 178: «Tutti gli esseri sono composibili solo a condizione di costituire un Cosmo. Ciò non può essere dato in principio, dal momento che abbiamo considerato l’esistenza come ponentesi essa stessa e non come garantita da un Demiurgo che pervada tale Cosmo con un’armonia prestabilita [...]. La concorrenza vitale è l’aspetto manifesto della finitezza delle disponibilità».

²⁹ STENGERS – LATOUR, *Le sphinx de l’œuvre*, p. 16.

³⁰ *Ibid.*

Il movimento del pensiero deve restituire questa tragedia che si compie in ogni momento. Anche la filosofia, per costituirsi in sistema (o in “architettonica”, un termine ricorrente nei testi di Souriau), deve scegliere che cosa condurre alla realizzazione, quali entità restituire in concetto. «La filosofia non può trascurare la multiformità del mondo»: forse niente meglio di questa citazione di Whitehead rende quella che anche per Souriau era la missione della filosofia.³¹ Ma la comprensione totale resta un limite ideale. Nessun sistema può esaurire l'essere, per quanto questa sia la sua vocazione: «Ogni filosofema prende il suo massimo di carico cosmogonico e ontogenico per condurlo alla perfezione e alla realtà lucida»,³² e questo è tutto ciò che può fare. Il vero filosofo, per Souriau, è quello che dà voce a questo senso di selezione ontologica, ingiusta ma inevitabile. La filosofia è uno stile di pensiero intrinsecamente tragico, che non può soddisfare tutte le candidature all'esistenza, ma che allo stesso tempo rifiuta di silenziare la voce degli esclusi: «Un pensiero che ritaglia e realizza il mondo alla sua maniera, senza sentir trasparire le altre maniere, e senza risentire, compiendolo, l'appello verso una mediatizzazione ancor più instaurativa [...] è un pensiero cui mancano questo numero e questa ricchezza».³³

Qui, ancora, l'ottimismo bergsoniano è un obiettivo polemico neanche troppo dissimulato. Il bergsonismo è presentato come l'esempio maggiore di un compimento filosofico che lascia dietro di sé cumuli di macerie, un alone di desolazione filosofica dovuto al rifiuto di farsi carico di una quantità di aspetti del mondo e, ancora, alla finzione della completa determinazione di ciò che accetta – alla fallacia della compiutezza malposta.³⁴ Non è eccedere in severità constatare come il lavoro di Bergson applichi a temi di volta in volta selezionati – i fenomeni psichici, l'opposizione tra realismo e idealismo, la teoria dell'evoluzione biologica e delle società umane – lo stesso schema metafisico, quello di uno slancio originale che si sdoppia in una metà che resta in sé, la durata che può essere colta per via intuitiva, e in una metà che invece arresta il proprio slancio e si esaurisce in materia spazializzata. Indice della potenza speculativa della sua intuizione centrale, questo modo di procedere non può però che omettere le fate che danzano e

³¹ Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Macmillan, New York 1929; tr. it. Maria Regina Brioschi, *Processo e realtà: saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano 2019, p. 1277.

³² SOURIAU, *L'instauration philosophique*, p. 368.

³³ *Ivi*, pp. 396-397.

³⁴ *Ivi*, p. 358.

Cristo inchiodato alla croce – per citare ancora Whitehead su quegli aspetti del mondo così particolari che nessuno schema universale li può includere, ma così rilevanti che la filosofia non può permettersi di trascurarli. Proprio come una critica all’universale “dualismo di tendenze” di Bergson può essere inquadrato il secondo aspetto della metafisica di Souriau sul quale andremo ora a concentrarci.

3. I raggi multicolore dell’esistenza: il pluralismo dei modi di esistenza

«Non si può rimettere in convergenza ciò che essenzialmente diverge. Serve prendere atto della divergenza fondamentale e definitiva delle anafore»,³⁵ cioè dei percorsi instaurativi. Anziché mantenere un genere d’essere privilegiato in direzione del quale tornare a volgersi, Souriau radicalizza la disponibilità a seguire i percorsi instaurativi dei più diversi tipi di entità, pervenendo a una cosmologia intrinsecamente artistica: per ogni entità cui l’ontologo si rivolge, serve che «un certo modo d’esistenza sia stato trovato e utilizzato – come quando un’idea artistica si è decisa, per essere, a farsi romanzo o poema, quadro o statua, cattedrale o sinfonia».³⁶ La fuga dal *Bathos* verso l’essere è anche l’uscita da uno stato a-modale in direzione dell’acquisizione di un modo d’esistenza proprio, di una maniera o una declinazione ontologica forse unica con la quale la nuova entità si appresta ad arricchire il mondo. L’instaurazione è anche affermazione divergente dei modi d’esistenza.

L’idea che l’essere non sia univoco ma si dica in molti modi è vecchia quasi quanto la filosofia, ma nessuno aveva posto la questione in maniera così chiara, né si era spinto lontano nello sviluppo di un sistema – sempre provvisorio, sempre consapevolmente contingente – dell’articolazione modale del mondo come fece Souriau nel 1943, ne *I differenti modi d’esistenza*. Si tratta peraltro del motivo principale della riscoperta di Souriau: grazie al lavoro di Bruno Latour,³⁷ il pluralismo dei modi d’esistenza è da alcuni anni al centro dei dibattiti metafisici, e può essere definito senza esagerazione come la più interessante declinazione assunta dal pluralismo contemporaneo.

Anche questo aspetto della proposta di Souriau sarebbe difficile da comprendere fuori dal dialogo con Bergson. Per il dualista Bergson «vi sono soltanto due modi

³⁵ *Ivi*, p. 338.

³⁶ *Id.*, *I differenti modi d’esistenza*, p. 130.

³⁷ Bruno LATOUR, *Une enquête sur les modes d’existence*, La Découvert, Paris 2012.

d’esistenza: l’esistenza ‘in posizione chiusa’ e l’esistenza ‘in posizione aperta’». ³⁸ Questo dualismo di tendenze entro un monismo della sostanza – secondo la felice formulazione di Gilles Deleuze – si rivelava poco ospitale al tentativo di cogliere tutte le sfumature nelle quali l’essere si dà. ³⁹ Il fatto poi che la durata rappresenti evidentemente il nome principale dell’essere, rispetto al quale l’altra tendenza, che dà luogo alla materia spazializzata, esiste in maniera quasi derivativa, favorisce una lettura univocista più che pluralista della sua posizione. La manifestazione più esplicita del tentativo di Souriau di sottrarre la riflessione sui modi d’esistenza alle maglie del bergsonismo si trova nella riformulazione di un noto passo del testo dedicato da Bergson a una delle sue fonti d’ispirazione, lo spiritualista aristotelico Félix Ravaisson. Da Ravaisson, Bergson dichiara d’aver attinto soprattutto una certa visione del metodo della metafisica, la quale non costituisce una deriva nell’astratto, ma procede attraverso un “metodo d’unificazione” che consiste nel

prendere le mille sfumature di blu, di viola, di verde, di giallo, di rosso, e, facendole attraversare una lente convergente, portarle su uno stesso punto. Allora apparirebbe in tutto il suo splendore la pura luce bianca, quella che, percepita quaggiù nelle sfumature che la disperdono, contiene lassù, nella sua unità indivisa, la diversità indefinita dei raggi multicolore. Allora si rivelerà anche, persino in ogni sfumatura presa isolatamente, ciò su cui l’occhio non si era soffermato in un primo tempo, la luce bianca della quale partecipa, l’illuminazione comune dalla quale trae la sua colorazione propria. [...] L’oggetto della metafisica consiste nel riafferrare nelle esistenze individuali, e nel seguire fino alla fonte da cui emanano, i raggi particolari che, conferendo a ciascuna di esse la sua propria sfumatura, le ricongiungono così alla luce universale. ⁴⁰

Souriau ha evidentemente in testa questo passo quando, nelle prime pagine de *I differenti modi d’esistenza*, scrive che

il mondo intero è molto grande se c’è più di un genere d’esistenza; se è vero che non lo si esaurisce quando si è analizzato tutto quello che c’è secondo uno dei suoi modi; [...] se è vero anche che per concepire l’universo nella sua complessità bisogna non soltanto

³⁸ SOURIAU, *I differenti modi d’esistenza*, p. 65n.

³⁹ Vale però la pena di menzionare il misconosciuto filosofo rumeno J.D. Ghérea, autore nel 1940 di un interessante articolo che tenta di dedurre dal dualismo bergsoniano tutto un sistema di “*nuances existentielles*” che vanno dall’“esistenza-durata” tipica degli oggetti concreti alla “esistenza-idea” che caratterizza le entità astratte, due estremi che producono un’infinita varietà di possibili tonalità esistenziali come il nero e il bianco producono le diverse gradazioni di grigio: J.D. GHÉREA, *Existences*, “Revue de Métaphysique et de Morale”, 47, 4, 1940, pp. 376-385.

⁴⁰ Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Flammarion, Paris 2014, p. 282.

rendere capace il pensiero di tutti i raggi multicolore dell'esistenza, ma anche di una luce nuova, di una luce diafana che li unisce nel chiarore di una sovraesistenza [*surexistence*] che supera questi modi, pur senza sovvertirne la realtà.⁴¹

Il concetto di sovraesistenza, esplorato nell'ultimo capitolo dell'opera, rappresenta un residuo di trascendenza di stampo teologico, cosa che diventa particolarmente evidente ne *L'ombre de Dieu* (1955), l'ultima grande opera di Souriau. Esso rappresenta però il compimento del neoplatonismo rovesciato: allo stato a-modale, all'essere generico che trascende ogni modo particolare, si arriva *alla fine* del processo instaurativo, del quale la sovraesistenza rappresenta il "coronamento". La purezza e la semplicità riguardano l'escatologia più che il mito della creazione. Eviteremo qui di approfondire il tema della sovraesistenza,⁴² se non per notare il leggero scivolamento operato da Souriau nella perifrasi del passo di Bergson. In Bergson, la luce bianca, una volta osservata, può essere ri-scoperta in tutti gli esseri particolari. Essa rappresenta l'origine, al di qua della diffrazione dei diversi raggi. Le lenti che permettono di vedere la luce bianca sono quelle della conversione, le stesse indossate da Plotino. In Souriau, invece, la luce diafana supera sì i modi, si sottrae al pluralismo delle maniere tornando a una forma di univocità dell'essere, ma lo fa *aggiungendosi* alle altre luci. È il compimento dei colori più che la loro origine comune. Lo scarto è insomma sempre lo stesso: la luce bianca di Bergson è un caso di fallacia della compiutezza malposta, mentre Souriau immagina la sovraesistenza come l'esito del processo instaurativo, come un compito da portare a termine.

L'originalità del progetto di Souriau, più che dalla teoria della sovraesistenza, è definita comunque dagli altri modi di esistenza individuati nel libro del 1943, da tutti i «raggi multicolore dell'esistenza». Souriau osserva il mondo luminosamente, come in un prisma. Per questo egli può essere definito, con David Lapoujade, l'«avvocato delle esistenze minori».⁴³ Tutti quei generi d'esistenza, quelle entità sfuggenti e minoritarie che la filosofia tende a lasciare in ombra – le fate danzanti, Cristo inchiodato alla croce – hanno diritto di cittadinanza nel suo sistema. Non basta postulare un essere univoco né un qualsiasi schema dualista per esaurire le maniere nelle quali l'essere è capace di declinarsi. Le maglie delle categorie filosofiche non vanno allargate fino all'eccesso di

⁴¹ SOURIAU, *I differenti modi d'esistenza*, p. 55.

⁴² Per una lettura più positiva del concetto di sovraesistenza, si veda Sjoerd VAN TUINEN, *The Use of Souls: Souriau and Political Spirituality*, "Aisthesis", 15, 2, 2022, 103-113.

⁴³ David LAPOUJADE, *Les existences moindres*, PUF, Paris 2017.

generalità; vanno invece moltiplicate per cogliere, con un occhio quasi da etologo, l'irriducibile particolarità di ciascun genere d'esistenza. Certo, un censimento completo sarebbe un'operazione disperata. Proprio per questo Souriau insiste sull'intrinseca contingenza della sua tassonomia, sull'influenza che il punto di partenza e gli interessi del momento esercitano sul prodotto finale. Nel suo caso, è piuttosto manifesto quale sia il problema che guida lo sviluppo della ricerca: quello dell'"opera da fare", dell'entità che si manifesta all'artista in una forma ancora involuta, bisognosa di trovare espressione compiuta. La filosofia di Souriau non smette mai, in questo senso, d'essere un'estetica. Eppure, le traversie che il lampo d'ispirazione deve compiere per giungere a realizzazione sono tanto varie da diventare occasione di sviluppo per una tassonomia dei modi d'esistenza che va ben oltre il solo campo artistico.

Elenchiamo brevemente, prima di concentrarci sulla parte di quest'architettura modale che più da vicino richiama il confronto con Bergson, i modi d'esistenza inventariati da Souriau:

- Il *fenomeno*, il modo nel quale si manifestano gli enti al culmine della loro patuità, senza riferimento essenziale a un soggetto al quale apparirebbero: è piuttosto spontaneo il paragone con l'empirismo radicale di William James, richiamato dallo stesso Souriau, così come è evidente l'intento polemico nei confronti della fenomenologia, tradizione onnipresente, al pari del bergsonismo, nel contesto nel quale Souriau forma il proprio pensiero;⁴⁴
- La *cosa*, il modo che Souriau definisce anche *réique*, che caratterizza ciò che tende a restare numericamente identico nel corso delle sue differenti apparizioni. Le opere d'arte compiute vengono pensate in tali termini cosali, così come l'identità personale, impermeabile alla variazione dei contesti relazionali, nonché, nella lettura di Stengers e Latour, i "mobili immutabili" scoperti dalle scienze: sarebbe proprio la disponibilità a concedere uno spazio ontologico positivo alle conquiste scientifiche a rendere Souriau «il più esplicitamente e positivamente anti-bergsoniano dei filosofi»;⁴⁵
- Gli *immaginari*, che includono gli esseri di finzione, tutte le entità dipendenti dalla natura intenzionale del pensiero e delle emozioni, nonché le possibilità –

⁴⁴ Si veda Alessandro DONDI, *Una critica poco nota alla fenomenologia: i modi di esistenza di Étienne Souriau tra ontologia ed etica*, "dianoia", 28, 2019, pp. 1-14.

⁴⁵ STENGERS – LATOUR, *Le sphinx de l'œuvre*, p. 12.

queste ultime caratterizzate tramite la distinzione bergsoniana tra “non-impossibilità” e “assoluta possibilità”;

- L'*evento*, il modo – concepito seguendo la lettura degli stoici dell'amico-maestro Bréhier – che descrive la rottura di un bicchiere, il momento che segna l'irreversibilità del decorso temporale, l'irreparabile o l'irrevocabile, corrisponde alla “verbalità del verbo” come il fenomeno corrispondeva alla sostantività dei sostantivi. Tramite l'evento, «un'ontologia sostanzialista è rimpiazzata da un'ontologia di amplificazioni, arricchimenti e intensificazioni»;⁴⁶
- Il *virtuale*.

È su quest'ultimo modo che è necessario soffermarsi. Non solo perché, come scrive Filippo Domenicali, «il virtuale è senza dubbio il modo d'esistenza più interessante della classificazione abbozzata da Souriau. L'instaurazione, secondo tutte le sue forme (artistiche, filosofiche, morali) è concepibile come l'attualizzazione di un virtuale».⁴⁷ Non solo perché è il più ricorrente nell'opera di Souriau, quello che più si presta a concettualizzare l'opera da fare e che era già protagonista di *Avoir une âme*, il libro del 1938 sottotitolato proprio *Essai sur les existences virtuelles* (e che conta già un capitolo dal titolo *Des différents genres d'existence*), nel quale le entità psicologiche, e soprattutto l'alone “intersichico” di esistenze che circondano ogni identità “cosale” già formata, sono considerate come esistenze virtuali ed esaminate tramite una serie di casi-studio letterari. Ma anche perché è il modo più evidentemente debitore al bergsonismo, che proprio del virtuale faceva una categoria filosofica.

Souriau definisce il virtuale come «un'esistenza ritagliata in una stoffa di puro nulla», un «modo d'esistenza particolarmente ricco di una moltitudine di presenze, che in realtà sono assenze», un «intermondo» ai «margini dell'essere».⁴⁸ Il virtuale è un abbozzo d'esistenza che chiede di essere completato, un quasi-nulla e insieme un quasi-essere, che si sottrae al vuoto del *Bathos* aggrappandosi a un lembo di qualcosa che già esiste, che chiede di essere guidato e sostenuto nel suo percorso instaurativo. Cogliamo il virtuale osservando l'arco di pietra che, spezzato o in via di costruzione, delinea virtualmente la sezione mancante. L'attacco alla fallacia della compiutezza

⁴⁶ Didier DEBAISE – Aline WIAME, *Les âmes du monde*, in F. COURTOIS-L'HEUREUX – A. WIAME (eds.), *Étienne Souriau: Une ontologie de l'instauration*, Vrin, Paris 2015, pp. 111-129, p. 111.

⁴⁷ DOMENICALI, *L'acte poétique*, p. 87.

⁴⁸ SOURIAU, *I differenti modi d'esistenza*, pp. 115-116.

malposta, nelle sue varie forme, va letto come una critica dell’“errore categoriale” (per usare l’espressione di Ryle, recentemente ripresa da Latour) che prende come “cose” già compiute e instaurate quelle che sono in realtà entità virtuali da sostenere con sollecitudine.

È piuttosto evidente come Souriau impieghi la terminologia bergsoniana per contestare dall’interno l’ottimismo dello stesso Bergson, che ignora la fragilità di questi esseri, inghiottendoli nel gorgo di una durata che si sostiene da sé e che non ha bisogno di alcuna sollecitudine per dispiegarsi. Quella di Souriau non è certo una filosofia dell’atto puro. Non è neanche, però, una delle tante riedizioni della coppia aristotelica potenza-atto, o del suo più recente avatar possibilità-realtà. Souriau accoglie la distinzione bergsoniana tra il possibile (cui è comunque riservato un modo d’esistenza positivo, incluso nel novero degli enti immaginari) e il virtuale. Il secondo non è un raddoppiamento retrospettivo del reale, ma un’entità a sé che si presenta alle esistenze già instaurate e chiede di essere sostenuta. Ha poco a che fare con la durata solida, ininterrotta e auto-dispiegantesi di Bergson, ma quello che le manca di realtà non va colmato con una semplice “realizzazione” che la trasferirebbe così com’è dal campo del possibile a quello dell’esistente, bensì con una instaurazione governata dalla sollecitudine di una mano che, con tutti gli accidenti del caso, la aiuta a trovare un modo d’esistenza di ben altra consistenza, che fa una melodia del motivetto fischiettato, un dipinto di uno schizzo, che articola una scena sognata nella trama di un romanzo. Se la sollecitudine è l’affetto più presente nel cosmo di Souriau, è perché il virtuale non si attualizza da sé, ma va accompagnato per mano fino al punto in cui diventa capace di reggersi sulle proprie gambe.

La contestazione alla visione logicizzata della possibilità come raddoppiamento sbiadito della realtà e la sua sostituzione col concetto di virtualità furono mosse influentissime nella filosofia francese del tempo. Souriau le diede un ruolo cruciale, pur rimodulandone la portata secondo le proprie intuizioni fondamentali, e si dovrebbe citare anche Gilbert Simondon, interessato quanto lui al pluralismo dei modi d’esistenza, che sempre sulla scia di Bergson sosteneva che «la possibilità logica non è che il riflesso sbiadito della vera virtualità della *physis*». ⁴⁹ Parlando di virtualità, il pensiero non può però che andare a un altro nome, quello di Gilles Deleuze, salvatore del bergsonismo

⁴⁹ Gilbert SIMONDON, *Du mode d’existence des objets techniques*, Flammarion, Paris 1958; tr. it. Antonio Stefano Caridi, *Del modo d’esistenza degli oggetti tecnici*, Orthotes, Napoli 2020, p. 222.

e filosofo cui, per eccellenza, la categoria del virtuale è arrivata a legarsi. Per quanto Deleuze citi Souriau unicamente in *Che cos'è la filosofia?* – mentre il concetto di “creazione” è riservato ai concetti, quello di “instaurazione” spiega come un piano di immanenza filosofico venga posto in essere⁵⁰ – la definizione del virtuale come «un modo d'esistenza assolutamente positivo»⁵¹ ricorda quasi più Souriau che Bergson, ed è difficile pensare che l'insistenza sulla differenza tra possibile e virtuale non abbia risentito dell'influenza del primo. Anche qui, però, a saltare all'occhio sono soprattutto le differenze. In Deleuze, il virtuale costituisce un piano, una dimensione separata dell'essere – proprio quel “piano di immanenza” che ogni filosofo è chiamato a instaurare. Esso si contrappone diametralmente all'attuale, la dimensione nella quale si esaurisce la spinta propulsiva alla differenziazione che caratterizza il virtuale. A parte queste due dimensioni, però, l'ontologia deleuziana non ammette alcuna distinzione tra modi d'esistenza: essa si appella anzi all'ontologia dell'univocità che, da Duns Scoto a Heidegger attraverso Spinoza, ha negato al pluralismo dei modi d'esistenza un pieno valore ontologico. In questo senso, e nonostante le differenze, Deleuze resta un bergsoniano osservante.

In Souriau, invece, il virtuale non costituisce un piano unificato, sia pure il piano che coincide con la forma pura della differenziazione. “Virtuale” è il nome collettivo per una cascata di abbozzi d'essere che si sottraggono difficoltosamente al *Bathos* e che sgomitano per trovare un posto nell'esistente. I virtuali sono dispersi in ogni regione dell'essere, e di regioni, se ascoltiamo Souriau, ce ne sono a non finire: tutta una architettura di modi d'esistenza divergenti che nessuna indagine singola potrebbe esaurire. Anche per Souriau, la virtualità come spinta iniziale all'affermazione della propria esistenza è la categoria che meglio di ogni altra rende conto della natura dell'essere. Ma se Deleuze assorbe tutti gli altri modi d'esistenza nella coppia virtuale-attuale, per Souriau il virtuale funge da innesco per l'ulteriore differenziazione dei modi. Il virtuale non è il nome principale dell'essere, sotto il quale l'univocità torna a domare il pluralismo esistenziale, ma un modo che va elencato tra gli altri, accanto agli altri.

⁵⁰ Leonard LAWLOR, *A Note on the Relation between Étienne Souriau's L'instauration philosophique and Deleuze and Guattari's What is Philosophy?*, “Deleuze Studies”, 5, 3, 2011, pp. 400-406; Aline WIAME, *La dramatisation entre Gilles Deleuze et Souriau*, in D. ADNEN (ed.), *Politiques de la philosophie chez Gilles Deleuze*, Metispresses, Genève 2015.

⁵¹ Gilles DELEUZE, *L'Île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953-1974*, Minuit, Paris 2002; tr. it. Deborah Borca, *L'isola deserta e altri scritti: testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2022, p. 64.

4. Un'indagine sui modi intensivi d'esistenza

Abbiamo attraversato brevemente la tassonomia dei modi d'esistenza abbozzata da Souriau nell'opera del 1943. Tra i tanti aspetti che abbiamo tralasciati, andrebbe menzionato almeno quello cui si riferisce il titolo del secondo capitolo, *Sui modi intensivi d'esistenza*: «Prima di chiedere: ciò esiste, e in che maniera? Bisogna sapere se a questa domanda può essere risposto con un sì o con un no, o se invece si possa anche esistere – un poco, molto, appassionatamente, non del tutto». ⁵² Souriau distingue in quest'ambito i “rigoristi”, che escludono che l'esistenza si dia in gradi – si potrebbe menzionare come esempio l'intera ontologia di stampo analitico – dai filosofi che invece ammettono questa possibilità. È piuttosto sorprendente che Souriau, filosofo dell'instaurazione dei virtuali e dell'opera da fare, rifiuti di approfondire la questione, adottando, all'inizio del libro, un approccio che definisce “ontico”, che considera i diversi modi di esistenza singolarmente, quasi fenomenologicamente – non a caso parla di “riduzione esistenziale” – impedendosi così di trattare una questione che, come la gradazione intensiva dell'esistenza, può essere osservata solo nella comparazione tra tipi d'essere differenti: i modi intensivi «non sono relativi all'ordine dell'*esistenza pura* (in un genere dato), ma a quello dell'*esistenza comparata* [...]». Nel dominio dell'esistenza pura l'istanza eleatica», quella che esclude la gradazione intensiva dell'essere, «è perfettamente valida». ⁵³ La scelta di questa impostazione sarebbe giustificabile se non fosse che l'indagine sull'intensità non viene riaperta neanche quando, nel secondo “ciclo esistenziale” del libro, Souriau passa a un approccio “sinaptico”, che si concentra proprio sul passaggio tra diverse regioni dell'essere e che avrebbe permesso la discussione del pluralismo intensivo dei modi d'esistenza, senza il quale è difficile comprendere come le entità possano passare da un minimo a un “massimo lucido” d'esistenza, l'idea che governa l'intera cosmologia dell'instaurazione.

Se questo è un aspetto rilevante del confronto con Bergson che attraversa l'intera opera di Souriau, è perché proprio a Bergson si deve una delle più serrate critiche all'idea di intensità. Nella sua prima opera, il *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889), Bergson attaccava le spiegazioni psicometriche dei fenomeni mentali in termini di “quantità intensive”, un compromesso mal assortito che avrebbe dovuto preservare la possibilità della gradazione propria alla quantità e allo stesso tempo, come la qualità,

⁵² SOURIAU, *I differenti modi d'esistenza*, p. 61.

⁵³ *Ivi*, pp. 74, 86.

mantenere l'immisurabilità propria dello psichismo. Bergson riassume così la sua critica:

La nozione di intensità si presenta sotto un duplice aspetto, a seconda che si analizzino gli stati di coscienza rappresentativi di una causa esterna, o quelli che bastano a se stessi. Nel primo caso, la percezione dell'intensità consiste in una certa valutazione della grandezza della causa in base a una certa qualità dell'effetto [...]. Nel secondo caso, chiamiamo intensità la molteplicità più o meno considerevole di fatti psichici semplici che prevediamo in seno allo stato fondamentale [...]. L'idea di intensità è dunque situata nel punto di congiunzione di due correnti, una delle quali ci porta dall'esterno l'idea di una grandezza estensiva, mentre l'altra è andata a cercare nelle profondità della coscienza, per condurla alla superficie, l'immagine di una molteplicità interna. Resta ancora da sapere in che cosa consista quest'ultima immagine, se essa si confonda con quella di numero o se se ne differenzi radicalmente.⁵⁴

Nel terzo capitolo del libro, Bergson risolve quest'ultimo dubbio in favore di una resa integralmente qualitativa dei fenomeni psichici e soprattutto della durata.

Souriau trova «da rimpiangere» che la critica bergsoniana delle quantità intensive «lo abbia condotto ad allontanarsi dai problemi dell'esistenza intensiva».⁵⁵ Ancor più da rimpiangere è che lo stesso abbia fatto Souriau, proprio in un libro che in un'indagine sui modi d'esistenza intensivi avrebbe trovato il compimento ideale. A maggior ragione quando abbondano nella sua opera i luoghi che rendono cruciale il passaggio dai barlumi alla «massima lucidità» dell'esistenza: «Se ogni cosa esiste, insomma, alla sua propria maniera, essa non esiste in quel modo che in una certa misura, nella misura in cui la materia dove la si prende, sogno, sensazione, esperienza fisica o esperienza morale, e così di seguito, è conforme a quella maniera d'essere».⁵⁶ È da rimpiangere, insomma, che il teorico dell'opera da fare, massimamente interessato al passaggio dagli abbozzi d'essere alle entità compiute e che ha forgiato strumenti concettuali fatti apposta per pensare la variazione intensiva dell'esistenza, non sia arrivato a sviluppare teoreticamente l'inclusione di tale variazione nel suo pluralismo dei modi d'esistenza.

È a questo punto che conviene menzionare nuovamente il terzo uomo obbligato del confronto Souriau-Bergson. Come Souriau, Deleuze trova «poco convincente» la critica

⁵⁴ Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, Paris, tr. it. Federica Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano 2002, p. 48.

⁵⁵ SOURIAU, *I differenti modi d'esistenza*, p. 65n.

⁵⁶ ID., *Avoir une âme : Essai sur les existences virtuelles*, Les Belles Lettres, Paris 1938, p. 26. Per una lettura di Souriau improntata all'intensità, si veda il bel libro di Noëlie PLE, *Trajectoires intensives : Penser les circonstances du réel avec Étienne Souriau*, Université de Bruxelles, Bruxelles 2021.

bergsoniana dell'intensità.⁵⁷ Ma mentre Souriau si limita a questa constatazione, è proprio Deleuze, il maggior esponente speculativo della tesi dell'univocità dell'essere, a fornire una teoria ontologica dell'intensità. Il punto cieco della critica di Bergson è questo:

Attribuendosi qualità bell'e pronte ed estesi già costituiti ripartisce la differenza in differenze di natura nella qualità e di grado nell'esteso. È giocoforza allora che l'intensità, da questo punto di vista, non appaia se non come un misto impuro, dato che non è più né sensibile né percettibile. Ma così facendo Bergson ha già posto nella qualità tutto ciò che spetta alle quantità intensive: vuole liberare la qualità del movimento che la lega alla contrarietà o alla contraddizione [...] ma non può farlo se non attribuendo alla qualità una profondità che è per l'appunto quella della quantità intensiva.⁵⁸

Insomma, il rifiuto bergsoniano delle quantità intensive è fallace perché prende quantità e qualità come già costituite (la stessa fallacia della compiutezza malposta che Souriau avrebbe dovuto attaccare), mentre si tratta proprio di spiegare *come* quantità e qualità vengano ad essere. Ciò avviene, per Deleuze, tramite l'esplicazione delle differenze intensive che intessono il piano d'immanenza virtuale. La nostra «tendenza a considerare la quantità intensiva come un concetto empirico, e per giunta mal fondato, come una commistione impura di una qualità sensibile e dell'esteso»⁵⁹ dipende dal fatto che le intensità sono sempre “implicate” e tendono a eclissarsi non appena vengono esplicate; secondo Deleuze, tuttavia, l'implicazione è la natura stessa delle differenze virtuali, la cui esplicazione coincide con l'attualizzazione del virtuale, che scinde l'intensità in quantità misurabili e qualità esperibili. Dato che Deleuze considera il virtuale come il nome principale dell'essere, non sarebbe esagerato affermare che solo la differenza intensiva sia vera differenza: «L'espressione 'differenza d'intensità' è tautologica. L'intensità è la forma della differenza in quanto ragione del sensibile. Ogni intensità è differenziale, differenza in sé».⁶⁰

Da ciò l'ultima conseguenza: quella tra modi d'esistenza intensivi è l'unica differenza tra modi d'esistenza ammessa da Deleuze, per il resto strenuo sostenitore dell'univocità

⁵⁷ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968; tr. it. Giuseppe Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997, p. 308. Si veda Tommaso TUPPINI, *Intensità: Estetica dell'immanenza. Nietzsche Heidegger Deleuze*, in R. RONCHI – R. PANATTONI (eds.), *Immanenza: una mappa*, Mimesis, Milano 2020, pp. 199-210.

⁵⁸ DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, pp. 308-309.

⁵⁹ *Ivi*, p. 289.

⁶⁰ *Ivi*, p. 288.

dell'essere. L'essere si dà in scale d'intensità differenti, ma sempre nella stessa veste modale. Combinare una simile teorizzazione dei modi d'esistenza intensivi col pluralismo modale sviluppato da Souriau, incrociare pluralismo intensivo e modale, potrebbe essere la direzione nella quale svilupparne il sistema fino alle ultime conseguenze, e l'uso più produttivo possibile delle sue critiche a Bergson. L'intensità stessa si può dire in molti modi. Io esisto piuttosto robustamente come un'entità fisica, biologica e sociale; esisto anche più intensamente come filosofo o tifoso, ma in maniera quasi evanescente come calciatore o artista. La natura multimodale dell'esistenza rende impossibile misurare l'intensità su un singolo livello. Alla composizione di intensità ed estensione, che nella lettura deleuziana di Spinoza costituisce i modi della sostanza,⁶¹ si potrebbe opporre una composizione plurale di modi d'esistenza e intensità d'esistenza, che permetta di decidere su quale piano o secondo quale modo instaurare la propria esistenza nella maniera più piena.

5. Conclusione

Questo testo ha attraversato i temi principali della filosofia di Étienne Souriau, la cosmologia dell'instaurazione e il pluralismo dei modi d'esistenza, per mostrare come entrambi si sviluppino da un confronto, critico e non sempre esplicito ma imprescindibile, col pensiero di Henri Bergson. Il concetto di instaurazione spiega come delle entità che emergono faticosamente dai recessi dell'essere possano giungere a compimento, in un movimento che è presentato come l'inversione dello schema emanativo neoplatonico, che era stato ripreso dalla filosofia della durata di Bergson. Se esiste qualcosa come una sostanza semplice e autosussistente, essa arriva al termine di un lungo processo, non come un'origine ma come un compito da portare avanti. Da qui le proprietà affettive o temperamentali del pensiero di Souriau: la sua insistenza sulla fragilità di ciò che nasce all'essere, la sollecitudine che ciò ci richiede, e il senso di tragedia alla consapevolezza che ogni instaurazione ne sacrifica altre, che il cosmo non può sopportare l'attualizzazione di tutti i virtuali, che qualcuno verrà lasciato indietro. Questo dispendio ontologico Souriau cerca di minimizzarlo espandendo il dualismo bergsoniano in un pluralismo aperto dei modi d'esistenza, che cerca di fare spazio al maggior numero possibile di enti. Il modo del virtuale, in particolare, mostra sia il tentativo di ereditare dal bergsonismo sia le differenze che Souriau intendeva rivendicare: il virtuale non si

⁶¹ ID., *Sur Spinoza*, Minuit, Paris 2024; tr. it. Claudio D'Aurizio, *Su Spinoza*, Einaudi, Torino 2025.

sostiene da sé, come nella durata indivisa, ma va accudito, gli va prestata tutta la sollecitudine del caso, perché si evolva in un modo d'esistenza più singolare e più compiuto. Ciò segna una differenza significativa anche rispetto al virtuale come inteso da Gilles Deleuze, il maggior erede di Bergson, richiamato anche nell'ultima sezione, a rimediare parzialmente alla mancata integrazione della questione dell'intensità dell'esistenza nel pluralismo di Souriau. La suggestione che combinare il pluralismo esistenziale di Souriau con il pluralismo intensivo sviluppato da Deleuze permetterebbe un rovesciamento ancora più compiuto del bergsonismo, e proprio per questo un più compiuto modo di raccoglierne l'eredità, è quella sulla quale chiudiamo questa esplorazione di Souriau lettore di Bergson.

Riferimenti bibliografici

Gaston BERGER *et alii*, *Empirisme et transcendance*, “Les Études philosophiques”, 6, 1, 1932.

Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, Paris; tr. it. Federica Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano 2002.

Henri BERGSON, *Histoire de l'idée de temps*, PUF, Paris 2016; tr. it. Simone Guidi, *Storia dell'idea di tempo*, Mimesis, Milano 2019.

Henri BERGSON, *L'énergie spirituelle*, Alcan, Paris 1919; tr. it. Giuseppe Bianco, *L'energia spirituale*, Cortina, Milano 2008.

Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Flammarion, Paris 2014.

Henri BERGSON, *Plotino: Corso del 1898-1899 all'École normale supérieure*, a cura di Angela Longo, Textus, L'Aquila 2019.

Dominique CHATEAU, *Étienne Souriau: dialogue de l'ontologie et de l'esthétique*, “Aisthesis”, 15, 2, pp. 5-13.

Claudio D'AURIZIO, *L'«étrange monadologie» du plérôme: Remarques sur L'instauration philosophique d'Étienne Souriau*, “Aisthesis”, 15, 2, pp. 71-81.

- Didier DEBAISE – Aline WIAME, *Les âmes du monde*, in F. COURTOIS-L'HEUREUX – A. WIAME (eds.), *Étienne Souriau: Une ontologie de l'instauration*, Vrin, Paris 2015, pp. 111-129.
- Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968; tr. it. Giuseppe Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997.
- Gilles DELEUZE, *L'Île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953-1974*, Minuit, Paris 2002; tr. it. Deborah Borca, *L'isola deserta e altri scritti: testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2022.
- Gilles DELEUZE, *Sur Spinoza*, Minuit, Paris 2024; tr. it. Claudio D'Aurizio, *Su Spinoza*, Einaudi, Torino 2025.
- Filippo DOMENICALI, *L'Acte poétique: genèse, problématisation, ontologie*, "Aisthesis", 15, 2, pp. 83-92.
- Filippo DOMENICALI, *La vie comme œuvre d'art: Sur l'esthétique de l'existence d'Étienne Souriau*, "Nouvelle Revue d'Esthétique", 19, 1, pp. 23-31.
- Alessandro DONDI, *Una critica poco nota alla fenomenologia: i modi di esistenza di Étienne Souriau tra ontologia ed etica*, "Dianoia", 28, 2019.
- Elio FRANZINI, *L'estetica francese del '900: analisi delle teorie*, Unicopli, Milano 1984.
- J.D. GHEREA, *Existences*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 47, 4, 1940, pp. 376-385.
- Wayne HANKEY, *Henri-Louis Bergson and Plotinus*, in S. GERSCH (ed.), *Plotinus' Legacy*, Cambridge UP, Cambridge 2019, pp. 233-256.
- Vladimir JANKELEVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, I. La Manière et l'Occasion*, Seuil, Paris 1957; tr. it. Carlo Bonadies, *Il non-so-che e il quasi-niente*, Einaudi, Torino 2011.
- David LAPOUJADE, *Les existences moindres*, PUF, Paris 2017.
- Bruno LATOUR, *Une enquête sur les modes d'existence*, La Découvert, Paris 2012.

- Leonard LAWLOR, *A Note on the Relation between Étienne Souriau's L'instauration philosophique and Deleuze and Guattari's What is Philosophy?*, "Deleuze Studies", 5, 3, 2011, pp. 400-406.
- Noelie PLE, *Trajectoires intensives: Penser les circonstances du réel avec Étienne Souriau*, Université de Bruxelles, Bruxelles 2021.
- Rocco RONCHI, *Bergson: una sintesi*, Marinotti, Milano 2011.
- Rocco RONCHI, *Prefazione*, in H. BERGSON, *Storia dell'idea di tempo*, Mimesis, Milano 2019.
- Gilbert SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Flammarion, Paris 1958; tr. it. Antonio Stefano Caridi, *Del modo d'esistenza degli oggetti tecnici*, Orthotes, Napoli 2020.
- Étienne SOURIAU, *Avoir une âme: Essai sur les existences virtuelles*, Les Belles Lettres, Paris 1938.
- Étienne SOURIAU, *L'avenir de l'esthétique*, PUF, Paris 1929.
- Étienne SOURIAU, *L'instauration philosophique*, Alcan, Paris 1939.
- Étienne SOURIAU, *L'ombre de Dieu*, PUF, Paris 1955.
- Étienne SOURIAU, *La condition humaine vue à travers l'art*, Sorbonne, Paris 1955.
- Étienne SOURIAU, *La couronne d'herbes: esquisse d'une morale sur des bases purement esthétiques*, Union Générale, Paris 1975.
- Étienne SOURIAU, *Les différents modes d'existence*, PUF, Paris 2009; tr. it. Filippo Domenicali, *I differenti modi d'esistenza, e altri testi sull'ontologia dell'arte*, Mimesis, Milano 2016.
- Étienne SOURIAU, *Les grands problèmes de l'esthétique théâtrale*, CDU, Paris 1955; tr. it. Chiara Cappelletto, *I grandi problemi dell'estetica teatrale*, Mimesis, Milano 2014.
- Étienne SOURIAU, *Pensée vivante et perfection formelle*, PUF, Paris 1952.

Isabelle STENGERS – Bruno LATOUR, *Le sphinx de l'œuvre*, in E. SOURIAU, *Les différents modes d'existence*, PUF, Paris 2009, pp. 1-75, p. 51.

Tommaso TUPPINI, *Intensità: Estetica dell'immanenza. Nietzsche Heidegger Deleuze*, in R. RONCHI – R. PANATTONI (eds.), *Immanenza: una mappa*, Mimesis, Milano 2020, pp. 199-210.

Sjoerd VAN TUINEN, *The Philosophy of Mannerism: From Aesthetics to Modal Metaphysics*, Bloomsbury, London 2022.

Sjoerd VAN TUINEN, *The Use of Souls: Souriau and Political Spirituality*, "Aisthesis" 15, 2, 2022, pp. 103-113.

Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Macmillan, New York 1929; tr. it. Maria Regina Brioschi, *Processo e realtà: saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano 2019.

Aline WIAME, *La dramatisation entre Gilles Deleuze et Souriau*, in D. ADNEN (ed.), *Politiques de la philosophie chez Gilles Deleuze*, Metispresses, Genève 2015.

UNA PARADOSSALE COINCIDENZA

Interrogando il Bergson di *Matière et mémoire*

Giuseppina SGUEGLIA e Marco Valerio DI SCHIENA

(Società Filosofica Italiana)

Abstract: If Maimon's notion of "differential", meant as the distance between an only problematic chain of – apriori as well as ex-post – concepts and an infinite intellect, identifies mere analyticity as an impossible philosophical major threat, obscuring even the foundations for the only possible metaphysics of pure reason, continuity on the other hand, seen at play by Maimon himself as one indefinitely approaches an impossible "analytical whole", is by Bergson formulated in an entirely new and different fashion than the usual, whereby sheer "subjective" attitudes, now retrieved or in fact brought to light by memory seen as a punctual phenomenon, owe to the phenomenon (or set of phenomena) known as matter, in turn seen as a set of "images", or set of representations that arise at the crossroads between what Bergson envisages as only artificially separated entities, namely understanding and sensitivity, as it is also in plain sight as one reads authors from the Marburg Neo-Kantian School, and quite especially such thinkers as Natorp and Cohen.

Keywords: differential, matter, continuity, image, memory.

1. La problematica generale dello scritto bergsoniano

La concezione bergsoniana di materia come insieme delle immagini e la conseguente sovrapposizione su quello del campo della memoria¹ nel noto lavoro del 1905, che portarono il filosofo francese a postulare, in fortunata ed ampiamente documentata coincidenza con W. James, che aveva teorizzato per parte propria un'"esperienza pura", il concetto di "immagine in sé", rappresenta un prezioso strumento, ancorché non esente da critiche, per districarsi tra le indicibilità che dividono esternalismo e internalismo. Tale coincidenza ha da fare con la singolare intuizione della vibrazione della mente in emergente contiguità² – ci permettiamo questo piccolo paradosso – rispetto all'ambiente circostante. Quale ambiente? Quello in cui si è/si agisce.³ Quello

¹ Cfr. *Appendice testuale*, Nota 1, riportata in chiusura dell'articolo.

² Cfr. *Appendice testuale*, Nota 2.

³ Cfr. *Appendice testuale*, Nota 3.

– ci pare anche questa una penetrante intuizione di Bergson, tale cioè da poter costituire una seria sfida ad altri orientamenti filosofici – che si dà, che è (*qui*). E che è presente. Il solo presente. È il darsi stesso non tanto dell'esperienza – della quale poco o punto si fa parola nelle riflessioni bergsoniane, bensì dell'essente⁴ – se si vuole, allora, è appunto il darsi – non tanto o non già qui ed ora, bensì in aoristica (paradossale) trascendentalità –, di ogni esperibile, laddove l'*extensio* cartesiana diviene, appunto, non tanto la causa quanto l'effetto di una vibrazione che produrrebbe la quantità piuttosto intensiva che l'estensiva,⁵ e appunto tale, allora, in mirabile coincidenza col complessivo disegno kantiano,⁶ da dar luogo alla configurazione, all'immagine, come unico *prius*

⁴ «Se demander si l'univers existe dans notre pensée seulement ou en dehors d'elle, c'est donc énoncer le problème en termes insolubles, à supposer qu'ils soient intelligibles ; c'est se condamner à une discussion stérile, où les termes pensée, existence, univers, seront nécessairement pris de part et d'autre dans des sens tout différents» (Henri BERGSON, *Matière et mémoire*, 1905, tr. it. A. Pessina, *Materia e memoria*, Gius. Laterza & Figli, Roma-Bari 1996, p. 30). A ben vedere, insomma, «la posta in gioco è l'assoluto nel senso più proprio del termine, quanto è as-solto dal suo riferimento preliminare al soggetto-supporto della manifestazione, quanto vige fuori, prima o a lato della coscienza-intenzionalità in uno stato di irrelatezza che, dobbiamo dirlo, ha per nome reale. L'assoluto in questione è perciò il Grande Fuori al quale non abbiamo mai accesso» (Rocco RONCHI, *Prefazione*, in Henri BERGSON, *Introduction à la métaphysique* in *Revue de métaphysique et de morale*, 1903, tr. it. D. Giordano, *Introduzione alla metafisica*, a cura e con Prefazione di R. Ronchi, Orthotes, Napoli 2012, p. 11), purché si tenga presente che «per lui la metafisica come scienza positiva deve essere, come la scienza e proprio perché scienza positiva, una impresa collettiva, fatta di errori e di rettifiche, di ipotesi falsificabili e rivedibili, oppure non sarebbe stata. Come Samuel Beckett, anche Bergson ritiene, insomma, che il dovere del filosofo speculativo sia solo quello di "fallire meglio"» (*ibid.*), protesi verso e dentro quell'immagine che è la cifra, il sistema di notazione specifico, di una metafisica della durata creatrice (cfr. *ibid.*). D'altronde, «il reale si fa percepibile solo nel sintomo in cui si fa sensibile dissimulandosi.» (BERGSON, *Matière et mémoire*, p. 12) «Bergson stabilisce, quindi, un rapporto di implicazione necessaria tra i due infiniti differenti per natura. Il reale, l'assoluto, è, scrive, infinito, nella misura in cui "si presta nel medesimo tempo a un apprendimento indivisibile e a una enumerazione inesauribile». Lo può fare perché, procedendo ancora una volta in senso premoderno, Bergson riabilita il cosiddetto principio di pienezza e di continuità della metafisica degli antichi, vale a dire l'ipotesi di una sostanza che è interamente "atto in atto" e il cui essere si risolve nella comunicazione illimitata di sé (Gentile avrebbe detto nella sua "attuosità")» (*ivi*, p.13).

⁵ Cfr. *Appendice testuale*, Nota 5.

⁶ La premessa non esplicitata in questo lavoro, ma evidente nella *Introduction à la métaphysique* (del 1903), è che «non solo contro Kant e contro i neokantiani suoi contemporanei, ma anche contro tutto uno Zeitgeist in gestazione, rivendica orgogliosamente la necessità della metafisica, facendo anzi della sua fondazione "come scienza positiva" la condizione stessa per la sopravvivenza della pratica filosofica» (RONCHI, *Prefazione*, p. 11). Il rischio corso da Bergson, al di là delle pur fondate accuse di ingenuità stante la paradossale messa in parentesi della finitudine abitata dal *Dasein* proprio nella

pre-categoriale e pre-schematico. Prima, cioè, dello schema della cosalità. La cosalità pretende e rivendica – antica *crux* kantiana – una sua differenziabilità. C'è allora il *prius* del confine, di quel *limes* che è il darsi delle cose, stante anche la circolarità kantiana tra la forma pura spazio e l'unico sicuro ancoraggio della forma-pura tempo nello scorrere e nel darsi, in ciclica continuità e continua reciproca presupposizione con quella, del mondo esterno. Ovvero della realtà esterna. Kant oblitera la sesta delle *Meditationes de prima philosophia* proprio perché, ove non lo facesse, la forma pura tempo non potrebbe avere diversamente la consistenza che consente il passaggio *du-bito-cogito-sum*. Se non c'è il passaggio, ogni confine è eroso. L'io fratto della psicosi si sostituisce allora tosto all'appercezione trascendentale/io-funzione kantiano, o all'io del dipolo cartesiano, che ha in Dio il garante di quell'evidenza che a sua volta garantisce la legittimità delle idee chiare e distinte, tra le quali si colloca per il filosofo formatosi a *La Flèche*, quella di Dio. Le due forme kantiane sono allora circolari e si presuppongono reciprocamente. Ma allora l'immagine non può ridursi alla forma-tempo. Deve quindi, non potendo ridursi alla forma-spazio per via della sua imprescindibile continuità durante – ossia continuità/durata –, sussistere necessariamente per sé? L'immagine dovrebbe allora forse rimandare a qualche – peraltro estremamente problematico già nel suo porsi – *Ding-an-Sich* cui rinunciare subito dopo? La spinoziana soluzione bergsoniana consiste allora nel presupporre – se si crede in anticipazione della *String Theory* – una continuità vibrante, un caos, che ha per epifenomeno l'“ordine” istituito dalla coscienza che raccorda la propria esperienza sotto forma di immagine. Tutto questo è l'immagine in sé. La deriva possibile è quella di un non dichiarato quanto ingenuo idealismo.⁷ E perché, poi, la materia? Perché, al di là delle tradizionali

forma dell'autotrascendenza, è notevole allorché, «se si rileggono le righe iniziali della Introduzione appare chiaramente quale sia la posta in gioco del saggio. Ci sono, scrive Bergson, due modi di conoscere una cosa. C'è una conoscenza relativa che si fa “dall'esterno” per concetti e per simboli e c'è una conoscenza assoluta che si fa “dall'interno” per intuizione» (RONCHI, *Prefazione*, p. 10).

⁷ Circa, inoltre, l'accusa d'idealismo che ben gli si potrebbe muovere è lo stesso Bergson piuttosto esplicito: «Que toute réalité ait une parenté, une analogie, un rapport enfin avec la conscience, c'est ce que nous concédions à l'idéalisme par cela même que nous appelions les choses des “images”. Aucune doctrine philosophique, pourvu qu'elle s'entende avec elle-même, ne peut d'ailleurs échapper à cette conclusion» (BERGSON, *Matière et mémoire*, p. 110). Ed è inoltre noto che «L'opera di Bergson è avvicinata a partire dal problema della libertà e assimilata alla corrente francese antideterminista di Renouvier, Lachelier e Boutroux, stabilendo una sorta di canone di riferimento per i primi saggi critici successivi e persino per i volantini promozionali della casa editrice delle opere di Bergson

distinzioni aristotelico-scolastiche, la materia non è pura potenzialità – le vibrazioni sono pienamente *enérgeia* – né ha, proprio perciò, senso alcuno la distinzione tra materia *tout court*, la pura *dýnamis* aristotelica, e la *materia signata* dell'Aquinate. La *materia signata* non ha più costruito in noi che nella mente di un delfino, se questo, attraverso una formidabile commistione di moduli visuali e tattili-uditivi dovuti all'ecolocazione, raccorda la propria esperienza anche con l'ausilio del lobo limbico. Non ha più consistenza della materia-immagine bergsoniana stante il fallimento dei paradigmi osservativi della fisica newtoniana, incapaci di consentire la costruzione degli odierni *software* per telescopi spaziali, in grado di cogliere la complessa rete di interazioni tra corpi celesti tutt'affatto esterne alle ristrette bande visibili e udibili. Pur sempre materia, per l'appunto. Materia della quale metaforicamente – e neppure solo metaforicamente – possiamo fabbricarci un'immagine. Materia non vista. Non perciò riducibile ad immagini. E pur tuttavia oggetto di rappresentazione quanto meno algebrico-simbolica. Dunque, allora, in termini bergsoniani, pur sempre *immagine*, che ora, e in forme sempre cangianti, *fa* la nostra immagine del mondo.

2. Le suggestioni offerte da *Matière et mémoire*

La scuola neokantiana di Marburgo ci sembra suggerire in un primo approccio tematico una lettura del differenziale, della continuità spazio-temporale con conseguente crisi, in una dimensione che “pur vagamente” si possa designare come trascendentale *a priori*, tra il dato empirico e il concetto, fusione fondamentale anche nella lettura bergsoniana dello spazio e del fenomeno percettivo, e, di rimando, relativamente all'inaggrabile discorsività e ricorrente (ri)semantizzazione dell'intuizione *lato sensu* e della riflessività del e nel giudizio. Inoltre, un'ontologia dei concetti, finalizzata ad un “realismo” logico-semantico bergsonianamente inteso come aderenza al complesso delle immagini (materia) – o se si crede come vedere-noetico natorpiano –, sottolinea una volta di più l'importanza di una problematica visione ipotetico-partecipativa delle

in tedesco, la jense Diederichs, dove Bergson viene presentato accanto a Boutroux sotto la comune denominazione “neoidealismo francese” (Caterina ZANFI, *Bergson e la filosofia tedesca. 1907-1932*, Quodlibet Studio, Macerata 2013, p. 25). D'altronde «L'alternativa alla rifondazione della metafisica tramite l'intuizione è, per Bergson, il relativismo, vale a dire la non filosofia. Il secolo ventesimo, almeno nelle sue tendenze teoretiche essenziali – fenomenologia, analitica esistenziale, ermeneutica, decostruzionismo – sarebbe stato perciò giudicato da Bergson irrimediabilmente non-filosofico» (RONCHI, *Prefazione*, p. 8).

idee, nella eventuale considerazione del piano in un certo modo ontologico-fenomenologico, bergsoniano. Si tratta di configurare una prospettiva di lettura di una logica dell'essere nella connessione tra dati empirici molteplici e indeterminati, e dell'unità determinata dell'intelletto. I fondamenti logico-gnoseologici della matematica natorpiana dello spazio si incontrano con la prospettiva degli aspetti gnoseologico-epistemologici di Cohen nella formulazione del rapporto tra grandezza estensiva e grandezza intensiva. Al valore della coscienza come l'unità originaria corrisponde il valore delle grandezze in quanto tali a partire dal presupposto dell'inaggirabile logicizzazione della realtà, stante la fisicizzazione – inaggirabilmente calcolante⁸ – dei corpi reali, resi *per tanto* fisici a mezzo della matematizzazione, ovvero sul presupposto di un *prius* estensivo che in Bergson trova ben presto una radicalizzazione a senso unico intensivo. La realizzazione del dato nella sua formalizzazione categoriale mette dunque inesorabilmente in questione l'oggettivismo positivista in certo modo presupponendo e quindi tematizzando l'asintoticità del pensiero rispetto a ogni realtà e datità empirica od evidenza fenomenologica. O meglio: tale evidenza fenomenologica è nel suo sorgere molto meno coscientializzata, stando al Bergson di *Materia e memoria*, che non sia semplicemente emergente dalle vibrazioni – l'espressione è dello stesso Bergson – di un tutto che è materia-immagine. In realtà si trova – e perciò vedasi *infra* – che la memoria non ha per l'autore di *Matière et mémoire* alcuna localizzazione esatta nell'encefalo. Ritroviamo in *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* natorpiani,⁹ e nella coheniana *Logik der reinen Erkenntnis*,¹⁰ l'idea di una grandezza intensiva dell'unità dell'oggetto, che il pensiero deve poter strutturare ed analizzare, anche nella problematizzazione dell'intuizione e dell'unità del reale, proprio attraverso una caratterizzazione sintetica che prevede stratificazioni di modalizzazioni, tra necessità e

⁸ Cfr. *Appendice testuale*, Nota 8.

⁹ Nell'estratto dalla prima opera citata e riportato *Appendice testuale*, Nota 9 Natorp chiarisce che persino Cantor, con la sua formulazione delle cardinalità degli \aleph , fida in una concezione continua e non misurabile delle infinite e dei differenziali, talché sia possibile, per esempio il mantenimento sintetico dei rapporti pur nell'impossibilità di misurare, oppure concepire un avvicinamento asintotico alla curva approssimante pur senza coincidenza, anzi proprio *perché* questa non può darsi.

¹⁰ Nel brano riportato in *Appendice testuale*, Nota 10, Cohen sostiene che Leibniz avrebbe definito la propria Forza-Sostanza in primo luogo in contrapposizione all'estensione; pertanto egli avrebbe pensato alla grandezza intensiva primariamente come inestensiva, dal momento che l'*extensio* sarebbe l'Abisso. Ma questa negazione costituirebbe soltanto un primo stadio; il secondo, positivo, porterebbe ad evidenza l'origine e il primo inizio della forza e il suo accrescersi a ciò commisurato.

realtà contingenti, nel pensiero di Bergson tra il primo e il quarto capitolo dell'opera succitata.

Entriamo nel dettaglio testuale del quarto capitolo, con l'attenzione alla proposizione dello spazio in quanto divisibilità indefinita,¹¹ che si rende disponibile a una caratterizzazione di un'«immobile continuità della materia», nel processo di *solidification du réel*¹² e attraverso la prospettiva di una *déduction qualitative*¹³ di quello che comunque sembra essere un mancato rapporto tra «estensione e qualità» e come tra «coscienza e materia». Questo punto problematico si presenta in apertura come trattazione interrogante di spazio e tempo, da intendersi di quelle che erano state per Kant le due forme pure *a priori* della sensibilità (questione ben chiara ai neokantiani da Cohen a Cramer), per poi analizzare i risultati inadeguati dell'idealismo berkeleyano, dove «il problema dell'identità non si risolve più nella riconduzione dell'essere (come essere-in-sé) nell'essere percepito (nell'esser-per sé della percezione¹⁴ e del pensiero)». ¹⁵ Un'identità elementare tra un dentro e un fuori, tra un interno e un esterno¹⁶ che in quanto «esclusione del continuo» e dell'infinito, ha permesso che si potesse affrontare il problema di una «postulazione onto-logica» della «*aóristos dyàs*», o diade indefinita, di un'operazione dieretica che nel *Timeo* platonico è ricorsiva, si contrappone invece a quelle che Korzybski, «che contrappone a quel che egli chiama principio di *e*identità o identità elementare la logica del continuo, della funzione in senso matematico e dello stato colloidale»¹⁷ e che Paci sapeva partire dalla considerazione dell'analisi *dell'esse est percipi* di Berkeley, Bergson e James, in Whitehead nella direzione dell'individuazione di un *continuum* spazio-temporale, che rende, in quanto sfondo, gli oggetti tali quali sono nel loro esistere. Dalle simmetrie spazio-temporali alle simmetrie logiche e alle immagini di Hertz il passo è breve e solo accennato quando «conscience et matière, âme et corps

¹¹ «Nous devons par conséquent tendre au-dessous de la continuité des qualités sensibles, qui est l'étendue concrète, un filet aux mailles indéfiniment déformables et indéfiniment décroissantes : ce substrat simplement conçu, ce schème tout idéal de la divisibilité arbitraire et indéfinie, est l'espace homogène» (BERGSON, *Matière et mémoire*, p. 102).

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, p. 103.

¹⁴ Cfr. *Appendice testuale*, Nota 14.

¹⁵ Enzo MELANDRI *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, a cura e con un saggio di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2023, p. 100.

¹⁶ Circa poi la connessione tra l'organico e lo spirituale, con particolare riferimento alla capacità di ricordare, Bergson è netto: cfr. *Appendice testuale*, Nota 16.

¹⁷ MELANDRI, *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, p. 138.

entraient ainsi en contact dans la perception». ¹⁸ Però «en approfondissant ce double postulat, on y découvre, en ce qui concerne la matière, une confusion de l'étendue concrète et indivisible avec l'espace divisible qui la sous-tend, comme aussi, en ce qui concerne l'esprit, l'idée illusoire qu'il n'y a pas de degrés, pas de transition possible, entre l'étendu et l'inétendu». ¹⁹

Il tentativo deleuziano di un trascendentalismo dell'empirico sembra offrire una soluzione in prospettiva di un recupero doxastico del senso comune e di una metafisica dell'oggettività destituita di fondamento per concepire il valore delle differenze reali tra ordini di fenomeni *à la* Boutroux.

Il tema della 'genesi ideale della materia' dal terzo capitolo di *Evoluzione creatrice* fino al quarto di *Materia e Memoria*²⁰ si sostanzia del concetto fichtiano della "vita attuale nel pensare e nel potere di pensare". Ritroviamo argomentazioni simili nel nostro testo di riferimento. Quanto alla corporeità, Bergson è d'altronde molto chiaro nel trarre da essa un primo fondamentale orizzonte di senso.²¹ E circa le percezioni, egli pone altrettanta cura nell'evitare indebite sovrapposizioni concettuali mantenendo una cesura²² tra l'organico e lo spirituale che per la prima volta, tuttavia, non assume i connotati del rigido dualismo cartesiano.²³ Infatti, la ricerca di una deduzione della conoscenza necessariamente si confronta con il tema della realtà, delle humane "percezioni reali e possibili", come "atti di coscienza ed esperienza" fino all'ipotesi che "l'identità non è né soggetto né oggetto" nel corso bergsoniano del 1898 sulla *Destinazione dell'uomo di Fichte*. Inoltre, le affermazioni che riguardano la potenza dell'intuizione come "infinita nell'estensione" permettono di esplicitare il processo in base al quale "il pensiero crea la materia sensibile" e in questo senso: "io vedo lo spazio perché la mia stessa visione è spazio". Nell'esplicitazione delle *Tatsachen* si compie "l'atto dell'intelligenza che esteriorizza" dividendo con l'intervento dell'intuizione le sensazioni nello spazio.²⁴

¹⁸ BERGSON, *Matière et mémoire*, p. 105.

¹⁹ *Ivi*, pp. 105-6.

²⁰ «Nel capitolo terzo della *Evoluzione creatrice* Bergson mostrerà come intelligenza e materia si generino simultaneamente in seno alla vita dell'assoluto» (RONCHI, *Prefazione*, p. 15).

²¹ Cfr. *Appendice testuale*, Nota 21.

²² Cfr. *Appendice testuale*, Nota 22.

²³ Cfr. *Appendice testuale*, Nota 23.

²⁴ Cfr. *Appendice testuale*, Nota 24.

A tal proposito illuminanti sono anche pagine significative di *Matière et mémoire*.²⁵

3. Spazio fisico e oggetto come esplicitazione delle idee regolative

Nella interpretazione del differenziale ci siamo soffermati sull'ipotesi, confermata dalla scuola neokantiana di Marburgo, e anche dalla lettura cassireriana, per cui: «il differenziale si pone nei confronti della grandezza [...] come una operazione metodica nei confronti del suo risultato», in pieno accordo con l'intervento maimoniano, di “riduzione del particolare ad universale”, e in piena sintonia con la caratterizzazione ‘genetica’ degli oggetti reali nella loro datità da parte delle idee della ragione. Il concetto di differenziale in Maimon è un'idea-presupposto dell'intelletto, in quanto: se le categorie valgono per gli oggetti dell'esperienza (*Gegenstände*) in riferimento a un “esser dato”, è d'altronde feconda la nozione leibniziana di ‘continuo’: “la relazione tra un differenziale²⁶ e il suo integrale” si struttura in base a una legge per cui “l'integrale²⁷ designa la grandezza in quanto generata in uno sviluppo continuo a partire da un fondamento legale,²⁸ perciò si pone come grandezza data, in modo non sostanziale bensì relazionale. Una variabile rappresenta qualcosa che “deve essere inferito”, in quanto “realtà infinitesimale” come sosteneva Cohen nella sua *Teoria kantiana dell'esperienza*.

²⁵ Cfr. *Appendice testuale*, Nota 25.

²⁶ Cfr. *Appendice testuale*, Nota 26.

²⁷ Cfr. *Appendice testuale*, Nota 27. A proposito scrive Cassirer: «Das Verhältnis des Elements zu dem Gebilde, das aus seiner Kontinuation entsteht, ist, wie man hier erkennt, in wissenschaftlicher Allgemeinheit durch die Beziehung eines Differentials auf sein Integral dargestellt» (Cfr. Ernst CASSIRER, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1962, p. 170, tr.it De Toni: «Il rapporto tra l'elemento e il costruito che nasce dalla sua continuazione è rappresentato, come qui si vede, in generalità scientifica dalla *relazione tra un differenziale e il suo integrale*», p. 125. Per un'interessante suggestione al riguardo, con riferimento a Bergson, rimandiamo invece a RONCHI, *Prefazione*, p.18: «Le matematiche – hanno scritto Longo e Bailly – sono un universo in espansione con delle nuove categorie di oggetti e di trasformazioni che si aggiungono continuamente. Anch'esse hanno un presupposto teologico, ma non è più la sovrumana intelligenza del demone di Laplace, bensì quello naturalizzato di Bergson, un dio-élan che coincide con un tutto aperto, con un tutto che si fa e che non cessa di costituirsi. Sostituendo il farsi al fatto, l'analisi infinitesimale ha dato così una grande lezione alla metafisica a venire. Evidentemente questa dovrà trasferire al piano qualitativo ciò che la matematica fa con le grandezze – Bergson parla, infatti, di “integrazione qualitativa” – ma il metodo dell'intuizione, grazie a questo riferimento alla matematica, è finalmente emerso in tutta la sua portata».

²⁸ Ernst CASSIRER, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1962; tr. it. G. A. De Toni, *Cartesio e Leibniz, Laterza*, Roma-Bari 1986.

Ma se consideriamo che lo spazio e il tempo non sono “metodi di oggettivazione”, nella direzione di un ulteriore superamento dello spazio fisico cassireriano ci troviamo sulla linea Bachelard²⁹-Riemann-Reichenbach (*Filosofia dello spazio-tempo*, 1938 e *Kant und die Naturwissenschaft*, 1933) e quindi in quella che qui si ipotizza essere la direzione intrapresa da Bergson.

Su questa linea interpretativa nell’analisi del quarto capitolo la tematizzazione del differenziale ci permette di superare l’*Estetica* kantiana e di utilizzare le categorie intellettuali in funzione di un recupero dell’originarietà pre-categoriale del fenomeno conoscitivo e allora appare evidente la semantizzazione della datità attraverso lo schematismo e la funzione logico-trascendentale di spazio e tempo e delle idee regolative, come hanno suggerito le interpretazioni del trascendentale in Maimon e le funzioni matematico-epistemologiche nei primi neokantiani, e poi con l’indagine serrata del *continuum* leibniziano da Cramer a Honigswald.³⁰

Ma nella parte conclusiva del quarto capitolo: «l’ipotesi di una coscienza con delle sensazioni inestensive è posta di fronte ad una molteplicità estesa»³¹ riprende l’insieme delle riflessioni su anima e corpo. Sicuramente meritevole di analisi serrata, al riguardo, è il primo capitolo della stessa opera, dove si discute di una sorta di materialismo corporeo e senso-motorio di “immagini indifferenti” alla materia esterna, per cui «la percezione dispone dello spazio nella esatta proporzione con cui l’azione dispone del tempo».³² In questa prospettiva ci sembra di poter ipotizzare un percorso che da Reichenbach (dalla precomprensione di spazio corporeo alla visualizzazione di un tempo coscienziale) ci permetta di allontanarci dal presupposto kantiano dell’*a priori*

²⁹ Gaspare POLIZZI, *La filosofia di Gaston Bachelard. Tempi, spazi, elementi*, ETS, Pisa 2015, pp. 79-80, n. 54. La concezione della temporalità in quanto pluralismo generalizzato, e qui discussa puntualmente, deriva esplicitamente e dichiaratamente dal Bergson di *Matière et Mémoire*. Gilles Deleuze, nel proprio *Le Bergsonisme*, dichiara che Bergson sarebbe più vicino alla riemanniana molteplicità continua, mentre Polizzi, discutendone, avvicina la concezione bergsoniana anche, benché non esclusivamente, alla discretezza bachelardiana. Noi non intendiamo prendere posizione in materia, pur tuttavia osserviamo che la molteplicità dei ritmi, richiamata da Deleuze in relazione a Bergson, non può almeno in senso schiettamente rappresentativo non richiamare una puntualità ineliminabile quando, appunto, del continuo non si intenda fornire trattazione fisico-matematica, bensì resa intuitivo-fenomenologica.

³⁰ Cfr. AA. VV., *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Atti del convegno internazionale de L’Aquila 29-31.3.2001, “Discipline Filosofiche”, 2002, pp. 63-90.

³¹ BERGSON, *Materia e memoria*, pp. 84 ss.

³² *Ivi*, p. 25.

(comunque presente) e consenta di pensare alla connessione di relazione e temporalità, a una sorta di coordinazione per cui l'oggetto fisico viene ad essere qualificato nella realtà naturale di un corpo e nella relativizzazione ad opera di qualità semplici. L'identificazione di veri e propri oggetti percettivi che interrogano diversamente i fenomeni fisici e ne qualificano spazio-temporalmente la realtà presuppongono un naturalismo della fisicità, secondo una varietà e una relazione di eventi tra i *sense objects*, come Whitehead ha cercato di fare, proseguendo la riflessione di Reichenbach appunto nel suo *An enquiry concerning the principles of natural knowledge*, e riproponendo una monadologia fisica leibniziana, conflittuale tra “estrema interiorità sull'asse rilevanza-irrilevanza e su quello continuità-separatezza” nella separazione, in senso bergsoniano, di un dentro e di un fuori di interno e esterno.

Una volta di più, ci sembra, le soluzioni offerteci in *Matière et mémoire* ci permettono di abitare, autotrascendendo noi stessi, l'accadere, di abitarne cioè – se si vuole – la paradossalità³³ con piena consapevolezza, ossia con slancio creativo-evolutivo, con reale protensione interrogante verso quell'evento che noi stessi siamo.

Appendice testuale

Nota 1. Da BERGSON, *Matière et mémoire*: «Or, si les êtres vivants constituent dans l'univers des “centres d'indétermination”, et si le degré de cette indétermination se mesure au nombre et à l'élévation de leurs fonctions, on conçoit que leur seule présence puisse équivaloir à la suppression de toutes les parties des objets auxquelles leurs fonctions ne sont pas intéressées. Ils se laisseront traverser, en quelque sorte, par celles d'entre les actions extérieures qui leur sont indifférentes ; les autres, isolées,

³³ Cfr. RONCHI, *Prefazione*, p. 14: «I fatti non sono altro che il risultato dell'analisi, cioè della derealizzazione del reale (la durata) condotta a scopi pragmatici e operativi. Bergson lo afferma in modo chiarissimo quando nega ai fatti (da lui chiamati “elementi”) lo statuto di “parti” della cosa, evidenziandone invece la natura di “notazioni parziali” della cosa. L'analisi, infatti, scompone la cosa in elementi differenti per natura dalla cosa stessa. Bergson utilizza spesso il verbo “noter” per indicare questa operazione, che si potrebbe anche tradurre con “trascrivere” (il coevo corso del 1902-1903 autorizza questa ipotesi). I fatti sono allora trascrizioni concettuali della cosa, dunque nient'altro che teorie di piccola taglia. Inutile quindi pretendere di ricostituirla per addizioni di questi elementi, i quali hanno indubbiamente realtà, anzi sono la sola realtà, ma non sono reali».

deviendront “perceptions” par leur isolement même» (p. 34). Circa poi il carattere emergente della memoria, carattere che tuttavia non si lascia ridurre al mero organico, Bergson è chiaro: «Or, nous essaierons de montrer plus loin que, la perception une fois admise telle que nous l’entendons, la mémoire doit surgir, et que cette mémoire, pas plus que la perception elle-même, n’a sa condition réelle et complète dans un état cérébral» (p. 36). E d’altronde «conscience signifie action possible» (p. 38). «Considère-t-on la mémoire ? Le rôle du corps n’est pas d’emmagasiner les souvenirs, mais simplement de choisir, pour l’amener à la conscience distincte par l’efficacité réelle qu’il lui confère, le souvenir utile, celui qui complétera et éclaircira la situation présente en vue de l’action finale» (p. 92). L’esperienza personale – così ancora Bergson – deve fidare nella fantasia. Questo problema è «rien moins que celui de l’union de l’âme au corps» (*ibid.*), ma poi il filosofo francese è, a scanso di qualsiasi equivoco, perentorio nel suo *caveat*: «La mémoire n’est donc à aucun degré une émanation de la matière ; bien au contraire, la matière, telle que nous la saisissons dans une perception concrète qui occupe toujours une certaine durée, dérive en grande partie de la mémoire. [...] Et l’intervalle de la quantité à la qualité ne pourrait-il pas alors être diminué par des considérations de tension, comme par celles d’extension la distance de l’étendu à l’inétendu ?» (*ibid.*).

Nota 2. Da BERGSON, *Matière et mémoire*: «Nous soutenons contre le matérialisme que la perception dépasse infiniment l’état cérébral ; mais nous avons essayé d’établir contre l’idéalisme que la matière déborde de tous côtés la représentation que nous avons d’elle, représentation que l’esprit y a pour ainsi dire cueillie par un choix intelligent» (pp. 92-93). «Mais alors, notre perception faisant partie des choses, les choses participent de la nature de notre perception. L’étendue matérielle n’est plus, ne peut plus être cette étendue multiple dont parle le géomètre ; elle ressemble bien plutôt à l’extension indivisée de notre représentation» (p. 93).

Nota 3. Da BERGSON, *Matière et mémoire*: «Faire du cerveau la condition de l’image totale, c’est véritablement se contredire soi-même, puisque le cerveau, par hypothèse, est une partie de cette image. Ni les nerfs ni les centres nerveux ne peuvent donc conditionner l’image de l’univers» (p. 29). «J’appelle matière l’ensemble des images, et perception de la matière ces mêmes images rapportées à l’action possible d’une certaine image déterminée, mon corps» (*ibid.*).

Nota 5. Da BERGSON, *Matière et mémoire*: «Or, si toute perception concrète, si courte qu'on la suppose, est déjà la synthèse, par la mémoire, d'une infinité de "perceptions pures" qui se succèdent, ne doit-on pas penser que l'hétérogénéité des qualités sensibles tient à leur contraction dans notre mémoire, l'homogénéité relative des changements objectifs à leur relâchement naturel ?» (p. 93) «L'idée que toutes nos sensations sont extensives à quelque degré pénètre de plus en plus la psychologie contemporaine. On soutient, non sans quelque apparence de raison, qu'il n'y a pas de sensation sans "extensité" ou sans "un sentiment de volume". L'idéalisme anglais prétendait réserver à la perception tactile le monopole de l'étendue, les autres sens ne s'exerçant dans l'espace que dans la mesure où ils nous rappellent les données du toucher. Une psychologie plus attentive nous révèle, au contraire, et révélera sans doute de mieux en mieux la nécessité de tenir toutes les sensations pour primitivement extensives, leur étendue pâissant et s'effaçant devant l'intensité et l'utilité supérieures de l'étendue tactile, et sans doute aussi de l'étendue visuelle» (pp. 104-105). «Ainsi entendu, l'espace est bien le symbole de la fixité et de la divisibilité à l'infini. L'étendue concrète, c'est-à-dire la diversité des qualités sensibles, n'est pas en lui ; c'est lui que nous mettons en elle. Il n'est pas le support sur lequel le mouvement réel se pose ; c'est le mouvement réel, au contraire, qui le dépose au-dessous de lui. Mais notre imagination, préoccupée avant tout de la commodité de l'expression et des exigences de la vie matérielle, aime mieux renverser l'ordre naturel des termes. Habitée à chercher son point d'appui dans un monde d'images toutes construites, immobiles, dont la fixité apparente reflète surtout l'invariabilité de nos besoins inférieurs, elle ne peut s'empêcher de croire le repos antérieur à la mobilité, de le prendre pour point de repère, de s'installer en lui, et de ne plus voir enfin dans le mouvement qu'une variation de distance, l'espace précédant le mouvement» (p. 105).

Nota 8. Da BERGSON, *Matière et mémoire*: «Nous avons pensé qu'il y aurait un troisième parti à prendre. Ce serait de nous replacer dans la durée pure, dont l'écoulement est continu, et où l'on passe, par gradations insensibles, d'un état à l'autre : continuité réellement vécue, mais artificiellement décomposée pour la plus grande commodité de la connaissance usuelle. Alors nous avons cru voir l'action sortir de ses antécédents par une évolution sui generis, de telle sorte qu'on retrouve dans cette action les antécédents qui l'expliquent, et qu'elle y ajoute pourtant quelque chose

d'absolument nouveau, étant en progrès sur eux comme le fruit sur la fleur. La liberté n'est nullement ramenée par là, comme on l'a dit, à la spontanéité sensible. Tout au plus en serait-il ainsi chez l'animal, dont la vie psychologique est surtout affective. Mais chez l'homme, être pensant, l'acte libre peut s'appeler une synthèse de sentiments et d'idées, et l'évolution qui y conduit une évolution raisonnable. L'artifice de cette méthode consiste simplement, en somme, à distinguer le point de vue de la connaissance usuelle ou utile et celui de la connaissance vraie. La durée où nous nous regardons agir, et où il est utile que nous nous regardions, est une durée dont les éléments se dissocient et se juxtaposent ; mais la durée où nous agissons est une durée où nos états se fondent les uns dans les autres, et c'est là que nous devons faire effort pour nous replacer par la pensée dans le cas exceptionnel et unique où nous spéculons sur la nature intime de l'action, c'est-à-dire dans la théorie de la liberté» (p. 94).

Nota 9. Da Paul NATORP, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Teubner Verlag, Leipzig und Berlin, 1910, p. 170: «und Kant erklärt das Infinitesimale durch die intensive Größe, die den Grund der extensiven enthalte, aber nicht selbst extensiv sei.1) Gerade Cantor sollte einer solchen Auffassung nicht unzugänglich sein, da er sein aktuell Unendliches doch nicht durch Vervielfältigung der gegebenen Einheit, überhaupt nicht durch irgendein bloß quantitatives Verfahren, sondern durch den Übergang zu einem neuen „Universalbegriff“ oder „Gesetz“, unter ausdrücklichem Verzicht auf Meßbarkeit durch eine gemeinsame Einheit erreicht. Was aber die Begründung der Analysis betrifft, so vertritt z. B. Enriques ($\wedge y$, S. 117 f.) die Ansicht, daß zwar der Aufbau der gewöhnlichen Analysis bei der Betrachtung von Größen, die dem Archimedischen Postulat genügen, stehen bleiben könne, daß aber bei besonderen Problemen, wie dem des Kontingenzwinkels, allgemein bei der Begründung der verschiedenen Ordnungen des Unendlichkleinen, oder beim Vergleich der mehr oder weniger raschen Art, in der die Funktionen variierend einer Grenze zustreben, mit dieser Vorstellung nicht mehr auszukommen sei, sondern eine Betrachtung wie die Cantors vom aktuell Unendlichen notwendig werde. Aber auch Cantor selbst, der das Unendlichkleine durch das potentiell Unendliche erklären möchte, folgert andererseits geradezu vom potentiell auf das aktuell Unendliche: das Gebiet der Veränderlichkeit könne nicht selbst wiederum veränderlich gedacht werden, es sei notwendig als „bestimmte aktuell unendliche“ Wertmenge zu denken. 2)

Und diese „Gebiete der Veränderlichkeit“ seien die eigentliche Grundlage der Analysis sowohl als der Arithmetik».

Nota 10. «So definierte demgemäß Leibniz seine Kraft-Substanz zunächst im Gegensatz zur Ausdehnung; und so dachte er die intensive Größe zunächst als *inextensive*; denn die Extensio war ja der eigentliche Abgrund. Aber diese Negation bildet nur die erste Stufe; die zweite, positive, hebt den Ursprung und ersten Ansatz der Kraft und ihr inneres, demselben gemäÙes Wachstum hervor». E molto più avanti si agguinge: «Die extensive Größe blieb der äußeren Messung vorbehalten; die Empfindungen aber wogen auf und ab, und stellen somit auch ihrerseits das *Problem der Größe*. So ist die intensive Größe vornehmlich an der Empfindung, wenn nicht entstanden, so doch befestigt worden. Es kann ja nicht in Abrede gestellt werden, daß die *Messung* der Empfindungen eine natürliche Frage bildet» (Hermann COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1922, p. 295). Tutto ciò può rendersi come segue: «La grandezza estensiva è rimasta riservata alla misurazione esterna; però le sensazioni fluttuavano e dunque pongono anch'esse il problema, per parte loro, della grandezza. Pertanto, la grandezza intensiva è legata in particolare alla sensazione, se non da questa create. Non può negarsi che la misurazione delle sensazioni ponga un ovvio problema».

Nota 14. Da BERGSON, *Matière et mémoire*: «Mais supposons que ma perception consciente ait une destination toute pratique, qu'elle dessine simplement, dans l'ensemble des choses, ce qui intéresse mon action possible sur elles : je comprends que tout le reste m'échappe, et que tout le reste, cependant, soit de même nature que ce que je perçois. Ma connaissance de la matière n'est plus alors ni subjective, comme elle l'est pour l'idéalisme anglais, ni relative, comme le veut l'idéalisme kantien. Elle n'est pas subjective, parce qu'elle est dans les choses plutôt qu'en moi. Elle n'est pas relative, parce qu'il n'y a pas entre le "phénomène" et la "chose" le rapport de l'apparence à la réalité, mais simplement celui de la partie au tout» (p. 110). «Mais comme les ébranlements que notre corps reçoit des corps environnants déterminent sans cesse, dans sa substance, des réactions naissantes, et que ces mouvements intérieurs de la substance cérébrale donnent ainsi à tout moment l'esquisse de notre action possible sur les choses, l'état cérébral correspond exactement à la perception. Il n'en est ni la cause, ni l'effet, ni, en aucun sens, le duplicat : il la continue simplement, la

perception étant notre action virtuelle et l'état cérébral notre action commencée» (p. 111).

Nota 16. «Or, dans les amnésies où toute une période de notre existence passée, par exemple, est brusquement et radicalement arrachée de la mémoire, on n'observe pas de lésion cérébrale précise ; et au contraire dans les troubles de la mémoire où la localisation cérébrale est nette et certaine, c'est-à-dire dans les aphasies diverses et dans les maladies de la reconnaissance visuelle ou auditive, ce ne sont pas tels ou tels souvenirs déterminés qui sont comme arrachés du lieu où ils siègeraient, c'est la faculté de rappel qui est plus ou moins diminuée dans sa vitalité, comme si le sujet avait plus ou moins de peine à amener ses souvenirs au contact de la situation présente» (BERGSON, *Matière et mémoire*, p. 113). «Et c'est pourquoi, dans tous les cas où une lésion du cerveau atteint une certaine catégorie de souvenirs, les souvenirs atteints ne se ressemblent pas, par exemple, en ce qu'ils sont de la même époque, ou en ce qu'ils ont une parenté logique entre eux, mais simplement en ce qu'ils sont tous auditifs, ou tous visuels, ou tous moteurs. Ce qui paraît lésé, ce sont donc les diverses régions sensorielles et motrices ou, plus souvent encore, les annexes qui permettent de les actionner de l'intérieur même de l'écorce, bien plutôt que les souvenirs eux-mêmes» (*ibid.*). «Beaucoup moins artificielle est l'opposition de la qualité à la quantité, c'est-à-dire de la conscience au mouvement : mais cette seconde opposition n'est radicale que si l'on commence par accepter la première» (*ivi*, p. 115). «Comment ce mouvement abstrait, qui devient immobilité quand on change de point de repère, pourrait-il fonder des changements réels, c'est-à-dire sentis ? Comment, composé d'une série de positions instantanées, remplirait-il une durée dont les parties se prolongent et se continuent les unes dans les autres ? Une seule hypothèse reste donc possible, c'est que le mouvement concret, capable, comme la conscience, de prolonger son passé dans son présent, capable, en se répétant, d'engendrer les qualités sensibles, soit déjà quelque chose de la conscience, déjà quelque chose de la sensation. Il serait cette même sensation diluée, répartie sur un nombre infiniment plus grand de moments, cette même sensation vibrant, comme nous disions, à l'intérieur de sa chrysalide» (*ivi*, p. 116). «Le progrès de la matière vivante consiste dans une différenciation des fonctions qui amène la formation d'abord, puis la complication graduelle d'un système nerveux capable de canaliser des excitations et d'organiser des actions : plus les centres supérieurs se développent, plus nombreuses

deviendront les voies motrices entre lesquelles une même excitation proposera à l'action un choix» (*ibid.*).

Nota 21. Da BERGSON, *Matière et mémoire*: «Partez en effet de mon corps, comme on le fait d'ordinaire ; vous ne me ferez jamais comprendre comment des impressions reçues à la surface de mon corps, et qui n'intéressent que ce corps, vont se constituer pour moi en objets indépendants et former un monde extérieur. Donnez-moi au contraire les images en général ; mon corps finira nécessairement par se dessiner au milieu d'elles comme une chose distincte, puisqu'elles changent sans cesse et qu'il demeure invariable» (p. 38). «Notre entendement, cédant à son illusion habituelle, pose ce dilemme qu'une chose est étendue ou ne l'est pas ; et comme l'état affectif participe vaguement de l'étendue, est imparfaitement localisé, il en conclut que cet état est absolument inextensif» (p. 40). «Il n'y a guère de perception qui ne puisse, par un accroissement de l'action de son objet sur notre corps, devenir affection et plus particulièrement douleur. Ainsi, on passe insensiblement du contact de l'épingle à la piqûre. Inversement, la douleur décroissante coïncide peu à peu avec la perception de sa cause et s'exteriorise, pour ainsi dire, en représentation. Il semble donc bien qu'il y ait une différence de degré, et non pas de nature, entre l'affection et la perception» (*ibid.*). «Mais le psychologue qui ferme les yeux sur la différence de nature, sur la différence de fonction entre la perception et la sensation, – celle-ci enveloppant une action réelle et celle-là une action simplement possible, – ne peut plus trouver entre elles qu'une différence de degré» (p. 41).

Nota 22. Da BERGSON, *Matière et mémoire*: «Aucune perception ne peut résulter de là, et nulle part, dans le système nerveux, il n'y a de centres conscients ; [...] Et la sensation proprement dite, bien loin de jaillir spontanément des profondeurs de la conscience pour s'étendre, en s'affaiblissant, dans l'espace, coïncide avec les modifications nécessaires que subit, au milieu des images qui l'influencent, cette image particulière que chacun de nous appelle son corps» (pp. 43-44). Ma ovviamente questo non esaurisce la questione, perché sorge spontaneo l'interrogativo circa «la conservazione des images perçues [...] Le moment est venu de réintégrer la mémoire dans la perception, de corriger par là ce que nos conclusions peuvent avoir d'exagéré, et de déterminer ainsi avec plus de précision le point de contact entre la conscience et les choses, entre le corps et l'esprit» (p. 44). «L'erreur capitale, l'erreur qui, remontant de la psychologie à la métaphysique, finit par nous masquer la connaissance du

corps aussi bien que celle de l'esprit, est celle qui consiste à ne voir qu'une différence d'intensité, au lieu d'une différence de nature, entre la perception pure et le souvenir» (*ibid.*). «L'hétérogénéité qualitative de nos perceptions successives de l'univers tient à ce que chacune de ces perceptions s'étend elle-même sur une certaine épaisseur de durée, à ce que la mémoire y condense une multiplicité énorme d'ébranlements qui nous apparaissent tous ensemble, quoique successifs. Il suffirait de diviser idéalement cette épaisseur indivisée de temps, d'y distinguer la multiplicité voulue de moments, d'éliminer toute mémoire, en un mot, pour passer de la perception à la matière, du sujet à l'objet. Alors la matière, devenue de plus en plus homogène à mesure que nos sensations extensives se répartiraient sur un plus grand nombre de moments, tendrait indéfiniment vers ce système d'ébranlements homogènes dont parle le réalisme sans pourtant, il est vrai, coïncider jamais entièrement avec eux. Point ne serait besoin de poser d'un côté l'espace avec des mouvements inaperçus, de l'autre la conscience avec des sensations inextensives [...] les questions relatives au sujet et à l'objet, à leur distinction et à leur union, doivent se poser en fonction du temps plutôt que de l'espace» (pp. 45-46). «Notre perception, disions-nous, est originairement dans les choses plutôt que dans l'esprit, hors de nous plutôt qu'en nous. Les perceptions des divers genres marquent autant de directions vraies de la réalité. Mais cette perception qui coïncide avec son objet, ajoutions-nous, existe en droit plutôt qu'en fait : elle aurait lieu dans l'instantané» (p. 105). Circa la distinzione tra materia e memoria, illuminante è quanto si afferma a p. 106: «Il s'en distingue en ce qu'il est, même alors, mémoire, c'est-à-dire synthèse du passé et du présent en vue de l'avenir, en ce qu'il contracte les moments de cette matière pour s'en servir et pour se manifester par des actions qui sont la raison d'être de son union avec le corps. Nous avons donc raison de dire, au début de ce livre, que la distinction du corps et de l'esprit ne doit pas s'établir en fonction de l'espace, mais du temps». E inoltre «la matière, à mesure qu'on en continue plus loin l'analyse, tendant de plus en plus à n'être qu'une succession de moments infiniment rapides qui se déduisent les uns des autres et par là s'équivalent ; l'esprit étant déjà mémoire dans la perception, et s'affirmant de plus en plus comme un prolongement du passé dans le présent, un progrès, une évolution véritable».

Nota 23. Da BERGSON, *Matière et mémoire*: «Tandis que la moelle transforme les ébranlements reçus en mouvement plus ou moins nécessairement exécuté, le

cerveau les met en rapport avec des mécanismes moteurs plus ou moins librement choisis ; mais ce qui s'explique par le cerveau dans nos perceptions, ce sont nos actions commencées, ou préparées, ou suggérées, ce ne sont pas nos perceptions mêmes [...] mais en aucun cas le cerveau n'emmagasinerait des souvenirs ou des images. Ainsi, ni dans la perception, ni dans la mémoire, ni, à plus forte raison, dans les opérations supérieures de l'esprit, le corps ne contribue directement à la représentation» (p. 109). La memoria «a pour fonction première d'évoquer toutes les perceptions passées analogues à une perception présente, de nous rappeler ce qui a précédé et ce qui a suivi, de nous suggérer ainsi la décision la plus utile. Mais ce n'est pas tout. En nous faisant saisir dans une intuition unique des moments multiples de la durée, elle nous dégage du mouvement d'écoulement des choses, c'est-à-dire du rythme de la nécessité. Plus elle pourra contracter de ces moments en un seul, plus solide est la prise qu'elle nous donnera sur la matière ; de sorte que la mémoire d'un être vivant paraît, bien mesurer avant tout la puissance de son action sur les choses, et n'en être que la répercussion intellectuelle» (p. 110).

Nota 24. Da Johann Gottlieb FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1800. Alle pp. 70-71 si legge: «Der Geist: Ist dir nun nicht zugleich klar geworden, ob du das Ding außer dir anschauest, oder ob du es denkest, oder ob du beides tust, und inwiefern jedes von beiden? Ich: Vollkommen; und ich glaube jetzt die vollständigste Einsicht in die Entstehung der Vorstellung von einem Gegenstande außer mir erlangt zu haben. 1) Ich bin schlechthin, weil Ich Ich bin, meiner selbst mir bewußt; und zwar teils als eines praktischen Wesens, teils als einer Intelligenz. Das erste Bewußtsein ist Empfindung, das zweite die Anschauung, der unbegrenzte Raum. 2) Unbegrenztes kann ich nicht fassen, denn ich bin endlich. Ich begrenze daher durch Denken einen gewissen Raum im allgemeinen Raume, und setze den ersten zum letzten in ein gewisses Verhältnis. 3) Der Maßstab dieses begrenzten Raumes ist das Maß meiner eignen Empfindung; nach einem Satze, den man sich etwa denken, und so ausdrücken könnte: was mich in dem und dem Maße affiziert, ist im Raume in dem und dem Verhältnisse zu dem übrigen mich Affizierenden zu setzen. Die Eigenschaft des Dinges stammt aus der Empfindung meines eignen Zustandes; der Raum, den es erfüllt, aus der Anschauung. Durch Denken wird beides verknüpft, die erstere auf den letztern übertragen. Es ist allerdings so, wie wir oben sagten: dadurch, daß es in den Raum gesetzt wird, wird mir Eigenschaft

des Dinges, was eigentlich nur mein Zustand ist; aber es wird in dem Raum gesetzt nicht durch Anschauen, sondern durch Denken, durch messendes und ordnendes Denken. Ein Erdenken, Erschaffen durch Denken, liegt jedoch in diesem Akte nicht, sondern lediglich ein Bestimmen des durch Empfindung und Anschauung, unabhängig vom Denken, Gegebenen. Der Geist: Was mich in dem und dem Maße affiziert, ist in dem und dem Verhältnisse zu setzen; folgerst du beim Begrenzen und Ordnen der Gegenstände im Raume. Liegt nun der Behauptung, daß dich etwas in einem gewissen Maße affiziere, nicht die Voraussetzung zum Grunde, daß es dich überhaupt affiziere? Ich: Ohne Zweifel. Der Geist: Und ist irgendeine Vorstellung eines äußern Gegenstandes möglich, der nicht auf diese Weise im Raume begrenzt und geordnet werde? Ich: Nein; kein Gegenstand ist überhaupt im Raume, sondern jeder ist in einem bestimmten Raume. Der Geist: Sonach wird in der Tat, ob du dir nun dessen bewußt werdest, oder nicht, jeder äußere Gegenstand vorgestellt, als dich affizierend; so gewißer vorgestellt wird, als einen bestimmten Raum einnehmend.»; cfr. Johann Gottlieb FICHTE, *La missione dell'uomo*, tr. it. e cura di R. Cantoni, Laterza, Roma-Bari 1944, 1970², pp. 72-73: «Lo Spirito: Non ti è ora divenuto subito chiaro, se tu intuisci la cosa fuori di te, o se tu la pensi, o se tu fai entrambe le cose, e in qual senso ognuna delle due? Io: Perfettamente: io credo ora di aver raggiunto la più completa comprensione del sorgere della rappresentazione di un oggetto fuori di me. 1. – Io sono semplicemente, perché Io son Io, cosciente di me stesso: e precisamente, in parte come un essere pratico, in parte come una intelligenza. La prima coscienza è la sensazione, la seconda l'intuizione, lo spazio illimitato. 2. – L'illimitato non lo posso cogliere, perché io sono finito. Io delimito quindi, col pensiero, uno spazio determinato nello spazio generale, e pongo in un certo rapporto il primo coll'ultimo. 3. – L'unità di misura di questo spazio limitato è la misura della mia propria sensazione; secondo un principio che si potrebbe forse pensare ed esprimere così: ciò che mi colpisce in questa o quella misura, dev'esser posto nello spazio in questo o quel rapporto con il resto che mi colpisce. La proprietà della cosa deriva dalla sensazione del mio proprio stato; lo spazio, ch'essa riempie, dall'intuizione. Mediante il pensiero essi vengono legati l'una all'altro, e la prima vien trasferita in quest'ultimo. È proprio come dicevamo prima: per il fatto d'esser posto nello spazio, ciò che in realtà è solo un mio stato, diviene per me una proprietà della cosa: ma vien posto nello spazio non mediante l'intuizione, bensì mediante il pensiero, il pensiero che misura e che ordina. In questo atto, però, non si dà un costruire, un

produrre in virtù del pensiero, ma solo un determinare ciò che è dato nella sensazione e nell'intuizione, indipendentemente dal pensiero. L. S.: Quello che mi colpisce in una certa misura bisogna porlo in un certo rapporto; così tu argomenti nel delimitare e ordinare gli oggetti nello spazio. Ma nell'affermazione che qualcosa ti colpisce in una certa misura, non si trova in fondo il presupposto che qualche cosa in generale ti colpisce? Io: Senza dubbio. L. S.: Ed è possibile una rappresentazione di un oggetto esterno che non sia limitato e ordinato in questo modo nello spazio? Io: No; nessun oggetto è in generale nello spazio, ma ognuno si trova in un determinato spazio. L. S.: Quindi, in realtà, quell'oggetto esterno, che tu te ne renda cosciente o no, viene rappresentato come un oggetto che ti colpisce; così come viene rappresentato come un oggetto che occupa un determinato spazio». Inoltre, alle pp. 94-95 dell'ed. *Meiner* si legge: «Jene Stimme in meinem Innern, der ich glaube, und um deren willen ich alles andere glaube, was ich glaube, gebietet mir nicht überhaupt nur zu tun. Dieses ist unmöglich; alle diese allgemeinen Sätze werden nur durch meine willkürliche Aufmerksamkeit, und Nachdenken über mehrere Tatsachen gebildet, drücken aber nie selbst eine Tatsache aus. Sie, diese Stimme meines Gewissens, gebietet mir in jeder besondern Lage meines Daseins, was ich bestimmt in dieser Lage zu tun, was ich in ihr zu meiden habe: sie begleitet mich, wenn ich nur aufmerksam auf sie höre, durch alle Begebenheiten meines Lebens, und sie versagt mir nie ihre Belohnung, wo ich zu handeln habe. Sie begründet unmittelbar Überzeugung, und reißt unwiderstehlich meinen Beifall hin: es ist mir unmöglich, gegen sie zu streiten. Auf sie zu hören, ihr redlich und unbefangen ohne Furcht und Klügelei zu gehorchen, dies ist meine einzige Bestimmung, dies der ganze Zweck meines Daseins, Mein Leben hört auf ein leeres Spiel ohne Wahrheit und Bedeutung zu sein. Es soll schlechthin etwas geschehen, weil es nun einmal geschehen soll: dasjenige, was das Gewissen nun eben von mir, von mir, der ich in diese Lage komme, fordert; daß es geschehe, dazu, lediglich dazu bin ich da; um zu erkennen, habe ich Verstand; um es zu vollbringen, Kraft»; tr. it., p. 93: «Quella voce nel mio interno, alla quale io credo, e in virtù della quale io credo tutto il resto a cui credo, non mi ordina in generale soltanto di agire. Questo è impossibile; tutti quei principi generali vengono foggiate soltanto mediante la mia spontanea attenzione e riflessione su parecchi fatti, non esprimono però mai essi stessi un fatto. Questa voce della mia coscienza, proprio lei in ogni circostanza particolare della mia esistenza, mi ordina con precisione quello che io devo fare in questa circostanza, e ciò che in essa devo

evitare; essa mi accompagna, pur ch'io l'ascolti attentamente, in tutti gli eventi della mia vita, e non mi risparmia mai il suo insegnamento quando devo agire. Essa mi convince immediatamente e strappa irresistibilmente la mia approvazione; mi è impossibile lottare con lei. Ascoltarla, ubbidirle onestamente, senza pregiudizi, senza paura e sofisticherie, questa è la mia unica missione, questo è lo scopo totale della mia esistenza. — La mia vita cessa di essere un giuoco vuoto senza verità e significato. Deve accadere qualcosa, perché deve accadere: quello appunto che la coscienza richiede proprio da me, da me che sono in questa situazione; perché accada, perciò, soltanto perciò io esisto; ho l'intelletto per conoscerlo e ho la forza per eseguirlo».

Nota 25. Da BERGSON, *Matière et mémoire*: «Plus particulièrement, en ce qui regarde l'étendue concrète, continue, diversifiée et en même temps organisée, on peut contester qu'elle soit solidaire de l'espace amorphe et inerte qui la sous-tend, espace que nous divisons indéfiniment, où nous découpons des figures arbitrairement, et où le mouvement lui-même, comme nous le disions ailleurs, ne peut apparaître que comme une multiplicité de positions instantanées, puisque rien n'y saurait assurer la cohésion du passé et du présent» (pp. 94-95). Bergson, capovolgimento del paradosso zenoniano della freccia, così continua: «Nous saisissons ici, dans son principe même, l'illusion qui accompagne et recouvre la perception du mouvement réel. Le mouvement consiste visiblement à passer d'un point à un autre, et par suite à traverser de l'espace. Or l'espace traversé est divisible à l'infini, et comme le mouvement s'applique, pour ainsi dire, le long de la ligne qu'il parcourt, il paraît solidaire de cette ligne et divisible comme elle. Ne l'a-t-il pas dessinée lui-même ? N'en a-t-il pas traversé, tour à tour, les points successifs et juxtaposés ? Oui sans doute, mais ces points n'ont de réalité que dans une ligne tracée, c'est-à-dire immobile ; et par cela seul que vous vous représentez le mouvement, tour à tour, en ces différents points, vous l'y arrêtez nécessairement ; vos positions successives ne sont, au fond, que des arrêts imaginaires. Vous substituez la trajectoire au trajet, et parce que le trajet est sous-tendu par la trajectoire, vous croyez qu'il coïncide avec elle. Mais comment un progrès coïnciderait-il avec une chose, un mouvement avec une immobilité ?» (p. 95).

Nota 26. A p. 77 dell'edizione Meiner del *Versuch* maimoniano si legge: «Endlich kommt der Verstand hinzu; dessen Geschäft es ist, verschiedene schon gegebene sinnliche Objekte (Anschauungen) durch reine Begriffe a priori aufeinander zu

beziehen, oder sie durch reine Verstandsbegriffe zu reellen Objekten des Verstandes zu machen, wie es in der Folge gezeigt werden soll. Diese reinen Verstandsbegriffe werden von ihrem Erfinder dem Aristoteles Kategorien genannt. Die Sinnlichkeit also liefert die Differentiale zu einem bestimmten Bewußt|sein; die Einbildungskraft bringt aus diesen ein endliches (bestimmtes) Objekt der Anschauung heraus; der Verstand bringt aus dem Verhältnisse dieser verschiedenen Differentiale, welche seine Objekte sind, das Verhältnis der aus ihnen entspringenden sinnlichen Objekte heraus. Diese Differentiale der Objekte sind die sogenannte Noumena; die daraus entspringende Objekte selbst aber sind die Phänomene. Das Differential eines jeden Objekts an sich ist in Ansehung der Anschauung $= 0$, $dx = 0$, $dy = 0$ u.s.w.; ihre Verhältnisse aber sind nicht $= 0$, sondern können in den aus ihnen entspringenden Anschauungen bestimmt angegeben werden». Ne approntiamo un abbozzo di traduzione: «Infine si aggiunge l'intelletto; il compito del quale è collegare *a priori* l'uno all'altro diversi oggetti sensibili già dati (intuizioni) attraverso concetti puri, oppure farne reali oggetti dell'intelletto attraverso concetti puri dell'intelletto, come dev'esser dimostrato nel seguito. Questi concetti puri dell'intelletto sono chiamati categorie dal loro scopritore Aristotele. La sensibilità dunque fornisce i differenziali a una coscienza specifica; la capacità di immaginazione produce da questi un (determinato) oggetto finale dell'intuizione; l'intelletto produce dal rapporto di questi diversi differenziali, che sono i suoi oggetti, il rapporto degli oggetti sensibili che da quelli scaturiscono. Questi differenziali degli oggetti sono i cosiddetti *noumena*; gli oggetti veri e propri che ne scaturiscono, però, sono i fenomeni. Il differenziale di ogni oggetto è in sé con riguardo all'intuizione $= 0$, $dx = 0$, $dy = 0$, ecc.; i loro rapporti, tuttavia, non sono $= 0$, ma possono nelle intuizioni che da essi scaturiscono essere dati in modo determinato» (Cfr. Gustav BERGMANN, *Realism: A Critique of Brentano and Meinong*, University of Wisconsin Press, Madison 1967; citato in Luigi Azzariti FUMAROLI, *Uno schlemiel trascendentale. Salomon Maimon tra momenti di vita e momenti di pensiero*, in "Salomon Maimon all'origine dell'idealismo tedesco", *Discipline Filosofiche* XXIX, 1, 2019, p. 75). Proseguiamo sempre a p. 77: «Diese Noumena sind Vernunftideen, die als Prinzipien zur Erklärung der Entstehung der Objekte, nach gewissen Verstandsregeln dienen. Wenn ich z.B. sage: rot ist von grün verschieden; so wird der reine Verstandsbegriff der Verschiedenheit nicht als Verhältnis der sinnlichen Qualitäten, (denn sonst bleibt die Kantische Frage quid juris übrig), sondern entweder nach der Kantischen Theorie, als das Verhältnis ihrer

Räume, als Formen a priori, oder auch nach der meinigen, als Verhältnis ihrer Differentialen, die Vernunftideen a priori sind, betrachtet. Der Verstand kann kein Objekt (außer den Formen der Urteile, die keine Objekte sind) anders als fließend denken»; «Questi *noumena* sono idee della ragione, che servono come principi per la spiegazione del sorgere degli oggetti secondo regole dell'intelletto. Se, ad esempio, io dico: il rosso è diverso dal verde; allora il concetto puro dell'intelletto della differenza non viene considerato come rapporto tra le qualità sensibili (ché altrimenti la domanda kantiana circa il *quid iuris* rimane inevasa), bensì lo si considera o come rapporto tra i loro spazi, ossia come forme a priori secondo la teoria kantiana, oppure secondo la mia teoria, ossia come rapporto tra i loro differenziali, che sono idee della ragione a priori. L'intelletto non può pensare alcun oggetto (al di fuori delle forme dei giudizi, che non sono oggetti) altrimenti che per cenni/schematicamente». Siamo ora alla pagina seguente (78): «Denn da das Geschäft des Verstandes nichts anders als Denken, d.h. Einheit im Mannigfaltigen hervorzubringen, ist; so kann er sich kein Objekt denken, als bloß dadurch, daß er die Regel oder die Art seiner Entstehung angibt: denn nur dadurch kann das Mannigfaltige desselben unter der Einheit der Regel gebracht werden, folglich kann er kein Objekt als schon entstanden, sondern bloß als entstehend d.h. fließend denken. Die besondere Regel des Entstehens eines Objekts, oder die Art seines Differentials macht es zu einem besondern Objekt; und die Verhältnisse verschiedner Objekte entspringen aus den Verhältnissen ihrer Entstehungsregeln, oder ihrer Differentialen. Ich werde mich hierüber näher erklären. Ein Objekt erfordert zwei Stücke. Erstlich: eine entweder a priori oder auch a posteriori gegebene Anschauung; zweitens, eine vom Verstande gedachte Regel, wodurch das Verhältnis des Mannigfaltigen in der Anschauung bestimmt wird. Diese Regel wird vom Verstande nicht fließend, sondern auf einmal gedacht. Die Anschauung selbst hingegen (wenn sie a posteriori ist) oder die besondere Bestimmung der Regel in | derselben (wenn sie a priori ist) macht, daß das Objekt nicht anders als fließend gedacht werden kann. Z.B. der Verstand denkt ein bestimmtes, obgleich nicht ein einzelnes Dreieck, dadurch, daß er ein Größen-Verhältnis zwischen zwei seiner Seiten (die Lage derselben wird gegeben, und daher unveränderlich), denkt, wodurch auch die Lage und Größe der dritten Seite bestimmt wird. Diese Regel wird vom Verstande auf einmal gedacht; da aber diese Regel bloß das Allgemeine (nach jeder willkürlich angenommenen Einheit) Verhältnis der Seiten enthält: so bleibt dadurch die Größe der Seiten (nach einer bestimmten Einheit) noch unbestimmt. In der

Konstruktion dieses Dreiecks aber kann sie nicht anders als bestimmt dargestellt werden; es ist hier also eine Bestimmung, die in der Regel nicht enthalten war, und die der Anschauung notwendig anhängt; diese kann mit Beibehaltung eben derselben Regel, oder desselben Verhältnisses in verschiedenen Konstruktionen verschieden sein. Folglich muß dieses Dreieck vom Verstande in Ansehung jeder möglichen Konstruktion niemals als schon entstanden, sondern als entstehend, d.h. fließend gedacht werden. Hingegen kann das Anschauungs-Vermögen (das zwar regelmäßig, aber nicht regelverständlich ist) keine Regel oder Einheit im Mannichfaltigen, sondern das Mannichfaltige selbst vorstellen; es muß sich daher seine Objekte nicht entstehend, sondern als schon entstanden denken. Ja sogar wenn das Verhältniß kein bestimmtes Zahlen-Verhältniß, sondern ein allgemeines Verhältniß oder Funktion ist: so ist das Verhältniß der Objekte und die daraus zuziehenden Folgen niemals genau richtig, außer in Beziehung auf ihre Differentiale»; tr. it.: «Poiché il compito dell'intelletto non è altro che quello di pensare, ossia di produrre un'unità nel molteplice; quindi esso non può pensare alcun oggetto e non per il fatto che fornisce la regola o il modo del prodursi di quello: perché il molteplice di uno stesso può essere portato sotto l'unità della regola solo in questo modo, conseguentemente esso non può pensare alcun oggetto come già sorto, ma solo nel suo sorgere, ossia per cenni/schematicamente. La regola particolare del sorgere di un oggetto o la specie del suo differenziale lo rende un oggetto specifico; e i rapporti di diversi oggetti sorgono dai rapporti tra le regole che presiedono al sorgere di ciascuno di quelli, o dei loro differenziali. Su questo mi diffonderò più specificamente. Un oggetto richiede due parti. In primo luogo: un'intuizione data o *a priori* oppure *a posteriori*; in secondo luogo, una regola pensata dall'intelletto attraverso la quale il rapporto del molteplice viene determinato nell'intuizione. Questa regola non viene pensata dall'intelletto per cenni/schematicamente, bensì tutt'in una volta/globalmente (= con globalità di origine e natura discorsiva). Quanto all'intuizione, invece, (se essa è *a posteriori*) oppure la particolare determinazione in quella della regola (se l'intuizione è *a priori*), fa sì che l'oggetto non possa pensarsi altrimenti che per cenni/schematicamente. Per esempio, pensa un triangolo determinato, benché non unico, per il fatto che esso pensa un rapporto di grandezze (=lunghezze) tra due dei suoi lati (la collocazione di quelli viene data e rimane pertanto invariata), laddove anche la collocazione del terzo lato e la sua lunghezza vengono determinate. Questa regola viene pensata dall'intelletto tutt'in una volta/globalmente; ma poiché tale regola contiene

unicamente il rapporto generale tra i lati (secondo ogni unità scelta arbitrariamente): allora perciò la lunghezza dei lati (secondo una determinata unità) rimane indeterminata. Nella costruzione di questo triangolo, però, quella lunghezza non può essere determinata; e qui risiede una specificazione che nella regola non era contenuta, e che è legata necessariamente all'intuizione; questa può essere diversa pur conservando la stessa regola oppure gli stessi rapporti in differenti costruzioni. Conseguentemente questo triangolo non può esser pensato dall'intelletto in considerazione di ogni possibile costruzione mai come già sorto/dato, bensì come nel suo sorgere, ossia per cenni/schematicamente. Per contro la facoltà di finzione/visione (che per la verità è bensì conforme a regole, non però comprensibile attraverso regole) non può (rap)presentare una regola oppure un'unità nel molteplice, bensì unicamente lo stesso molteplice; tale facoltà, perciò, deve pensare i propri oggetti non nel loro sorgere/farsi, bensì come già sorti/dati. Ebbene perfino se la relazione non è un rapporto numerico determinato, bensì un rapporto generale o una funzione: così la relazione tra gli oggetti e le conclusioni che se ne debbono trarre non sono mai corretti sino in fondo, se non in rapporto col differenziale di quelli».

Riferimenti bibliografici

- AA. VV., *Salomon Maimon all'origine dell'idealismo tedesco*, “Discipline Filosofiche”, XXIX, 1, 2019.
- AA. VV., *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Atti del convegno internazionale de L'Aquila 29-31.3.2001, “Discipline Filosofiche”, 2002.
- Andrea AGUTI, Piergiorgio GRASSI (a cura di), *La natura dell'uomo. Neuroscienze e filosofia a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- Luigi AZZARITI FUMAROLI, *Uno schlemiel trascendentale. Salomon Maimon tra momenti di vita e momenti di pensiero*, in “Salomon Maimon all'origine dell'idealismo tedesco”, Discipline Filosofiche XXIX, 1, 2019.

Gustav BERGMANN, *Realism: A Critique of Brentano and Meinong*, University of Wisconsin Press, Madison 1967.

Henri BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1903, tr. it. D. Giordano, *Introduzione alla metafisica*, a cura e con Prefazione di R. Ronchi, Orthotes, Napoli 2012.

Henri BERGSON, *Matière et mémoire*, 1905, tr. it. A. Pessina, *Materia e memoria*, Gius. Laterza & Figli, Roma-Bari 1996.

Henri BERGSON, *La destinazione dell'uomo di Fichte*, tr.it. F. C. Papparo, Orthotes, Napoli 2025, già in Istituto Italiano per gli Studi Filosofici per *Fichtiana*, Guerini e Associati, Milano 2005.

Henri BERGSON, *Lezioni di metafisica. Spazio, tempo, materia e teorie dell'anima*, a cura di S. Guidi, Mimesis, Milano 2018.

Émile M. BOUTROUX, *De la Contingence des Lois de la Nature*, tesi di dottorato, Éditions Félix Alcan, Paris 1874.

Ernst CASSIRER, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1962; tr. it. G. A. De Toni, *Cartesio e Leibniz*, Laterza, Roma-Bari 1986.

Hermann COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1922.

Hermann COHEN, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, 1883.

Gilles DELEUZE, *Le bergsonisme*, Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris 1966.

Massimo FERRARI, *Categorie a priori*, Il Mulino, Bologna 2003.

Massimo FERRARI, *Cassirer, Natorp e Platone*, "RW, rivista di filosofia", 2, 2005, pp. 427-456.

Massimo FERRARI, *Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps. Ein Beitrag zur Geschichte der Theorien der Relation*, C. von

Wolzogen (a cura di), “Elementa”, 33, 1984; “Rivista di storia della filosofia”, 43, 4, 1988, pp. 815-816.

Johann Gottlieb FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1800; tr.it. e cura di R. Cantoni, *La missione dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari 1944, 1970².

Gianna GIGLIOTTI, *Natorp tra Platone e Kant. Sensibilità e conoscenza: l'interpretazione del “Teeteto”*, “Rivista di storia della filosofia”, 60, 3, 2005, pp. 443-471.

Luca GUIDETTI, *L'ontologia del pensiero. Il «nuovo neokantismo» di Richard Höningwald e Wolfgang Cramer*, Quodlibet, Macerata 2004.

Luca GUIDETTI, *Forme del pensiero simmetrico*, in Enzo MELANDRI, *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, Quodlibet, Macerata 2023, pp. 257-302.

Alfonso LANZIERI, *Il corpo nell'anima*, con prefazione di M. Ivaldo e postfazione di R. Manzotti, Orthotes, Napoli 2022.

Salomon MAIMON, *Versuch über die Transzendentalphilosophie (1790)*, in *Band 1: Aufsätze 1789–1790*, Herausgegeben von Maria Caterina Marinelli und Ives Radrizzani, 2023.

Enzo MELANDRI, *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, a cura e con un saggio di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2023.

Paul NATORP, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, B. G. Teubner, Leipzig 1910.

Adriano PESSINA, *Evoluzionismo e metafisica nella prospettiva di Bergson. Alcune annotazioni*, in Piergiorgio GRASSI, Andrea AGUTI (a cura di), *La natura dell'uomo. Neuroscienze e filosofia a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 182-193.

Gaspare POLIZZI, *La filosofia di Gaston Bachelard. Tempi, spazi, elementi*, ETS, Pisa 2015.

Gaetano RAMETTA (a cura di), *Metamorfosi del Trascendentale, II*, CLEUP, Padova 2012.

- Rocco RONCHI, *Prefazione a Henri BERGSON, Introduction à la métaphysique* in *Revue de metaphysique et de morale*, 1903, tr. it. D. Giordano, *Introduzione alla metafisica*, a cura e con Prefazione di R. Ronchi, Orthotes, Napoli 2012.
- Luca VANZAGO, *L'evento del tempo. Saggio sulla filosofia del processo di A. N. Whitehead*, Mimesis, Milano 2005.
- Luca VANZAGO, *Modi del tempo. Simultaneità, processualità, relazionalità tra Whitehead e Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2001.
- Giulia VALPIONE, *Il trascendentale nel Versuch di Salomon Maimon*, in RAMETTA, *Metamorfosi del Trascendentale*, pp. 11-45.
- Alfred North WHITEHEAD, *An Enquiry Concerning Principles of Natural Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1919.
- Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality*, The Free Press a Division of Macmillan Publishing Co. Inc., New York 1929.
- Caterina ZANFI, *Bergson e la filosofia tedesca. 1907-1932*, Quodlibet Studio, Macerata 2013.

BERGSON'S MATHEMATICAL LEGACY

From Brunschvicg to Deleuze

Andrea COLOMBO

(Università di Padova)

Abstract: This paper reconstructs the philosophical genealogy that links Henri Bergson, Léon Brunschvicg, and Gilles Deleuze, showing how the problem of mathematics functions as a hidden thread uniting their projects. Against the common opposition between intuition and rationality, Bergson's philosophy is reinterpreted here as a decisive moment in the French epistemological tradition: his theory of duration and creative evolution transforms the mathematical notion of continuity into a metaphysics of becoming. Brunschvicg, in turn, makes explicit the rational implications of this insight by interpreting the history of mathematics as the progressive self-reflection of thought. Through this reflective rationalism, Bergson's vitalism is translated into an epistemology of consciousness. Deleuze inherits both legacies but shifts their center of gravity. In *Le Bergsonisme*, mathematics ceases to be a mere analogy for philosophical concepts and becomes their internal model of genesis. By reading Bergson through the history of modern mathematics – Riemann, Gauss, and the French tradition of epistemology – Deleuze develops a philosophy of the virtual that integrates the vitality of Bergson with the reflexivity of Brunschvicg. The result is a new ontology of immanence, in which mathematics no longer represents order but expresses the creative power of differentiation itself. The paper argues that this lineage – from Bergson's metaphysics of life, through Brunschvicg's philosophy of the spirit, to Deleuze's transcendental empiricism – reveals an enduring continuity between metaphysics and mathematical thought within the contemporary French philosophical tradition.

Keywords: Bergson; Brunschvicg; Deleuze; Mathematics and Philosophy; Virtuality.

1. Introduction

The relationship between Bergson and mathematics has long been marked by misunderstanding. Ever since Bertrand Russell's early critique,¹ Bergson's philosophy has

¹ Bertrand RUSSELL, *The Philosophy of Bergson*, "The Monist", 22, 1912, pp. 321-347. For discussions of Russell's critique and its implications for the reception of Bergson's philosophy, see Andreas VRAHIMIS, *Russell's critique of Bergson and the divide between 'analytic' and 'continental' philosophy*, "Balkan Journal of Philosophy", 3, 1, 2011, pp. 123-134; Vesselin PETROV, *Bertrand Russell's Criticism of Bergson's Views about Continuity and Discreteness*, "Filozofia", 10, 68, 2013, pp. 890-904; Andreas VRAHIMIS, *Russell Reading Bergson*, in M. SINCLAIR – Y. WOLF (edited by), *The Bergsonian Mind*, Routledge, Abingdon-New York 2022.

often been portrayed as hostile to mathematical thought, as if his appeal to intuition excluded the very idea of formal reasoning.² Yet, as important studies have shown,³ Bergson's work is deeply and systematically informed by the mathematical imagination of his time. Far from rejecting mathematics, Bergson reinterprets it: he transforms the notion of quantity, continuity, and multiplicity into the foundations of a new metaphysics of life and consciousness.

This article aims to revisit Bergson's philosophy through the lens of its mathematical implications and legacy. It argues that the relation between philosophy and mathematics, far from being a matter of exclusion, defines a line of conceptual transformation that runs from Bergson to Brunschvicg and, later, to Deleuze. Each of these thinkers conceives mathematics not as an external form of knowledge but as an *activity of thought* – a dynamic process that expresses the creative power of life or spirit.

In Bergson, mathematics appears as a necessary but limited expression of intelligence: it reflects the vital function of the mind to separate, stabilize, and measure reality, while intuition reveals the continuous, qualitative flow that underlies these divisions. In this sense, Bergson's critique of mathematics is inseparable from his affirmation of its living source. As Worms has shown, the mathematical function of the intellect belongs to life itself;⁴ and as Durie has argued, Bergson's theory of multiplicities, inspired by Riemann, articulates an implicit mathematical ontology of continuity and differentiation.⁵

By tracing this genealogy, we can see that Bergson's thought does not stand outside the mathematical tradition but transforms it from within. Brunschvicg will make explicit what is implicit in Bergson: that mathematics is not the negation of life but its most refined act of self-reflection, the history of the spirit thinking itself. Deleuze will then radicalize this insight by translating it into an ontology of the virtual – a philosophy of differential multiplicities in which the mathematical and the vital coincide.

² For a detailed study of Bergson's relation to mathematics and the sciences, as well as a reconstruction of his mathematical background, see Giulia GAMBA, *Metafisica e scienze in Bergson*, Cleup, Padova 2015.

³ See Milič CAPEK, *Bergson and Modern Physics. A Re-interpretation and Re-evaluation*, Boston Studies in the Philosophy of Science, VII, Dordrecht-Boston 1971.

⁴ Frédéric WORMS, *Between Critique and Metaphysics. Science in Bergson and Brunschvicg*, "Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities", 10, 2005, pp. 39-57.

⁵ Robin DURIE, *The Mathematical Basis of Bergson's Philosophy*, "Journal of the British Society for Phenomenology", 35, 1, pp. 54-67.

The following pages will therefore proceed in three stages. The first section examines the philosophical dialogue between Bergson and Brunschvicg, showing how Brunschvicg's *Les étapes de la philosophie mathématique* can be read as a rationalist counterpart to Bergson's vitalism – both seeking a continuity between thought and life through the concept of mathematics. The second section turns to Deleuze, who inherits and transforms this legacy into a philosophy of immanence. In *Le Bergsonisme*, Deleuze explicitly connects Bergson's theory of multiplicities with Riemann's differential geometry, thus completing a trajectory that runs from Bergson's qualitative duration to Brunschvicg's rational idealism and, finally, to the Deleuzian ontology of the virtual. Through this trajectory, the paper proposes to read Bergson's mathematical legacy not as a marginal curiosity but as one of the most productive intersections between metaphysics and modern science.

2. Bergson and Brunschvicg: Mathematics between Life and Spirit

To read Bergson and Brunschvicg together is not to construct a superficial parallel between two distinct systems, but to uncover a common philosophical problem that both sought to solve from within the scientific and mathematical context of their time: how can thought grasp the continuity of reality without reducing it to a static order of quantities or concepts? As Frédéric Worms has argued,⁶ both Bergson and Brunschvicg inherit the crisis of modern science – the tension between experience and abstraction, between life and its intellectual representation – and both understand that the resolution of this crisis requires not a rejection of science but a transformation of its meaning. Their divergence lies in the orientation of this transformation. For Bergson, mathematics expresses a vital function of intelligence: the need of life to fix, measure, and spatialize in order to act. For Brunschvicg, mathematics represents the highest form of reflective thought, the activity through which the spirit liberates itself from the given by constantly re-creating its own forms.⁷ In both cases, mathematics is neither denied nor idolized; it becomes the key to understanding the living relation between thought and reality.

⁶ WORMS, *Critique and Metaphysics. Science in Bergson and Brunschvicg*, pp. 39-40.

⁷ On this question, see Alberto GUALANDI, *Brunschvicg, Kant e le metafore del giudizio matematico*, "Discipline filosofiche", XVI, 2, 2006, pp. 169-202; Anastasios BRENNER, *Brunschvicg et l'histoire de la philosophie dans ses rapports avec les sciences*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 3, 2021, pp. 307-320;

Bergson's entry point into this problem is well known: the theory of multiplicities. In the *Essai sur les données immédiates de la conscience*, he distinguishes two kinds of multiplicity, each corresponding to a different mode of distinction. A "quantitative" or discrete multiplicity is composed of homogeneous elements that can be counted and superposed without altering their nature. A "qualitative" or continuous multiplicity, on the contrary, is heterogeneous: every distinction modifies the very thing it distinguishes. Robin Durie has shown that this distinction is not a mere metaphor but derives directly from Riemann's analysis of continuous and discrete manifolds.⁸ The decisive step in Bergson's thought is to turn this mathematical difference into an ontological one: number and measure correspond to the spatialization of reality, whereas duration (*durée*) names a continuity that cannot be divided without being destroyed. The two kinds of multiplicity thus mark two regimes of being and two modes of knowing – one analytical, based on separation and external relations; the other genetic, based on differentiation and internal penetration. Against Bertrand Russell's accusation that Bergson confused the concept of number, Durie demonstrates that Bergson's philosophy of duration re-elaborates the mathematical concept of the *continuum* to describe not the structure of space but the movement of consciousness itself.⁹ Mathematics, in this sense, is neither rejected nor misunderstood: it is transposed into a philosophy of life that thinks in terms of differentiation rather than identity.

This transposition is precisely what attracts Brunschvicg's attention. As Marcel Deschoux recalls,¹⁰ Brunschvicg admired Bergson for having broken with the "new scholasticism" of nineteenth-century positivism – the idea that science could offer a self-sufficient description of reality. Bergson's critique of the intellect's tendency to spatialize time was, for Brunschvicg, an important step toward a more reflexive science, one that recognizes the temporality of its own concepts. Yet Brunschvicg could not accept

⁸ DURIE, *The Mathematical Basis of Bergson's Philosophy*, p. 63: «Bergson disagreeing with Riemann over whether the elements of a non-discrete multiplicity can be "measured", he nevertheless maintains the principle set out by Riemann that the possibility of quantitatively expressing the relations between elements of a non-discontinuous multiplicity must be transferred into the multiplicity from outside».

⁹ *Ivi*, p. 66.

¹⁰ See Marcel DESCHOUX, *Brunschvicg et Bergson*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 72, 3, 1967, pp. 283-300, which offers a detailed account of their intellectual relationship and of Brunschvicg's explicit references to Bergson in *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Bergson himself, by contrast, never referred to Brunschvicg directly, though several of his themes are echoed in Brunschvicg's reflections on the limits of positivism and the role of intuition in science.

Bergson's conclusion that intelligence is essentially tied to matter or to the inorganically solid. For him, modern mathematical physics had already surpassed that static conception: the new mathematics, from non-Euclidean geometry to relativity, had itself transformed the notion of continuity, showing that space and measure are not fixed categories but historical constructions. Where Bergson saw an opposition between the spatial and the vital, Brunschvicg saw a dialectic within thought itself. Mathematics, far from being the enemy of life, was for him an organ of the spirit, infinitely flexible and fertile, through which reason learns to free itself from the illusions of immediacy.

Both philosophers, therefore, share a refusal of rigid dualisms. Neither accepts the simple opposition of science and metaphysics, intellect and intuition, quantity and quality. Worms highlights this shared impulse toward a "philosophy of becoming": in Bergson, the becoming of life; in Brunschvicg, the becoming of thought.¹¹ For Bergson, the task is to re-educate intelligence through intuition, to recover the continuous flow of duration beneath the discrete symbols of language and mathematics. For Brunschvicg, the task is to re-educate metaphysics through science, to show that the logical development of mathematics itself embodies the spiritual progress of consciousness. The difference is not one of substance but of orientation: Bergson proceeds from life toward reflection, Brunschvicg from reflection toward life. In both directions, mathematics functions as the mediation – the site where the continuity between thought and reality can be reconstructed.

At the center of their dialogue stands the notion of the continuous. Bergson's continuous is qualitative, lived, and heterogeneous; Brunschvicg's continuous is logical, historical, and self-correcting. Yet both reject the classical reduction of the *continuum* to a homogeneous extension. In Bergson, the continuous cannot be measured internally; it has no metric that belongs to it, as Riemann had already suggested. Every act of measurement presupposes an external projection – an artificial imposition of space upon time. In Brunschvicg, this insight becomes methodological: mathematics itself shows that its structures are not absolute but dependent on hypotheses and historical contexts. The emergence of new geometries, new forms of calculation, and new physical theories demonstrates that the relation between measure and reality is not static

¹¹ After quoting Brunschvicg's closing words, WORMS, *Critique and Metaphysics. Science in Bergson and Brunschvicg*, p. 49, concludes: "Such is one of the last phrases of Brunschvicg's work, one that could well stand as a résumé of the whole, in its opposition to a metaphysics of nature such as Bergson's."

but dynamic. Mathematics thus becomes the field in which the naïve spatialization of the world is overcome from within, through the evolution of its own concepts.

The mutual critique that emerges from this comparison is illuminating. From Brunschvicg's standpoint, Bergson risks re-establishing a "metaphysics of nature" – an appeal to intuition that might replace critical reflection with an immediate absolute, the lived duration as an inner substance of life. From Bergson's standpoint, Brunschvicg risks transforming science into a pure "spiritualization" of experience, losing contact with the qualitative density of time. But each can serve as a corrective to the other. Bergson's insistence on the irreducibility of experience reminds Brunschvicg that reflection must remain open to the flux of life; Brunschvicg's insistence on the reflexivity of thought reminds Bergson that intuition must be disciplined by the historical evolution of concepts. Mathematics is the meeting point where these corrections take place: it reveals both the necessity of form and the creativity of transformation.

The result of this first stage in our genealogy is clear. The relation between Bergson and Brunschvicg is not an opposition but a reciprocal clarification. In Bergson, mathematics is refunctionalized as the expression of intelligence within life – an indispensable tool whose limits reveal the need for intuition. In Brunschvicg, mathematics becomes the very history of the spirit, the activity through which reason discovers its own contingency and freedom. Both therefore redefine mathematics as a living process rather than a fixed structure. What is implicit in Bergson – that mathematics belongs to life because intelligence is a function of life – becomes explicit in Brunschvicg as the thesis that mathematics is the self-reflection of spirit, the history of its acts of thought. This continuity, which runs beneath the surface of their apparent disagreement, prepares the transition to Deleuze. In *Le Bergsonisme*, Deleuze will synthesize their insights by explicitly linking Bergson's theory of multiplicities to Riemann's differential geometry. In doing so, he will transform the continuity of life and the reflexivity of thought into a single concept: the *virtual*, understood as the differential field in which mathematics and vitality coincide.

3. Deleuze and Bergson: From the Intuition of Duration to the Differential Ontology of the Virtual

In *Le Bergsonisme* (1966), Gilles Deleuze reopens the dialogue between philosophy and mathematics that Bergson had inaugurated and that Brunschvicg had reframed in

epistemological terms. Yet Deleuze's position is neither that of Bergson's vitalism nor that of Brunschvicg's rationalism; it is an attempt to think their tension together, to make intuition and intelligence, continuity and structure, life and concept communicate on a new plane of immanence. The book, often read as a mere introduction to Bergson's thought, in fact contains one of Deleuze's most systematic efforts to construct a metaphysical logic of creation – a logic that takes from Bergson the notion of *duration* and from mathematics, above all from Riemann and the differential calculus, the means to articulate the virtual genesis of the real. In this sense, *Le Bergsonisme* marks a decisive turning point: mathematics ceases to be an external analogy for philosophical concepts and becomes the model of their internal functioning. The problem, the idea, the differential, the manifold – these are not borrowed metaphors but precise instruments that allow Deleuze to express what Bergson had intuited and Brunschvicg had historicized: that thought itself is a creative act, immanent to the movement of reality.¹²

The opening pages of *Le Bergsonisme* are programmatic.¹³ Deleuze sets out to analyze the relations among duration, memory, and the vital impulse, and to understand why intuition constitutes the essential method of Bergsonian metaphysics. He notes that intuition, far from being a vague or immediate act, possesses a rigorous internal structure: it operates according to three fundamental rules – the creation of problems, the discovery of differences in kind, and the learning of real time. These three rules already foreshadow the central categories of *Difference and Repetition* (1968): the idea as a problem, difference as ontological condition, and time as the transcendental form of the new. What interests Deleuze in Bergson is not the appeal to interiority or life, but the methodological invention that allows philosophy to think *problems* instead of essences. In this, as Durie¹⁴ and Duffy¹⁵ have shown, Deleuze identifies the implicit

¹² For a detailed account of the significance of mathematics in Deleuze's thought, see Simon B. DUFFY, *Deleuze and the History of Mathematics: In Defense of the "New"*, Bloomsbury, London-New York 2013. For an analysis of how Deleuze inherits and reworks ideas from Brunschvicg and his students, especially Albert Lautman and Jean Cavaillès – and for a demonstration of his coherence within this broader French epistemological canon – I refer the reader to my own studies on this topic: Andrea COLOMBO, *Immanenza e molteplicità. Gilles Deleuze e le matematiche del Novecento*, Mimesis, Milano-Udine 2023; Andrea COLOMBO, *What Becomes of Mathematics in Deleuze's Philosophy?*, "Nóema", 16, 2025, 132-150.

¹³ See Gilles DELEUZE, *Bergsonism*, Zone Books, New York 1991, translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, p. 13.

¹⁴ DURIE, *The Mathematical Basis of Bergson's Philosophy*, p. 57.

¹⁵ DUFFY, *Deleuze and the History of Mathematics: In Defense of the "New"*, pp. 88-115.

mathematical dimension of Bergson's thought: to create a problem is to open a field of virtual relations, analogous to a differential equation that defines a family of possible solutions without predetermining any of them. The notion of the problem becomes the point where the mathematical and the metaphysical intersect – an idea that Deleuze inherits from the French epistemological tradition of Cavaillès and Lautman, both heirs to Brunschvicg's reflexive rationalism. Thus, in *Le Bergsonisme*, Deleuze reformulates the intuitionist legacy of Bergson within a conceptual framework that already bears the marks of the French epistemological tradition, translating Bergson's philosophy of duration into a theory of the virtual.

Two theoretical movements unfold simultaneously. First, Deleuze unites two conceptions of mathematical creativity that had seemed incompatible: the intuitionist idea that to exist is to be created, and the structuralist notion that problems constitute the field of virtual determination. The "creation of problems," in this sense, is neither an arbitrary invention nor the discovery of pre-existing essences, but a differential act that brings into being the very conditions of thought. Second, Deleuze assimilates mathematics and metaphysics under a single ontological function. Both are forms of invention, oriented toward the genesis of the real. Just as mathematical invention defines new spaces of consistency through the introduction of new parameters, so metaphysical invention constructs new concepts that reorganize experience. In this way, Deleuze extends Brunschvicg's thesis that mathematics is the history of the spirit's acts of reflection, while simultaneously grounding it in Bergson's metaphysics of duration. The result is a conception of philosophy as *mathematism of concepts*: a creative process in which thought continuously differentiates itself, generating ever new perspectives on the real. What for Brunschvicg was the reflective progress of reason becomes, in Deleuze, the productive movement of the virtual.

The use of mathematics in *Le Bergsonisme* is therefore not ornamental but constitutive. Deleuze explicitly refers to Riemann's concept of manifold, distinguishing between discrete and continuous multiplicities in a way that recasts Bergson's distinction between quantitative and qualitative multiplicities. Following Riemann and Weyl, he defines the discrete as a multiplicity that contains its own metric – a space where measurement is internal and homogeneous – and the continuous as a multiplicity that receives its metric from the forces acting within it. This distinction, as Calamari has

demonstrated,¹⁶ reveals the physical and ontological depth of Deleuze's engagement with mathematics: the continuous manifold is not an abstract space but a *field of forces*, a dynamic topology whose structure depends on its internal tensions. Deleuze thus inherits from Weyl the idea that geometry is not a fixed background but the expression of physical reality itself. In this light, Bergson's duration can be understood as a Riemannian space of qualitative transformation, where differentiation replaces extension as the true form of continuity. The mathematics that Bergson had treated as an operation of intelligence is here reabsorbed into the immanent life of thought: a field without external coordinates, determined only by the virtual differences that traverse it.¹⁷

The presence of differential calculus in *Le Bergsonisme* is equally decisive. As Longo has argued, the mathematical framework that Deleuze will later develop through the concept of the differential is already implicit in *Le Bergsonisme*, where the problem of continuity and creation foreshadows his interpretation of dy/dx not as a numerical ratio but as a pure relation – the infinitesimal condition of individuation elaborated in *Difference and Repetition*.¹⁸ This is why, throughout the 1960s, Deleuze repeatedly turns to the infinitesimal as a model for philosophical thought. The differential embodies what he calls the “mathematical dynamism of concepts”: to think is to differentiate, to extract from a continuous field of potentiality the singularities that organize it. Mathematics, in this sense, is not a discourse of formal deduction but a metaphysics of generation. It gives philosophy a syntax for expressing the genesis of reality – a syntax of variation, not of identity. Hence, in *Le Bergsonisme*, Deleuze already formulates the principles that will govern *Difference and Repetition* and *The Logic of Sense*: that ideas are problems, that problems are differential systems, and that the real is the set of their solutions, always partial and metastable.

¹⁶ Martin CALAMARI, *Riemann-Weyl in Deleuze's "Bergsonism" and the Constitution of the Contemporary Physico-Mathematical Space*, “Deleuze Studies”, 9, 1, 2015, pp. 59-87.

¹⁷ On the historical background linking the mathematical study of curvature, from Gauss and Riemann to contemporary topology, with Deleuze's philosophical interpretation of space and the virtual, see Manuel DELANDA, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Bloomsbury, New York 2002.

¹⁸ See Anna LONGO, *Deleuze and Mathematics*, “La Deleuziana”, 11/2020, pp. 19-28. For the history of the differential calculus and Deleuze's use of dy/dx as a philosophical symbol, see Andrea COLOMBO, *La filosofia del processo come metafisica del calcolo infinitesimale: scienza moderna e compito della filosofia in Whitehead, Hegel e Deleuze*, “Giornale di Metafisica”, XLV, 1, 2023, pp. 135-148.

What distinguishes Deleuze from Bergson is the elimination of any residual dualism between intuition and intelligence, life and thought. The Deleuzian virtual is not the interior of consciousness but the impersonal field of difference itself.¹⁹ In this, Deleuze radicalizes both Bergson and Brunschvicg: from the former, he inherits the idea that the intellect's categories are derived from life; from the latter, that reason's categories are historical and self-transforming. Their synthesis yields a conception of thought as *auto-productive process*, immanent to the world it thinks. The “mathematism” of *Le Bergsonisme* is therefore not a return to abstraction but the affirmation that mathematics – in its most modern, differential sense – provides the only adequate model for an ontology of becoming. The Bergsonian intuition of duration becomes, in Deleuze, a differential topology of the virtual, where creation and reflection are no longer opposed but coincide in the same act of problematization. The temporal intuition of Bergson is thus translated into the spatial language of Riemannian geometry, yet without losing its dynamism: time becomes the structure of space itself, and space becomes the field of temporal differentiation.

This transformation, however, does not imply a simple mathematization of metaphysics. Deleuze does not seek to reduce life to geometry or thought to calculation; rather, he uses mathematical concepts to express what exceeds the limits of representation. In this respect, his position differs from Brunschvicg's rationalism: where Brunschvicg saw mathematics as the reflective form of spirit, Deleuze sees it as the creative form of immanence. The laws of mathematics are not universal truths but diagrams of potentiality, each tracing a singular way in which the world differentiates itself. The philosopher's task, then, is analogous to that of the mathematician: to construct concepts that capture these differential relations without subordinating them to identity or finality. Philosophy, like mathematics, becomes a science of problems rather than solutions – a discipline of invention rather than recognition.

Through this shift, Deleuze closes the historical arc that began with Bergson. In Bergson, life opposed the mechanism of intelligence; in Brunschvicg, thought reflected upon its own mechanisms; in Deleuze, mechanism itself becomes life, and reflection becomes

¹⁹ On Deleuze's notion of the virtual and its Bergsonian lineage, see Éric ALLIEZ, *On Deleuze's Bergsonism*, “Discourse”, 20, 3, 1998, pp. 226-246; Keith Ansell PEARSON, *The Reality of the Virtual: Bergson and Deleuze*, “MLN”, 120, 5, 2005, pp. 1112-1127; Andrea COLOMBO, Floriana FERRO, *Virtuality and immanence in Deleuze and Merleau-Ponty*, “Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico”, 16, 1, 2023, pp. 7-16.

creation. The opposition between intuition and analysis, between continuity and structure, dissolves into a single plane of immanence where mathematics and metaphysics are indistinguishable modes of the same process. The genealogy that runs from Bergson to Brunschvicg to Deleuze thus reveals an evolution of the very concept of mathematics: from the external expression of intelligence to the internal logic of the real. Bergson had intuited this when he defined the intellect as a function of life; Brunschvicg had confirmed it by showing that reason is a historical function of spirit; Deleuze completes it by demonstrating that the virtual – the differential field common to life and thought – is the condition of both.

In this sense, *Le Bergsonisme* is not merely a commentary on Bergson but the first philosophical work in which mathematics becomes the method of metaphysics. The Riemannian manifold and the differential equation cease to be symbols of order and become diagrams of creation. The idea, like a mathematical problem, defines a field of virtual relations that engenders its own solutions in time. The continuum is no longer the background of phenomena but the very process of their emergence. By integrating Bergson's intuition of duration with Brunschvicg's logic of reflection, Deleuze establishes a new paradigm: a philosophy of the virtual where the real is conceived as the continuous differentiation of problems, and where mathematics and life are no longer separated but express, together, the creative power of thought itself.

4. Conclusion

The trajectory from Bergson to Brunschvicg and Deleuze delineates a distinct French lineage in which mathematics becomes the privileged medium of philosophical reflection – not as a formal system of abstraction, but as a living diagram of creation. From Bergson's theory of duration to Brunschvicg's history of rational forms and Deleuze's ontology of the virtual, mathematics progressively ceases to represent order and comes to express becoming. What this genealogy reveals is not the mathematization of philosophy, but a philosophy that discovers in mathematics the logic of its own genesis. In each thinker, the mathematical serves as the model through which thought confronts the problem of its own production.

Bergson's philosophy had already displaced the classical image of mathematics as the science of fixed quantities. By distinguishing between discrete and continuous multiplicities, he showed that the *continuum* is not a collection of points but a process of

qualitative differentiation. Brunschvicg, in turn, made explicit the reflexive implications of this insight: mathematics, for him, is the unfolding of the spirit's self-consciousness through the reconstruction of its own operations. He thereby translated Bergson's metaphysics of life into a logic of the intellect's historical activity, preserving the idea that the forms of knowledge are not given but continuously re-created. In Brunschvicg's view, the evolution of mathematical reason is identical with the evolution of the spirit itself – a thesis that transforms Bergson's intuition of duration into a rational phenomenology of thought.

Deleuze inherits both legacies but shifts their center of gravity. Through his reading of Riemann, Weyl, and especially Albert Lautman,²⁰ who had been a student of Brunschvicg, Deleuze recognizes in mathematics not merely the history of reflection but the ontological structure of difference. Lautman's *dialectic of problems* – the idea that mathematical theories emerge from a virtual network of relations that precede their actual solutions – provides the bridge between Bergson's intuition of life and Brunschvicg's rationalism of the spirit. In Deleuze, this dialectic becomes the very principle of being: the virtual is no longer the background of thought but the field in which both thought and nature are generated. Lautman's influence thus secures the continuity between the rational and the vital by showing that the structure of the real is already mathematical, that every act of thought is an invention within a pre-individual field of problems. The world itself becomes a system of differential relations whose solutions constitute the empirical order – a conception that unites Bergson's creative evolution with Brunschvicg's reflective logic in a single ontology of the virtual.

Through this synthesis, Deleuze transforms the reflective rationalism of Brunschvicg into a *productive rationalism*, or what he calls a *transcendental empiricism*.²¹ Thought is no longer the mirror of nature nor the memory of spirit, but a process of differentiation that operates within the real. Mathematics, which in Bergson was a function of

²⁰ Lautman's philosophy of mathematics, which develops Brunschvicg's reflective rationalism into a theory of dialectical problems, represents an indispensable mediation between Brunschvicg and Deleuze. However, his thought is not directly analyzed in the present study, where it serves only as a contextual reference within this intellectual genealogy. See DUFFY, *Deleuze and the History of Mathematics: In Defense of the "New"*, pp. 117-136; see COLOMBO, *Immanenza e molteplicità. Gilles Deleuze e le matematiche del Novecento*, pp. 166-174.

²¹ See Gaetano RAMETTA, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, in ID. (edited by), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Cleup, Padova 2008; Anne SAUVAGNARGUES, *Deleuze: l'empirisme transcendantal*, PUF, Paris 2009.

intelligence and in Brunschvicg a function of reflection, becomes in Deleuze a function of the virtual – the expression of the creative power of difference. The calculus, the manifold, the problem: each of these concepts becomes an ontological operator, enabling philosophy to think the genesis of forms without appealing to transcendent principles. Deleuze thereby accomplishes what the French epistemological tradition had been preparing since Brunschvicg: the reinvention of philosophy as an activity of conceptual creation, analogous to the inventive activity of mathematics itself.

The philosophical significance of this lineage lies in its reversal of the classical hierarchy between metaphysics and science. Instead of subordinating mathematics to a metaphysical system, Bergson, Brunschvicg, and Deleuze demonstrate that the evolution of mathematical thought *is itself* the site of metaphysics – that the concepts of continuity, multiplicity, and differentiation are not only scientific but ontological. In their hands, mathematics becomes the language of immanence: it expresses the continuous production of reality rather than the representation of a pre-given order. This is why Deleuze's philosophy, far from opposing mathematics, finds in it the most adequate model of philosophical creation. The virtual, as he conceives it, is not a metaphysical beyond but the very process by which life and thought, matter and idea, actualize their differential relations.

Thus, what begins in Bergson as a critique of the spatializing intellect ends in Deleuze as an affirmation of a differential intelligence – an intelligence capable of thinking the real as a field of continuous variation. Brunschvicg's spirit, which reflects upon its own acts, and Bergson's life, which creates through intuition, both converge in the Deleuzian plane of immanence where creation and reflection are one and the same movement. The mathematical legacy that unites them is not a doctrine but a style of thought: a way of understanding philosophy as an experiment in the very conditions of intelligibility. From Bergson's duration to Brunschvicg's reflective reason to Deleuze's virtual multiplicity, the same principle unfolds – that thought is mathematical not because it counts or measures, but because it differentiates, invents, and transforms. The history of this idea, which begins with the intuition of life and culminates in the ontology of the virtual, is the history of philosophy's discovery that its most abstract tools are also its most vital.

References

- Éric ALLIEZ, *On Deleuze's Bergsonism*, "Discourse", 20, 3, 1998, pp. 226-246.
- Anastasios BRENNER, *Brunschvicg et l'histoire de la philosophie dans ses rapports avec les sciences*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 3, 2021, pp. 307-320.
- Martin CALAMARI, *Riemann-Weyl in Deleuze's "Bergsonism" and the Constitution of the Contemporary Physico-Mathematical Space*, "Deleuze Studies", 9, 1, 2015, pp. 59-87.
- Milič CAPEK, *Bergson and Modern Physics. A Re-interpretation and Re-evaluation*, Boston Studies in the Philosophy of Science, VII, Dordrecht-Boston 1971.
- Andrea COLOMBO, *Immanenza e molteplicità. Gilles Deleuze e le matematiche del Novecento*, Mimesis, Milano-Udine 2023.
- Andrea COLOMBO, *La filosofia del processo come metafisica del calcolo infinitesimale: scienza moderna e compito della filosofia in Whitehead, Hegel e Deleuze*, "Giornale di Metafisica", XLV, 1, 2023, pp. 135-148.
- Andrea COLOMBO, *What Becomes of Mathematics in Deleuze's Philosophy?*, "Nóema", 16, 2025, pp. 132-150.
- Andrea COLOMBO – Floriana FERRO, *Virtuality and immanence in Deleuze and Merleau-Ponty*, "Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico", 16, 1, 2023, pp. 7-16.
- Manuel DELANDA, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Bloomsbury, New York 2002.
- Gilles DELEUZE, *Bergsonism*, translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, Zone Books, New York 1991.
- Marcel DESCHOUX, *Brunschvicg et Bergson*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 72, 3, 1967, pp. 283-300.

- Simon B. DUFFY, *Deleuze and the History of Mathematics: In Defense of the “New”*, Bloomsbury, London-New York 2013.
- Robin DURIE, *The Mathematical Basis of Bergson’s Philosophy*, “Journal of the British Society for Phenomenology”, 35, 1, pp. 54-67.
- Giulia GAMBA, *Metafisica e scienze in Bergson*, Cleup, Padova 2015.
- Alberto GUALANDI, *Brunschvicg, Kant e le metafore del giudizio matematico*, “Discipline filosofiche”, XVI, 2, 2006, pp. 169-202.
- Anna LONGO, *Deleuze and Mathematics*, “La Deleuziana”, 11/2020, pp. 19-28.
- Keith Ansell PEARSON, *The Reality of the Virtual: Bergson and Deleuze*, “MLN”, 120, 5, 2005, pp. 1112-1127.
- Vesselin PETROV, *Bertrand Russell’s Criticism of Bergson’s Views about Continuity and Discreteness*, “Filozofia”, 10, 68, 2013, pp. 890-904.
- Gaetano RAMETTA, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, in ID. (edited by), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Cleup, Padova 2008.
- Bertrand RUSSELL, *The Philosophy of Bergson*, “The Monist”, 22, 1912, pp. 321-347.
- Anne SAUVAGNARGUES, *Deleuze: l’empirisme transcendantal*, PUF, Paris 2009.
- Andreas VRAHIMIS, *Russell’s critique of Bergson and the divide between ‘analytic’ and ‘continental’ philosophy*, “Balkan Journal of Philosophy”, 3, 1, 2011, pp. 123-134.
- Andreas VRAHIMIS, *Russell Reading Bergson*, in M. SINCLAIR – Y. WOLF (edited by), *The Bergsonian Mind*, Routledge, Abingdon-New York 2022.
- Frédéric WORMS, *Between Critique and Metaphysics. Science in Bergson and Brunschvicg*, “Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities”, 10, 2005, pp. 39-57.

IS HENRI BERGSON’S PHILOSOPHY OF RELIGION TRULY EUROCENTRIC?

The Anticolonial Power of the Bergsonian “Myth-making Function”

Aurélien GALLÈPE

(University of Geneva, University of Lyon III)

Abstract: In this article, we propose to examine the ambivalence of Henri Bergson’s philosophy of religion in *The Two Sources of Morality and Religion* (1932): on the one hand, his thought seems to be influenced by his European historical roots; on the other hand, Bergson’s invention of the concept of the “myth-making function” (*fonction fabulatrice*)¹ in Chapter II leads us to believe that Bergson wanted to propose a global concept to describe a certain universal religious attitude. This concept would allow humanity to go beyond the European point of view and even to criticize Europe’s claim to a monopoly on rationality (and thus also criticize Europe’s political hegemonic ambitions). Finally, the introduction of this new concept would have one last hidden function: to allow Bergson to self-criticize his own positions during the 1914-1918 war, as if the Bergson of 1932 wanted to emphasize how much the Bergson of 1914 had himself been a victim of the human tendency to fabulate. Consequently, Bergson would offer humanity an anticolonial intellectual tool, a tool that he himself put into practice in *The Two Sources* to criticize, in veiled terms, his own past political mistakes.

Keywords: Bergson, myth-making function, religion, anticolonialism, eurocentrism, colonialism.

1. The problem: Bergson facing history, the impossible task of taking a step back?

To what extent is Henri Bergson’s philosophy dependent on the historical context in which it was born, namely Europe at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century? In other words, can Bergsonism truly be considered a truly *global* philosophy, both because of the nature of its concepts and the history of its reception? Can Bergsonian philosophy truly appeal *to everyone on Earth*?

This is the problem we propose to address here. To do so, we will focus on a series of questions that Bergson tackles in his 1932 book *The Two Sources of Morality and*

¹ Bergson chose himself this translation while supervising the first English edition.

Religion.² In this last work, which concludes Bergson's philosophical journey since 1889, Bergson tackles new questions: what are the fundamental tendencies of human action, both at the individual and collective levels? And what can we conclude from this about the historical trajectory of humanity? These crucial questions thus compel Bergson to address morality, religion, and politics – in short, everything that shapes the history of humanity, recognized as a unique entity in the realm of living beings.

But isn't there a risk that Bergson's reflection, precisely by dealing with morality, religion, and politics, reveals its necessary dependency on the era or on the cultural and social environment?

Indeed, until 1932, political, moral, and religious questions were therefore absent from Bergson's thought. Bergson thus stood *apart* from history: he was involved as a citizen in the intellectual, political, and even social life of Paris, France, and Europe, but he did not speak out as *a philosopher* about these topics.

But everything changed in 1932 with the publication of *The Two Sources of Morality and Religion*: after having set aside the problem of humanity as a political entity composed of different groups, human history became the new philosophical object to be explored and from which it would be possible to identify the fundamental tendencies of human action. But if these are *global* trends (i.e. transcending national, linguistic, and religious differences), which remain the object of research, is Bergson's philosophical starting point not irrevocably rooted in a historical situation that is too specific to hope to speak of these universal trends *to humanity as a whole*?³

It must be noted that the philosophical content of *The Two Sources* remains dependent on Bergson's European identity and on the European context in which it was written. Chapter III, through its analysis of so-called dynamic religion, demonstrates that Bergson's philosophy of religion is no longer a philosophy separate from the history in which it is nevertheless embedded: it is now a philosophy *grounded* in history. In 1932, Bergson had to assume, and did assume, a certain historical point of view. But the risk then is that Bergsonian philosophy, turning to the fundamental driving forces of history, would appear ill-equipped to be understood and received *globally*, beyond its place of origin.

² Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris 2013.

³ This problem (of Bergson's European ethnocentrism) is also clearly underlined by Leonard Lawlor in his very relevant L. LAWLOR, *Foreword*, in Andrea J. PITTS – Mark W. WESTMORELAND (eds.), *Beyond Bergson*, Suny Press, New-York 2019, p. xi.

Such is the challenge raised by the reading and reception of *The Two Sources of Morality and Religion*: to look human history in the face, but from the bourgeois Paris of the interwar period, is not to risk either missing what one wants to perceive or being unable to communicate to others what has been perceived? In other words, does Bergson manage to avoid the inherent pitfalls of his historical-philosophical approach in *The Two Sources*? Is it possible to think about the absolute in history while being part of history oneself?

In addition to these risks specific to the topic Bergson sets out to explore in *The Two Sources*, there are other risks inherent in Bergson's ambivalent position in the global intellectual landscape in 1932. Let us recall in a few words: since 1907 and the publication of *Creative Evolution*, Bergson had enjoyed what might be called a genuine form of philosophical and institutional "glory", first on a French scale, then on a European and even global scale.⁴ He was elected to the Académie Française in 1914 and embodied the organic intellectual of the Republic and of France during the Great War, first through his numerous public interventions in defense of the war effort,⁵ then through his two diplomatic missions to the United States.⁶ Then, during the interwar period, he co-chaired the predecessor of UNESCO, the International Commission for Intellectual Cooperation. Finally, in 1927, he was awarded the Nobel Prize in Literature. In summary, Bergson's institutional position in 1932 was that of an intellectual serving his country, an intellectual fully immersed in the world and even *at the top of the world*. But at the same time, the interwar period also marked the beginning of the end for Bergson's philosophical authority: there was the unprecedented mechanical unleashing of war, there was the Bolshevik Revolution, there was the emergence of social, political, and economic issues (while Bergson had to wait for *The Two Sources* to tackle them). In this respect, by 1932, Bergson had long been seen as an intimidating figure to be confronted and surpassed – this would even become the philosophical program of a new generation, led by Marxist philosophers as Nizan⁷ or Politzer, who launched a frontal assault on Bergsonism and its metaphysical claims in 1929.⁸

⁴ See François AZOUVI, *La gloire de Bergson*, Gallimard, Paris 2007, pp. 237-252.

⁵ See Florence CAEYMAEX, *Les discours de guerre (1914-1918). Propagande et philosophie*, in A. FRANÇOIS et al. (eds.), *Annales bergsoniennes, VII: Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*, PUF, Paris 2014, pp. 143-166.

⁶ See Philippe SOULEZ, *Bergson politique*, PUF, Paris 1989 pp. 89-207.

⁷ Paul NIZAN, *Les chiens de garde*, Agone, Paris 2012.

⁸ See the collection Georges POLITZER, *Contre Bergson*, Flammarion, Paris 2013.

Bergson's paradoxical situation (a genuine glory in the process of becoming obsolete) thus seems to have doubly penalized the reception of *The Two Sources* beyond European academic circles: first, because Bergson was a thinker who institutionally and specifically embodied the French nation (which was also an empire) at the height of its power (and domination); secondly, because the spirit of the times seems to have shifted in favor of other issues on which Bergson had previously remained silent.

How can one speak to a world in the throes of new passions and problems from the privileged and even outdated perspective of Bergson in the interwar period? How could the religious (and even mystical) question be of interest in 1932 to a humanity in the throes of these new passions? How could Bergson's institutional position not constitute an additional obstacle to Bergson's ambition (to face human history) and, above all, to the (global) reception of his words? The price of fame and the time lag: these are the factors that threatened the reception of *The Two Sources* in 1932.

The challenge, then, will be to determine whether Bergson, with *The Two Sources*, lived up to the challenges of the 20th century – challenges that arose from the Great War and that were addressed in very different ways by Sovietism, Nazism, and liberal democracies, until their confrontation in 1939-1945 and the great movement of decolonization that was an indirect consequence of it.

To address this problem, we must immerse fully in *The Two Sources* in order to distinguish, within the book, what manifests its local and European roots and what, on the contrary, expresses its global significance and its actual relevance.

*

In short: can *The Two Sources of Morality and Religion* be understood and used as a tool for elucidating human history beyond the cultural, political, and religious context in which it was produced? Better still: does it contain intellectual tools that would enable us to understand and question *the precise standpoint* from which Bergson positioned himself in relation to history?

To answer these questions, we have chosen to test the following two hypotheses:

- (i) *If, in The Two Sources, Bergson, while confronting the historical becoming of humanity, provided tools for analyzing his own historical position, then this would be sufficient evidence to make his conception of history a truly universal one, useful everywhere and at all times – and even useful to the victims of the*

imperialism of the Third Republic (of which Bergson was the most eminent intellectual representative, if not its most ardent advocate).

- (ii) In *The Two Sources*, Bergson *does provide such comprehensive intellectual tools*, and even postcolonial and *anticolonial tools*, which he offers to humanity and uses to challenge himself and his own intellectual journey. And the main one of these tools can be found, in our opinion, in Chapter II of *The Two Sources*: it is the concept of the “myth-making function” used in the explanation of the static form of religion.

This seems to be the alternative we face: either Bergson’s philosophical reflection in *The Two Sources* remains trapped in its historical context, in which case Bergson could hardly be accepted beyond Europe (and beyond his own time) (1), or Bergson’s thought allows us to understand, transcend, and even criticize the historical situation in which Bergson found himself – in which case the universality of Bergson’s concepts would be substantiated (2).

Let us now attempt to show that it is possible and even necessary to defend (2), that is, to defend the hypothesis that Bergson, in *The Two Sources*, did indeed think against himself and, in doing so, made his political and religious thought audible and acceptable globally, beyond Europe, to all of humanity.

2. The ambivalence of Bergsonism: explicit Eurocentrism but a postcolonial heritage

Can *The Two Sources of Morality and Religion* therefore speak to humanity as a whole? We have already seen that this ambition faces, by definition, a major obstacle: Bergson is forced to speak about history *from* within history itself. Consequently, how could his anthropological, historical, and philosophical inquiry be free of historical bias?

Let us first read Chapter I, which deals with moral obligation and its two distinct sources, namely the moral force of peer pressure and the moral force of aspiration derived from morally exemplary and heroic existences. On the one hand, Bergson reveals a fundamental tendency in human behavior, which is the submission of the individual to the group to which he belongs. This tendency is indeed an irreducible constant in human behavior insofar as it is universal and rooted in human nature – a

nature that no human being, except perhaps mystics,⁹ has ever been able to transcend. From the very first words of *The Two Sources*, Bergson reveals to the reader this idea, which he presents through an extrapolation from isolated subjectivity to humanity as a whole: “the memory of the forbidden fruit is the oldest thing in the memory of each of us, as in that of humanity.”¹⁰ Two remarks are in order. First, Bergson clearly intends to propose right away a conception of humanity that applies, by definition, to every human being: his starting point is historical, but his horizon is anthropological and even more broadly philosophical (and metaphysical in Chapter III). But then, Bergson is indeed shaped by his historical context while relying on the culturally situated image of the “forbidden fruit” (which speaks only to the three Abrahamic religions).

That said, despite this bias, Bergson clearly intends to focus on the essential, that is, what is *natural*, going beyond the contingent formulations of the various specific obligations that all peoples have always invented; the infinite diversity of contingent obligations matters less in this regard than the natural necessity *of obligation as a whole*, as Bergson makes very clear: “[in animal societies], every rule is imposed by nature; it is necessary; whereas in others [human societies], one thing is natural: the necessity of the rule.”¹¹

In other words, the analysis of closed societies aims to reveal the dual natural and social dimension of obligation; at this stage, Bergson puts aside the question of human history insofar as the diversity of particular and concrete obligations is irrelevant and insofar as, in any case, whatever the different obligations that have historically been proven, what never changes is *the fact of obligation itself*. We can therefore say that *there is no history as long as the necessity of obligation is the only natural law of a humanity that does not evolve morally: for the moment, a single type of obligation (the one towards the group) determines all human action*.

But precisely, if there is indeed a human history, it is because there has been an *evolution*, a creative evolution at that, that is to say, some *points of no return* that constituted a real discontinuity in the course of human events, such as the *transformation of the meaning of obligation*. For there have *indeed* been truly *historic* ruptures – and without these ruptures there would be no history to speak of. These ruptures are analyzed when Bergson, in Chapter I, leaves the realm of anonymous, natural and

⁹ BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 97.

¹⁰ *Ivi*, p. 1.

¹¹ *Ivi*, p. 22.

universal closure to focus on *those individuals* that changed the face of the world, set history in motion, and opened humanity to self-awareness:

Throughout history, exceptional men have emerged who embodied this morality. Before the saints of Christianity, humanity had known the sages of Greece, the prophets of Israel, the Arahants of Buddhism, and others. It is to them that we have always looked for this complete morality, which would be better called absolute.¹²

Here we touch on *the other absolute* in history, for the historical absolute takes two forms. It can be *the natural*, which does not vary according to time or place, in this case the closed morality, i.e. the morality of social pressure. But it can *also* be, not simply the natural, but *the vital*, through which “absolute” morality spreads throughout history. There are therefore two universals (corresponding to the two absolutes): the *empirical* universality of closure (when the absolute means human nature), and the *normative* and *ideal* universality of openness (when the absolute means the vital force that unifies humanity).

The universal therefore has two meanings here: in the first case (closed morality), closure is universal because it is humanity *as a whole* that is the subject of closure (a subject that is subjugated, subjected to the yoke of closure). But in the second case (open morality), there is also universality, simply that it is not located in the same place, because now it is humanity, not as a subject, but rather the *object* of a love that is itself universal. But in both cases, Bergson must speak of humanity as a universal entity: first, humanity universally subject to closure (which any philosopher could have analyzed since time immemorial); or, secondly, humanity as the object of universal love (and only a philosopher attentive to historical evolution could have learned that *such love has actually existed in history*, he could not have detected it on his own).¹³ Admittedly, nature intended an enclosure for all of humanity; but life also intended the love of a few for all of humanity, so that humanity could learn to love and respect itself as such.

In any case, the essential point is to note that, in entering into history, Bergson first attempts to do justice to *all good men*, wherever they come from: the Greek sages, Buddhists, and Jewish prophets. On the one hand, Bergson explicitly recognizes the diversity of manifestations of open morality; but on the other hand, he implicitly

¹² *Ivi*, p. 29.

¹³ See Anthony FENEUIL, *Bergson, mystique et philosophie*, PUF, Paris 2011, pp. 7-19.

recognizes the preeminence of Christian (and in fact *European*) saints, who seem to crown the historical evolution that has unfolded up to their time.

This domination of the historical figure of Christianity is then found throughout Chapter I: the Gospels are taken as the formal culmination of open morality,¹⁴ a culmination that only Socrates, in the ancient world, had prefigured; moreover, Socrates is presented as a model who is both a precursor and an antagonist of Jesus himself.¹⁵ As for the prophets of Israel, they are highlighted, while being similarly relativized;¹⁶ in short, Christianity appears as the moral driving force of history, charged with spreading love on Earth and pushing back the ancient conception of a humanity divided between civilized and barbarian. Let us remember that, for Bergson, “we find this conception implicit everywhere Christianity has not penetrated.”¹⁷

But how did Christianity spread to parts of the world where it was originally absent? Although Christianity obviously originated in the Middle East, it served as the foundation for the political organization of Europe, which assimilated it and claimed to be its exclusive custodian: this is the concept of *Christendom*. And it was indeed the European nations, steeped in Christianity, that spread the Christian faith to the Americas, Africa, and Asia from the 16th century onwards. Moreover, Bergson seems to accept, at least unconsciously, the historical link that now unites Christianity with Europe, when he repeatedly uses the concept of the *Western world*,¹⁸ a synthesis of European identity, Romanity, and Christianity.

It is therefore Christianity and its political and social forms (emanating from the American Revolution and then secularized in the human rights that emerged from the French Revolution)¹⁹ that constitute the main driving forces of world history. What emerges is Eurocentric (or Western-centric, claiming a monopoly on Christianity) conception of history, which certainly tends toward the universal *but always from the particular*, namely Europe as the political, intellectual, and civilizational center from which Christianity radiates.

¹⁴ BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 57-58.

¹⁵ *Ivi*, pp. 59-60.

¹⁶ *Ivi*, p. 76.

¹⁷ *Ivi*, p. 77.

¹⁸ *Ivi*, pp. 236, 239.

¹⁹ *Ivi*, p. 78.

Thus, reading Chapter I confirms the preeminence of a specific religion in moral history; and although the object of Christian love is universal, its geographical manifestations remain particular.

However, this preeminence is even more striking in Chapter III, devoted to dynamic religion, whose core Bergson identifies as mysticism, that is, let us recall, contact “with the creative effort manifested by life. This effort is of God, if not God himself.”²⁰ In order to show how mysticism is the driving force that makes history possible, Bergson then undertakes to reconstruct a history of mysticism *a posteriori*, albeit an eminently partial and, as we shall see, biased one. Admittedly, Greek mysticism and then so-called Eastern mysticism are analyzed. But these two great mystical currents are described as incomplete, because they are crushed by the weight of ecstasy and therefore incapable of establishing themselves as an active political force in history. From then on, Bergson assumes and defends the preeminence of Christian and European mysticism and the political forms it has made possible:

Now these inventions and [political] organization are essentially Western; it is they who, in this case, have enabled mysticism to develop to its fullest extent and reach its goal. We may therefore conclude that neither in Greece nor in ancient India was there complete mysticism, in the one case because the impetus was not strong enough, in the other case because it was thwarted by material conditions or by too narrow [...] For complete mysticism is that of the great Christian mystics.²¹

The (European) West therefore stands out in world history, just as Christian mysticism must be distinguished from incomplete forms. Our goal here is not to judge the relevance of such a distinction, or even such a hierarchy, which, by the way, was called into question immediately after the publication of the book²²—even if a reflection on history necessarily implies that we must attempt to establish objective differences. Our goal is, more simply, to say that by asserting the preeminence of Christianity (for good and bad reasons, which are not the subject of discussion here), by not delving deeper into Hinduism, and by not even mentioning Islam, Bergson took the risk of alienating a significant portion of his global audience. In this sense, Bergson’s religious philosophy

²⁰ *Ivi*, p. 233.

²¹ *Ivi*, p. 240.

²² See Paul MASSON-OURSSEL, *L’Inde n’a-t-elle connu qu’un mysticisme incomplet?*, “La Revue de métaphysique et de morale”, 40, 3, juillet-septembre 1933, pp. 355-362.

explicitly manifests a form of Eurocentrism that is risky for the global reception of this reflection on the future of humanity.

*

Nevertheless, an ambivalence emerges, one that is anything but negligible. It turns out that Bergson was *indeed received* throughout the 20th century *beyond Europe*. In this regard, the work of Souleymane Bachir Diagne is essential;²³ let us recall in a few words the decisive contribution of this historical insight. Diagne clearly shows how decisive Bergsonian metaphysics was notably for Léopold Sédar Senghor and Mohammad Iqbal, two non-European great thinkers who drew on Bergsonism to think independently about the historical singularity of their respective situations: for example, Senghor saw intuition as another formulation of a specifically African mode of knowledge; for his part, Iqbal used the idea of creative evolution to emphasize the specificity of Islamic thought in *Ijtihad*, whereby religious precepts must be continually reinterpreted. We could also mention Bergson's reception in the Far East.²⁴ The main point to remember is that Bergson, despite his undeniable European identity, has been read, understood, and reinterpreted *beyond Europe*, which sufficiently legitimizes his status as a *global* or, better yet, *postcolonial* philosopher. Here, *postcolonial* does not simply mean that Bergson sides with openness rather than closure; rather, it means that Bergson's thought can be received – and has indeed been received – by intellectuals from countries *that were once colonized by Europeans*. The postcolonial nature of Bergson's thought is therefore openness *but historically realized*; it is now a form of thought that lives its own life far from Europe.

Of course, it doesn't mean that Bergson's thought could not be *also* used to promote essentialism, as Donna V. Jones underlines it in her important book *The racial discourses of life philosophy*.²⁵ First of all, this work is important in that it strongly

²³ First in Souleymane Bachir DIAGNE, *Bergson dans les colonies. Intuition et durée dans la pensée de Senghor et Iqbal*, in F. WORMS (ed.), *Annales bergsoniennes, V: Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd'hui*, PUF, Paris 2012, pp. 61-84; second in ID., *Bergson postcolonial*, CNRS, Paris 2011.

²⁴ For China, Joseph CIAUDO, *Introduction à la métaphysique bergsonienne en Chine*, "Noesis", 21, 2013, pp. 293-328; for Japan, Simon EBERSOLT, *Bergson et Kuki. Le temps, l'espace et la rencontre*, "Bergsoniana", 5, 2024.

²⁵ Donna V. JONES, *The racial discourses of life philosophy*, Columbia University Press, New York 2010.

emphasizes Bergson's eurocentrism in Chapter III.²⁶ Second, it also underlines that the *vitalistic conception* of the *élan vital* (as a unique and continuous flow of life) could lead us to think that individuals could be "deprived of ontological dignity".²⁷ Third, and this is where the analysis seems to go too far, Jones claims that Bergsonism conveys, in veiled terms, a racially differentiated conception of life and duration.²⁸ This analysis overlooks the fact that, in *The Two Sources*, Bergson repeatedly emphasizes the unity of human nature and repeatedly rejects the inheritance of acquired characteristics (as we will point it out further): how could one base a racist ideology on Bergson's writings if not by ignoring actual Bergsonian arguments on the matter? In any case, the fact that Bergson's writings may give rise to essentialist interpretations does not negate the fact that Bergson was indeed received far from Europe – and still is.²⁹

But can we go further? Now that the postcolonial nature of Bergson's reception is recognized, can we not look to Bergson himself *for ways to think about and challenge coloniality itself*? Could we make Bergson not only a postcolonial thinker, but also a creator of *anticolonial concepts*?

Here, *anticolonial* would be even more radical than *postcolonial*. It is no longer a matter of saying that Bergson's thought was useful for thinkers seeking to describe the specificity of certain aspects of their own culture (for instance, *négritude* for Senghor, or *Ijtihad* for Iqbal). Rather, it is a matter of saying that Bergson's thought provides anticolonial intellectual tools – that is, intellectual tools enabling the critique of the supposed intellectual superiority of Westerners, in whose name colonization was legitimized.

We will show that those tools *do* exist. If we take a look at *The Two Sources*, we will find a philosophical proposition capable of speaking not only to humanity as a whole, but also and specifically *to that part of humanity which was politically dominated by Europe, a humanity anxious to find intellectual weapons to undermine European superiority*.

²⁶ *Ivi*, p. 81.

²⁷ *Ivi*, p. 82.

²⁸ *Ivi*, p. 110.

²⁹ See for instance the last two issues of "Bergsoniana": *Bergson in Latin America*, 5, 2025 and the soon to be published *Bergson in Africa*, 6, 2025; and that's a first clue: an essentialistic philosophy could not appeal to so many different people, culturally and politically.

3. The surprise of Chapter II of *The Two Sources*: the myth-making function as an anticolonial weapon

Admittedly, the heart of *The Two Sources of Morality and Religion* seems to be Chapter III, devoted to dynamic religion: Chapter I, devoted to morality, can only be fully appreciated in the light of the analysis of mysticism; Chapter II, devoted to static religion, allows us to emphasize the difference in nature between the static and the dynamic; Chapter IV examines the future of humanity in light of what Christianity has contributed to human history.

Nevertheless, on closer inspection, Chapter II also lifts the veil on a crucial element of human history – an element that is less rare than the mystical experience, more commonplace undoubtedly, but no less decisive and *ultimately* rather surprising: the *myth-making function*.

Within the individual psyche, at the foundation of social organization and in the background of human events, Bergson discovers what he calls the “myth-making function,” the fabulatory function of an intelligent, overly intelligent human mind, burdened with the consciousness of death. Intrinsically linked to static forms of religion, the myth-making function corresponds to a certain use of the imagination: its purpose is to generate fantastical representations,³⁰ fabulations or fictions,³¹ hallucinations,³² in short, a set of “*idéo-motrices*” mental projections³³ charged, on the one hand, to reassure the individual in the face of death and anxiety about the future, and, on the other hand, to tie the individual to their social group – and it is indeed the survival of humanity as a set of antagonistic groups that remains the ultimate explanation for the infinite list of made-up beliefs that human beings have produced and continue to produce.

On the one hand, this naturalistic explanation of religion in its static dimension seems to be part of an ancient intellectual movement: one in which religion appears above all as a natural anthropological fact, which can be elucidated without resorting to a supernatural explanation. On the other hand, such a conceptual discovery may come as a surprise from Bergson. First, it is a new faculty of the human mind, which resembles

³⁰ BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 111.

³¹ *Ibid.*

³² *Ivi*, p. 112.

³³ *Ivi*, p. 223.

instinct without actually being so,³⁴ which is added to intelligence and intuition and which comes from the imagination as a sub-specification of it. Second, and more importantly, according to our hypothesis, the myth-making function, as a *natural* function of the mind, would constitute a formidable anticolonial tool: not only would it allow us to understand the universality of the tendency toward war, but it would also demystify the supposed superior rationality of Europeans, who would then be stripped of their status as “modern” or “civilized” (as opposed to barbarians or primitives).

If the myth-making function truly applies to everyone and is not simply a tool for stigmatizing exotic and picturesque Otherness, if Europeans are also victims of this same tendency toward irrationality, then it is the Western claim to intellectual, moral, and political hegemony that collapses, then the primitives are no longer just those we believe them to be, then the ruin of the ideal of progress is explained, then the bloody tragedy of the 20th century appears in a new light, then Europeans now understand why they must feel mortal (as Paul Valéry famously underlined it in *La crise de l'esprit*, in 1919) and why *Others* are right to mistrust them, until emancipation.

But what exactly are the specific elements that justify such an analysis of the anticolonial power of the myth-making function?

*

First, there is the controversy between Bergson and his friend, the anthropologist Lucien Lévy-Bruhl, author of *La mentalité primitive* (1910). According to Lévy-Bruhl, there is a certain type of prelogical association of ideas that explains the production of irrational beliefs found particularly among the indigenous populations of South America, populations that play the role of “primitives”: logic (based on the principle of contradiction) and rationality would therefore be the privilege of civilized people, and primarily Europeans.

However, in important passages of *The Two Sources*, Bergson defends his own theory of the myth-making function and rejects the *asymmetrical* (and therefore hierarchical) description of human mentalities implied by Lévy-Bruhl's theses. For example, referring to the totemism of certain peoples of the Americas, Bergson writes:

They *are* rats, they *are* kangaroos. It remains to be seen, of course, in what sense they mean this. To conclude immediately that this is a special logic, specific to “primitive”

³⁴ The myth-making function is indeed described as a “virtual instinct”, *ivi*, p. 114.

peoples and free from the principle of contradiction, would be to jump to conclusions. Our verb “to be” has meanings that we find difficult to define, civilized as we are.³⁵

The *universal* use of metaphor, as a necessary fabrication for the production of meaning, is thus sufficient to call into question the idea of a distinction between *primitive* and *civilized*. Moreover, Bergson’s use of quotation marks clearly demonstrates the (practical) necessity to use these two (well-worn and soon be outdated) categories, *but only to better show their absurdity*.

For Bergson, there is no such thing as a primitive mentality, *because there are no primitive people*, or (which amounts to the same thing) because we all, Native Americans and Europeans alike, have a *primitive streak* that can resurface at any moment: “We believe that what was primitive has not ceased to be so, although an effort of internal deepening may be necessary to rediscover it.”³⁶ The human mind has a single natural structure, which universally and integrally combines *intelligence and a propensity for myth-marking* – there is no need for two types of logic, no need to attribute a certain type of logic exclusively to certain peoples.³⁷ And if there cannot be *two* logics, it is because there are rather two antagonistic yet genetically linked *faculties, intelligence and the myth-making function*. For Bergson, *only an intelligent being can and must also imagine things that seem totally absurd to intelligence*.³⁸ Rejecting once again the heredity of acquired characteristics,³⁹ Bergson cannot accept the idea that there are *natural* intellectual differences between different human peoples due to the supposed divergent evolution of different scattered human groups. Consequently, because human *nature* is unique and immutable, it would be likely to manifest itself equally in any era, in any region, in any individual, regardless of the cultural layers that may have covered this nature. We cannot therefore segment human logic as Lévy-Bruhl does and reduce religiosity to the expression of a *special, exotic, primitive, and obsolete* logic.

In short, Bergson has just brought down a distinctly Western political totem: the supposed intellectual superiority of Europeans is, at best, a gross simplification and, at worst, a politically dangerous delusion and, equally, an obstacle to understanding the natural human psyche, as a psyche *that universally tends to be fabulist and therefore*

³⁵ *Ivi*, p. 193.

³⁶ *Ivi*, p. 140.

³⁷ *Ivi*, p. 106.

³⁸ *Ivi*, p. 206.

³⁹ *Ibidem*. Thus no racism (or racial essentialism) could actually draw on Bergson’s thought.

religious. In other words, although, as Alia Al-Saji points it out clearly,⁴⁰ Bergson also uses the concept of *primitive* society (i.e. stagnating society),⁴¹ we do think that, because of the Great War, European societies truly perceived themselves as *stagnating* or, even worse, as *collapsing societies*.⁴²

A second important element highlights the anticolonial implications of Bergson's discovery: the numerous non-religious examples Bergson uses to illustrate the emergence and persistence of the myth-making function *beyond static religious forms*.

Admittedly, a large part of Chapter II is devoted to a historical genealogy of religious statism and its various forms (animism, totemism, polytheism, magic, taboo, the idea of chance, mythological and artistic manifestations of religions, prayer, sacrifice). But, let us remember, this philosophical-historical analysis is based on an investigation that is primarily *psychological* in nature; and, at that point, for Bergson, contrary to the asymmetrical anthropology of Lévy- Bruhl, *there is no need to resort to otherness* to detect the presence and power of a myth-making function that operates independently of any cult or religious belief. Personal examples and striking anecdotes concerning Europeans suffice to illustrate the myth-making function. What are they and what do they tell us implicitly?

First, there are *external* examples taken from psychological literature or autobiographical accounts. On the one hand, we find the spontaneous but life-saving hallucination of the woman who was unconsciously preparing to throw herself into the void of an elevator shaft.⁴³ On the other hand, there is the famous account of the San Francisco earthquake as recounted through the astonished eyes of William James, Bergson's friend.⁴⁴ In both cases, this allows Bergson to show that Westerners are naturally, like others, fabulists. In the case of William James, this illustrates the constant activity of the intelligent-and-fabulist consciousness: attributing intentionality to uncontrollable events in order to bring them back into the sphere of the most ordinary familiarity. And we must admit that this *narration* of reality (via these mental projections) seems to be an

⁴⁰ Alia AL-SAJI, *Decolonizing Bergson*, in Andrea J. PITTS – Mark W. WESTMORELAND (eds.), *Beyond Bergson*, Suny Press, New-York 2019, pp. 24-25.

⁴¹ "Piétinant sur place", BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 143.

⁴² Chapter IV expresses this new perspective. Although a slight hope remains, it's the survival of humanity that is explicitly at stake now: "It's up to [humanity] to decide first whether she wants to keep on living" (*ivi*, p. 338).

⁴³ *Ivi*, p. 124.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 161-165.

important part of the work of interpretation carried out by everyday consciousness, digesting reality for utilitarian purposes – and primarily for the sake of survival.

Second, and more crucially for our problem, there are examples *drawn from Bergson's own life*. Indeed, just after criticizing the concept of primitive mentality, Bergson draws on his own experience to show that human thought, universally lazy, rarely seeks rational explanations (which involve long detours) and prefers to lose itself in far-fetched conjectures, which are simpler to formulate and accept: Bergson remembers as a child that he preferred to see the dentist's ploy (rewarding the child's courage after the painful operation) not as a rational ruse, but as the dentist's sadistic pleasure: paying to pull teeth.⁴⁵

Similarly, following Bergson's analysis of James's account, we find the example of his horse bolting during a horse ride: Bergson recalls having to *individualize* this event in order to transform this spatial reconfiguration into *a scripted test* designed to gently test the reactive abilities of the young man who was then in training.⁴⁶ We have a first clue for our investigation: Bergson knows himself to be a victim of this tendency to fabricate stories, or at least he knows he has been. But all these examples serve to illustrate the myth-making function insofar as it *expurgates* any *dramatic* dimension from reality. However, the last example is different in this respect, since it precisely depicts the return of death, the return of France, and therefore the return of politics and the return of tragedy – albeit still somewhat concealed at this stage:

While still a boy, in 1871, on the morrow of the Franco-Prussian War, I had, like all people of my generation, considered another war to be imminent during the twelve or fifteen years that followed. Later on that war appeared as at once probable and impossible. [...] But when, on August 4, 1914, I opened *Le Matin* newspaper and read in great headlines: "Germany Declares War on France", I suddenly felt an invisible presence which all the past had prepared and foretold, as a shadow may precede the body that casts it. It was *as though* [*comme si*] some creature of legend, having escaped from the book in which its story was told, had quietly taken possession of the room. [...] Horror-struck as I was, and though I felt a war, even a victorious war, *to be a catastrophe*, I experienced what William James expresses, a feeling of admiration for the smoothness of the transition from the abstract to the concrete: who would have thought that so terrible an eventuality could

⁴⁵ *Ivi*, pp. 158-159.

⁴⁶ *Ivi*, p. 165.

make its entrance into reality with so little disturbance? The impression of this facility was predominant above all else.⁴⁷

This long and important quotation is a key step in our journey. What do we find in it? First, as in James, the idea of a fictional mental projection, an “as though” (*comme si*, “as if”) allowing past and present elements that were previously scattered to be brought together in an Event; from then on, the abstraction of war becomes a narrative, by definition finalized and unifying, staging a Trial endowed with intentionality and thereby rendered familiar and even necessary.

Next, we read about the importance of war as a figure in human, French, and personal history: the perhaps seminal war of 1871, when Bergson was 12 years old, the war in which France, for the first time in its history, was defeated on its own soil, not by a coalition, but by a single nation that became its absolute rival in a fight to the death; the 1871 war that foreshadowed the immense existential fear of the 1914 invasion, which would only be stopped at the Marne, and the very war that seemed to repeat itself during the military and political collapse of 1940, when Bergson, now 80 years old, once again watched the Event unfold, but this time to be engulfed with Him and in Him – as did the Republic and *his* France, in 1941.

Then, in Bergson’s consciousness in 1914 (when Bergson was around 55 years old), we find an emotional state combining excitement and wonder at history unfolding, taking shape, and becoming individualized: “It was *as though* some creature of legend, having escaped from the book in which its story was told, had quietly taken possession of the room”: the marvelous mythological is not far away. The notable difference with the previous examples is that, although the founding experience is that of the *child* Bergson in 1871, *this time* it is the *adult* Bergson⁴⁸ who finds himself fabulating, as if, because of the persistence of the fabulation, there remained the psychic legacy of a childhood from which one could never recover, for better or for worse.

Finally, what strikes us is the contrast between the enthusiasm of war that shines through between the lines and Bergson’s relative bad faith: “Horror-struck as I was, and though I felt a war, even a victorious war, *to be a catastrophe*, I experienced what

⁴⁷ *Ivi*, p. 166-165. We underline.

⁴⁸ This helps to go beyond the fact that Bergson also chose personal examples from his *childhood*. On that matter, see Mark William WESTMORELAND, *Bergson, Colonialism and Race*, in Alexandre LEFEBVRE – Nils F. SCHOTT (eds.), *Interpreting Bergson*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, p. 177.

William James expresses, a feeling of admiration for the smoothness of the transition from the abstract to the concrete”: *a catastrophe*. But was this really the case? Was the description of 1914 as *a catastrophe* formulated *at the time*, or is it rather the result of a retrospective reconstruction in 1918 and afterwards, when the euphoria had dissipated?

Let us instead read what Bergson himself said after the war began in the accessible part of his correspondence, for example to the Countess Murat:

We have reached a decisive moment in the history of our country. Victory would undoubtedly resolve many of the issues that we discussed together and considered insoluble [...] I have no doubt that we will ultimately be successful. And I am also certain that a new, rejuvenated, revitalized France will emerge from this.⁴⁹

And here is another excerpt from another letter from the same period: “Alas! I blame myself for only being able to talk, while all the young people are taking action, and doing so with such enthusiasm! It seems to me that a wave of enthusiasm has swept over the country.”⁵⁰

No sense of the tragedy of history, no regret in the face of a supposed catastrophe: the optimism of *creative evolution*, combined with the sincere patriotism that was demanded and exalted, gave Bergson in 1914 a truly *fabulous enthusiasm*.

This enthusiasm can be broken down as follows: victory is assured and will be swift, every citizen is one with the nation, and the nation needs this war to regain its vital ardor and pursue its historic mission of defending and spreading freedom. War is thus presented not as a destructive trial but as *a salvific, even mystical trial*,⁵¹ one through which the surge of vital energy would be increased tenfold! How can we not think of this exclamation, 18 years later, in *The Two Sources*, which Bergson-1932 seems to address *to himself* and, beyond that, to all the French who rushed frantically into the slaughter of the trenches: “Let us now think of the exaltation of peoples at the beginning of a war!”⁵²

*

⁴⁹ Henri BERGSON, *Correspondances*, PUF, Paris 2002, p. 590.

⁵⁰ *Ivi*, p. 591.

⁵¹ On the distortion of mysticism for war purposes, see Ghislain WATERLOT *Mystique et histoire chez Henri Bergson*, chapter 11, Honoré Champion, Paris 2024, pp. 335-364.

⁵² BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 303.

Thus, thanks to Bergson, we understand that not only does fabulation generally function in all human beings, including Westerners, but also that the French themselves, and Bergson in particular, have developed, through the myth-making function, *a static, warlike and even bloodthirsty religion*, obviously necessary for the survival of the group, while on the other side of the Rhine, the same process was taking place in mirror image.

*Europeans are also and always prey to static forms of religion.*⁵³ In this sense, it identifies them to the “primitives” described above, it contributes to discrediting them morally and it legitimizes the desire of peoples subjected to European rule to emancipate themselves; more specifically, it ultimately allows us to read *The Two Sources* as Bergson’s *self-criticism*.

At this point, the myth-making function would be an anticolonial weapon of emancipation, proposed by Bergson himself in the barely veiled political self-criticism that is The Two Sources, because the “myth-making function” undermines the static-religious foundations of the supposed civilizing mission of Europe in general and, specifically, of France towards Germany and towards its colonies.

4. Bergson versus Bergson: the hidden self-critical function of the myth-making function

Finally, we must therefore explain this hidden critical function of the myth-making function in order to better understand its anticolonial dimension. To this end, we must continue to draw parallels between two Bergson, the one from 1914-18 and the one from 1932.

Let us begin with the attitude of the French in general, and Bergson in particular, towards the Germans. While both peoples seem steeped in Christianity and therefore, indirectly, in mysticism, it must be noted that the suspension of morality and dehumanization (criticized earlier) played a major role on both sides. All of Bergson’s wartime speeches point in this direction. And while Bergson-1932 shows the futility of the

⁵³ It just needed the War to strike back in history and to destroy the *progressive* narratives of Westerners, as Suzanne Guerlac underlines it: “The First World War confirmed for Bergson that the evolutionary story of development from the primitive, or barbaric, to the modern—the story of civilization as a narrative of moral advancement— was but a fable”: and a fable into which Bergson *himself* was drawn. See Suzanne GUERLAC, *Bergson, void and politics of life*, in Alexandre LEFEBVRE – Melanie WHITE (eds.), *Bergson, politics and religion*, Duke University Press, Durham & London 2012.

concept of “barbarism” the Prussian forces appear to Bergson-1914 as a “wave of barbarians”.⁵⁴ Thus, in 1914, it seemed legitimate and moral to promote the destruction of the Germans: “The Russians may be retreating, but their armies remain intact, and they are doing everything that could reasonably be expected of them: they are occupying and also killing many Germans”.⁵⁵ Hence, *murder becomes meritorious, even for Bergson himself*; how can we fail to understand that the following excerpt, taken from *The Two Sources*, is in fact addressed by Bergson *to himself*?

The contrast is striking in many cases, for example when nations at war both claim to have a god on their side who happens to be the national god of paganism, whereas the God they imagine they are talking about is a God common to all men, whose mere vision by all would be the immediate abolition of war.⁵⁶

When Bergson-1914 evokes Joan of Arc,⁵⁷ when he makes Germany a diabolical power, he embodies the intellectualized mirror of the Prussian soldiers wearing the *Gott mit uns*⁵⁸ on their belts. In doing so, Bergson-1914, like the German soldiers, manifests what Bergson-1932 analyzes: the surreptitious replacement of the Christianity of peace by the nationalist paganism of war, *even though both peoples are supposed to claim the same Christian God of love*.

So much for the pagan nationalist moment that suddenly took hold of France; but what about *French-style* imperialism? For France was also an empire, and in 1914-18, as France fought for freedom, the question arose of the political emancipation of the peoples colonized by France. When an American intellectual asked Bergson whether this emancipation was *also* legitimate for indigenous nations, this was Bergson’s response in 1915:

It cannot be said that these were nations. They were warring tribes. They had no solidarity, no national consciousness. They had not proved to the world the usefulness, even to themselves, of their turbulent condition.⁵⁹

⁵⁴ Henri BERGSON, *Mélanges*, PUF, Paris 1972, p. 1249.

⁵⁵ ID., *Correspondances II*, PUF, Paris 2024 p. 241.

⁵⁶ ID., *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 227.

⁵⁷ On Joan of Arc, see Ghislain WATERLOT, *Mystique et histoire chez Henri Bergson*, pp. 354-355.

⁵⁸ <https://www.theworldwar.org/fr/learn/about-wwi/gott-mit-uns-und-wir-mit-ihm>

⁵⁹ Henri BERGSON, *Correspondances*, p. 623.

By denying indigenous peoples any political or even reflective sovereignty, Bergson placed himself squarely in line with 19th-century French imperialist messianism, a messianism tinged with Christian religiosity but in reality deeply static and presenting colonization as a moral endeavor. In 1923, Bergson even strives to philosophically legitimize the French “civilizing” colonization, notably by pointing out that the Moroccan indigenous mentality would be marked by a kind of specifically “Muslim indolence” lying within a supposed oriental nature.⁶⁰ As Larry S. McGrath aptly notes, this statement must be understood as coming from a professor representing the French state, and specifically the Third Republic, as a colonial power.⁶¹ The difficulty is that, in 1923, it was still unclear whether this indolence could receive a biological explanation: this ambiguity was only clearly dispelled by the *Two Sources*, far too many years later.

How striking is the change if we recall that Bergson devoted many lines to criticizing Lévy-Bruhl’s idea that non-Europeans would be naturally different (or even inferior) from an intellectual point of view! Compared to what Bergson said about a supposed exotic laziness, it seems that his defense of non-European alterity expresses a real reform or even a *revolution* within Bergson’s thought in 1932, when the difference between the civilized and the primitives is no longer relevant: lazy thinking is now a universal property of the human mind. Let us add that as Bergson himself sets out to demonstrate that this Western imperialism is in fact nothing more than a “counterfeit of true mysticism”⁶²—here again, Bergson-1932 seems to be in direct opposition to Bergson-1914, seeking to rescue the autonomy of his philosophy from his past militaristic engagement.⁶³

How can such a shift in discourse be explained? Of course, a distinction must be made between Bergson the citizen and Bergson the philosopher. But, in our view, this is not enough: we must first take stock of the moral, historical, and even religious upheaval that the Great War caused for all Europeans. What Europeans (re)discovered was death, tragedy, and the illusory nature of progress. And this, in our view, provoked

⁶⁰ ID., *Mélanges*, p. 1396.

⁶¹ See Larry S. MCGRATH, *Bergson, Servant of Colonialism: Education and Empire in North Africa under the French Third Republic*, “Bergsoniana”, 2, 2022.

⁶² BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 331.

⁶³ Although the Bergsonian vitalistic conception has also served as a “groundwork” for war-time speeches, as Donna V. Jones points it out. See Donna V. JONES, *Mysticism and war*, in A. François et al. (eds.), *Annales bergsoniennes, VII: Bergson, l’Allemagne, la guerre de 1914*, PUF, Paris 2014, pp. 167-179.

this *intra-Bergsonian revolution* that culminated in *The Two Sources*, a revolution aided in some ways by the numerous criticisms levelled at Bergson, the organic intellectual of the Third Republic, perceived as a spiritualist metaphysician indifferent to social issues or colonial questions that the Bolshevik Revolution and the independence uprisings had brought to the forefront of the French intellectual scene (due essentially to the rise of the communists forces and intellectuals, such as Georges Politzer, mentioned above). In a sense, *The Two Sources* can be seen as an (untimely) essay seeking to reconnect with the first decolonial intellectual movements that emerged in the inter-war years and that embodied the moral openness that Bergson analyzed and wished for: let us recall that Chapter IV points out the fact that imperialism is an enemy of true mysticism, even if it uses its rhetoric to promote war and colonization.⁶⁴ And in the end, all these elements would help us balance the relevant yet excessively severe criticisms put forward by Donna V. Jones.

Even if Bergson became at the time considered a political enemy to be symbolically defeated by Marxists (or at least to be reformed if we refer to Sartre or Merleau-Ponty),⁶⁵ *The Two Sources* existed. As we tried to underline it, this book constitutes a critical tool for intellectual emancipation and, moreover, *a tool that has proven its universality, since it served a European to think against himself, against the pagan drift of Europe – Europe which ironically presented itself as the nerve center of a Christianity that claimed to be peaceful out of love for humanity.*

5. Conclusion: Bergson as the philosopher of anthropological symmetry

Ultimately, the Chapter II of *The Two Sources*, by introducing the concept of the myth-making function, fulfills a triple function:

- (i) to criticize the warmongering deviations of any political organization based on a static form of religion.
- (ii) to self-criticize, from a European point of view, the ideological positions taken *by Europeans themselves* (and Bergson foremost among them) during the Great War.

⁶⁴ BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 331.

⁶⁵ See Florence CAEYMAEX, *Bergson, Sartre, Merleau-Ponty: les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, in F. WORMS (ed.), *Annales bergsoniennes, II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, PUF, Paris 2004, pp. 409-425.

(iii) to place, symmetrically, side by side, the French and the Germans, the metropolises and the colonies, the “civilized” and the “primitives”: all are susceptible to falling victim to the frenzy of a universal fabulist primitivism, and, consequently, all are disqualified from claiming to politically unite peoples, against their will, in an empire.

In doing so, Bergson fully deserves, in our view, his status as a political thinker *for all*, a postcolonial thinker because he produced *anticolonial* concepts based on anthropological symmetry. Bergson thus *prepared*, during his lifetime, *for his own decentralized, global, and de-Europeanized dissemination*, beyond his place of origin and even *in spite of it*. Despite this *Eurocentric* perspective, Bergson, by striving to think against himself and against Europe, shows us that Europe can still speak to humanity and *for humanity*, but on one condition: that European philosophy be capable of criticizing its own historical position and distancing itself from its own conditions of possibility. This is what Bergson seems to have achieved with *The Two Sources of Morality and Religion*.

References

Alia AL-SAJI, *Decolonizing Bergson*, in Andrea J. Pitts – Mark W. Westmoreland (eds.), *Beyond Bergson*, Suny Press, New-York 2019.

François AZOUVI, *La gloire de Bergson*, Gallimard, Paris 2007.

Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris 2013.

Henri BERGSON, *Correspondances*, PUF, Paris 2002.

Henri BERGSON, *Correspondances II*, PUF, Paris 2024.

Henri BERGSON, *Mélanges*, PUF, Paris 1972.

- Florence CAEYMAEX, *Les discours de guerre (1914-1918). Propagande et philosophie*, in A. FRANÇOIS *et al.* (eds.), *Annales bergsoniennes, VII: Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*, PUF, Paris 2014.
- EAD., *Bergson, Sartre, Merleau-Ponty: les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, in AF. WORMS (ed.), *Annales bergsoniennes, II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, PUF, Paris 2004.
- Souleymane Bachir DIAGNE, *Bergson dans les colonies. Intuition et durée dans la pensée de Senghor et Iqbal*, in F. WORMS (ed.), *Annales bergsoniennes, V: Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd'hui*, PUF, Paris 2012.
- Souleymane Bachir DIAGNE, *Bergson postcolonial*, CNRS, Paris 2011.
- Simon EBERSOLT, *Bergson et Kuki. Le temps, l'espace et la rencontre*, "Bergsoniana", 5, 2024.
- Anthony FENEUIL, *Bergson, mystique et philosophie*, PUF, Paris 2011.
- Suzanne GUERLAC, *Bergson, void and politics of life*, in Alexandre LEFEBVRE – Melanie WHITE (eds.), *Bergson, politics and religion*, Duke University Press, Durham & London 2012.
- Donna V. JONES, *The racial discourses of life philosophy*, Columbia University Press, New York 2010.
- EAD., *Mysticism and war*, in A. FRANÇOIS *et al.* (eds.), *Annales bergsoniennes, VII: Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*, PUF, Paris 2014.
- Alexandre LEFEBVRE – Nils F. SCHOTT (eds.), *Interpreting Bergson*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.
- Alexandre LEFEBVRE – Melanie WHITE (eds.), *Bergson, politics and religion*, Duke University Press, Durham & London 2012.
- Paul MASSON-OURSSEL, *L'Inde n'a-t-elle connu qu'un mysticisme incomplet?*, "La Revue de métaphysique et de morale", 40, 3, juillet-septembre 1933.

Larry S. MCGRATH, *Bergson, Servant of Colonialism: Education and Empire in North Africa under the French Third Republic*, “Bergsoniana”, 2, 2022.

Paul NIZAN, *Les chiens de garde*, Agone, Paris 2012.

Georges POLITZER, *Contre Bergson*, Flammarion, Paris 2013.

Andrea J. PITTS – Mark W. WESTMORELAND (eds.), *Beyond Bergson*, Suny Press, New-York 2019.

Philippe SOULEZ, *Bergson politique*, PUF, Paris 1989.

Ghislain WATERLOT, *Mystique et histoire chez Henri Bergson*, Honoré Champion, Paris 2024.

Mark William WESTMORELAND, *Bergson, Colonialism and Race*, in Alexandre LEFEBVRE – Nils F. SCHOTT (eds.), *Interpretating Bergson*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

Sezione seconda

Laboratorio

PENSIERO DELLA COMPLESSITÀ E RICERCA SULL'UOMO

Rileggendo *Le due paci*

Giuseppe FORNARI

(Università di Verona)

Tutti desiderano la pace, ma non tutti si curano di ciò che alla vera pace appartiene.

L'imitazione di Cristo, III, 25, 2

1. Una rete di percorsi incrociati

Il mio rapporto con Mauro Ceruti è sorto dal nostro comune interesse per le idee di René Girard, e si è svolto valorizzando una linea di compatibilità e di incontro tra un pensiero che eleva a suo tema l'irriducibile complessità del reale, attraverso la lente epistemica della scienza, e una ricerca di carattere provocatoriamente antropologico che il pensatore francese ha testimoniato per mezzo secolo, aderendo senza riserve alla scienza, ma dichiarando altresì la necessità di una *scientia* diversa e pressoché sconosciuta, quella relativa all'origine e alla possibile destinazione dell'uomo. Per parlare del mio incontro e della mia collaborazione con Ceruti è quindi indispensabile dire qualcosa sulle premesse che mi hanno portato ad avvicinare Girard, condividendone per non poco tempo le istanze teoriche, in base però a idee che racchiudevano in sé l'esigenza di un rapporto interagente e *complexus* – cioè interconnesso e retroagente – con il reale.

Ad affascinarmi nell'opera di Girard, da me scoperta nel 1993, è stato il suo ambizioso progetto di spiegare la cultura umana a partire dalle dinamiche imitative che conducono al capro espiatorio, e di farlo recuperando tematiche religiose, e segnatamente bibliche e cristiane, che sembravano ormai obliterate dall'alluvione dello scetticismo contemporaneo, e che invece, in accordo alla rivisitazione girardiana, trovavano nella rivelazione della vittima innocente la loro pietra angolare, la loro invisibile e

incrollabile verità. È sulla spinta di questo coinvolgimento, intellettuale e morale ad un tempo, che due anni dopo mi sono recato negli Stati Uniti per conoscerlo di persona, di mia iniziativa e al di fuori di qualunque appoggio di tipo universitario. Un'esperienza per me memorabile, da cui è nata un'amicizia che per anni mi avrebbe portato regolarmente al di là dell'oceano, stabilendo una collaborazione che ha rinnovato dal profondo la mia formazione filosofica e tutti i miei interessi di ricerca, che anzi è corretto dire si siano velocemente riconfigurati e concretamente definiti nel corso di tale esperienza, in un ripensamento complessivo della mia stessa identità intellettuale che li avrebbe trasformati in autentici progetti di lungo periodo, determinanti anche per la mia successiva carriera. Questa descrizione non intende evocare un rivolgimento miracoloso, quanto un punto di cristallizzazione che l'incontro con un pensatore così singolare mi ha permesso di raggiungere rispetto ai miei precedenti studi filosofici, ma è il caso di aggiungere che tra le premesse che mi hanno aiutato a cogliere alcuni risvolti teorici delle proposte girardiane c'era anche la precedente frequentazione dell'opera di un ricercatore così rilevante per il pensiero della complessità come Gregory Bateson.

Ad appassionarmi in Bateson erano soprattutto i suoi studi sul doppio vincolo (*double bind*) e sul suo duplice ruolo genetico nell'insorgenza di certi casi di schizofrenia come, all'inverso, nei processi di rielaborazione reattiva e adattativa alla base di molte forme di creatività. Con queste cruciali scoperte, a cui sono da aggiungere le riflessioni di questo scienziato versatile e originale sulla strutturazione logica dei processi evuzionistici, si apre anche una straordinaria finestra capace di mettere in rapporto le modalità umane di esperienza e di apprendimento con il più ampio contesto biologico e naturale da cui l'uomo proviene. Ciò mi ha fornito alcuni significativi strumenti per recepire le idee di Girard, che infatti includono il doppio vincolo batesoniano, anche se non ne colgono il fondamentale risvolto di una crisi relazionale e cognitiva suscettibile di creare riconfigurazioni propulsive del tutto imprevedibili e sorprendenti. Questi aspetti plastici e creativi rimangono sostanzialmente estranei all'impostazione esplicita e tipicamente unidirezionale di Girard, mentre era precisamente questa potenzialità ricombinatoria e invertente ad attirarmi nelle situazioni estreme di crisi e rinascita collettiva su cui egli insisteva. È vero che alcuni seguaci del pensatore francese ne hanno rielaborato la teoria in chiave sistemica e cibernetica, ma la loro impostazione restava prevalentemente formale e non particolarmente incline ad approfondire la specificità storica e culturale del cammino umano. Al contrario, come avrei poi avuto modo di constatare, lo studio di questi processi trasformativi visti nella loro concretezza

esperienziale e storica si pone al centro dell'opera di Ceruti,¹ sia pure in un contesto epistemologico che i miei studi filosofici hanno invece declinato in chiave gnoseologica e ontologico-storica. Diciamo che nella versione sistemica del pensiero girardiano, sviluppata nel mondo francofono da Jean-Pierre Dupuy e Paul Dumouchel, è ravvisabile un'influenza cartesiana e strutturalista presente nello stesso Girard, ma abbastanza diversa da un'impostazione umanistica maggiormente rivolta alla storia che caratterizza la cultura italiana e che è riconoscibile anche in Ceruti, laddove un pensatore su quest'ultimo così influente come Edgar Morin si colloca forse a metà strada tra un impianto epistemologico di ascendenza neoilluminista e una sensibilità sociale, politica e relazionale che lo riporta sempre verso una dimensione storica declinata soprattutto al futuro. Il discorso su questi intrecci "complessi" fra teoria girardiana e vari indirizzi di filosofia della scienza – in cui bisognerebbe far rientrare anche un pensatore attento alla storia e alla sfera dell'arte come Michel Serres – ci porterebbe lontano, ma non aggiungerebbe nulla di essenziale su un mio percorso più personale rimasto del tutto autonomo, anche se tangenziale, rispetto a queste traiettorie di carattere "meta-scientifico". Il mio approccio è sempre stato filosofico nell'accezione più piena del termine, solo radicalmente rivisitato grazie alla riconfigurazione spiazzante operata dalla teoria girardiana, ed è stato questo il terreno di incontro con un filosofo della scienza di impostazione sofisticatamente metodologica e di ispirazione essenzialmente umanistica come Ceruti.

Indicativa di tale terreno potenzialmente comune è una delle idee di Girard più feconde, quella di una fase infraculturale precedente all'insorgere vero e proprio della cultura simbolica nel genere *Homo*, cioè di una fase in cui l'adattamento evolutivo di alcune specie di primati è venuto a combinarsi con acquisizioni pre- o proto-culturali capaci di innescarsi su quelle che in precedenza erano mutazioni adattative e trasmissioni cognitive più circoscritte a precise situazioni ambientali. Si tratta di un'ipotesi che si adatta perfettamente alle riflessioni di Ceruti, poiché corrisponde alla linea di interazione e di scambio tra sfera biologica e organizzazioni mentali complesse che ne designa in buona misura il campo di indagine, laddove a me questa importantissima zona contaminante e intermedia interessa come fase aperta di elaborazione di molteplici progetti ominizzanti da cui sarebbe emersa la storia umana e che, al pari di una matrice

¹ Mauro CERUTI, *Il vincolo e la possibilità*, Feltrinelli, Milano 1986; ID., *La danza che crea. Evoluzione e cognizione nell'epistemologia genetica*, Feltrinelli, Milano 1989.

latente e mai del tutto inattiva, continua a soggiacere ai nostri rapporti con il mondo vivente e con la natura, designando al contempo, per sviluppo esponenziale e insieme per sottrazione, quella sfera trascendente a cui conviene dare il nome di spirito. L'omnizzazione non è mai un progetto concluso, bensì un cammino che riallaccia i rapporti con la natura nel momento stesso in cui se ne differenzia e vi si contrappone, in una dialettica oppositiva che ha reso possibile la frattura traumatica e congiungente dell'oggettivazione, ossia del processo di riconoscimento dell'oggetto quale realtà separata e contrapposta (*ob-jectum; Gegen-stand*), che è l'atto istitutivo della conoscenza, e l'originaria sorgente, per contraccolpo e per retroazione, di una soggettivazione da intendersi anzitutto come olistica e collettiva, e solo per mezzo di una lunga evoluzione non meno antagonista e retroagente come individuale. Dialettica contrastiva e per questo recuperativa che si colloca nei gangli più intimi della storia della filosofia, dal pensiero greco della *physis* e dell'Essere alla scoperta kantiana dell'unicità della conoscenza umana come limite costitutivo che, assunto razionalmente in quanto tale, ne rende possibile il superamento in avanti verso il futuro, come Kant pensava, e a ritroso verso il passato, come io mi permetto di aggiungere.²

È stato questo itinerario tutt'altro che lineare e diretto, caratterizzato da interazioni e contaminazioni non deducibili, da inconsapevoli divergenze e parallelismi, a conferire subito slancio ed energia interattiva al mio incontro con Mauro Ceruti, e con il pensiero della complessità da lui interpretato secondo una sensibilità filosofica, storica e culturale non sempre in egual misura presente fra coloro che a questo indirizzo si richiamano, e che sovente preferiscono ricorrere a formulazioni più logisticamente epistemiche che difficilmente sarebbero state in grado di interagire con le mie riflessioni.

In modalità differenti rispetto a quelle da quelle da me sperimentate e cercate con Girard, e tuttavia paragonabili, l'incontro è comunque avvenuto, secondo quella combinazione di caso e di necessità, di determinismo e di libertà, che il nostro linguaggio contemporaneo non ha parole esatte per esprimere, ma che il linguaggio antico riconduceva alla nozione oggi bistrattata e ignorata di provvidenza, il "provvedere" divino che non è un pre-vedere, quanto piuttosto un vedere che si crea dentro i processi che interpreta, un imparare a vedere, un rendere possibile il vedere dentro i processi potenzialmente generativi della visione. Non un "provvedere" come siamo abituati a

² Si veda, su questi e altri temi, Giuseppe FORNARI, *Alle origini dell'Occidente. Preistoria, antica Grecia, modernità*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

pensare, bensì un “pro-vedere” generatore di visibilità, di vedute dianzi invisibili. Tutto questo per dire, a mo’ di semplice ricaduta di situazioni e processi a cui bisognerebbe dedicare ben altro spazio, che il mio percorso di formazione, in sé estraneo sia agli ambienti della critica letteraria e delle scienze sociali in cui si è mosso Girard sia al variegato mondo del pensiero della complessità, è venuto proprio per questo a interagire con essi, non per una qualche adesione di tipo soggettivo, ma per il semplice intersecarsi e incrociarsi di temi e di idee in una convergenza oggettiva che si sovrapponeva a rappresentazioni e intenzioni prese singolarmente, per una sorta di eccedenza venuta a collocarsi al centro delle relazioni e tradotta in azioni coscienti che ne erano più la conseguenza che la premessa. E qui vengo alla stagione di collaborazione professionale e amicale con Ceruti, che ha avuto il suo esito più significativo nel libro-dialogo *Le due paci. Morte di Dio e cristianesimo nel mondo globalizzato*, a cui dedico la seconda sequenza di questa mia sintetica riflessione.

2. Un dialogo imprevedibile e necessario

Quest’opera, scritta e uscita nel 2005, ha goduto da allora di una sua sotterranea fortuna, in quanto non si può certo dire che sia passata inosservata, né che abbia mancato di suscitare una sua tuttora perdurante attenzione. Nello stesso tempo, va realisticamente riconosciuto che la proposta avanzata da *Le due paci* non ha suscitato un dialogo pubblicamente condiviso, né ha propiziato, al contrario di quel che ci si augurava, uno scambio autenticamente interdisciplinare, meno che meno una qualche forma di confronto tra ambito filosofico e ambito propriamente scientifico. A ciò ha contribuito non soltanto l’odierna e diffusa indifferenza alle idee, assunte generalmente come un *flatus vocis* in sé irrilevante e indistinguibile dalle chiacchiere giornalistiche o televisive, ma anche un parallelo e diffuso procedere per classificazioni preconcepite e stereotipi di appartenenza. Nella fattispecie, il libro non ha destato una particolare attenzione tra i seguaci della teoria di Girard, per la ragione che muove a questo geniale innovatore delle motivate critiche volte a scoraggiare un uso acritico e ripetitivo delle sue idee, e non ha acceso entusiasmi tra i seguaci dell’approccio della complessità, per il presumibile motivo che non risultava chiaramente classificabile tra i prodotti caratteristici di questo indirizzo di pensiero. Lasciando stare il caso a sé degli epigoni di Girard, va aggiunto che la reazione da me attribuita a non pochi cultori del pensiero complesso non era di per sé immotivata. Infatti, il libro non intende in alcun modo

presentare le sue riflessioni come una mera estensione del pensiero complesso, bensì vuole mettere a raffronto e in reciproco scambio un approccio teorico come il mio di allora (stiamo parlando di vent'anni fa), profondamente interagente con le proposte girardiane ma determinato a superarne l'impianto riduzionistico e antifilosofico, e il pensiero cerutiano, similmente propenso sul suo versante a uno sviluppo umanistico e culturalmente articolato di una filosofia della scienza sorta da un impulso di grande libertà intellettuale come quella di Morin, sullo sfondo peraltro di una consapevolezza delle strutture formative e orientative della conoscenza umana proveniente dall'epistemologia genetica di Jean Piaget e quindi pur sempre nutrita delle potenzialità storiche del criticismo kantiano.³

È curioso, benché in definitiva non sorprendente, che il libro sia rimasto penalizzato, se la mia lettura è esatta, da quello che avrebbe dovuto costituirne il pregio, ossia il veicolare una proposta di interlocuzione e di reciproco scambio, che gli ha conferito una struttura dialogica pressoché inevitabile, tra due prospettive senz'altro diverse, ma appunto interessate per questa loro diversità a trovare dei punti definiti e qualificanti di convergenza, delle sequenze condivise caratterizzate non dalle stesse identiche idee, ma da un linguaggio comune, da uno spazio di traducibilità e reciproca leggibilità di linee di ricerca all'ascolto l'una dell'altra precisamente perché non coincidenti. Non vorrei suonare limitativo o poco incoraggiante in queste mie considerazioni, che vogliono essere piuttosto un invito a riflettere sulle ragioni che renderebbero necessario un dialogo tra scienza e filosofia troppe volte eluso, e in particolare tra pensiero della complessità e una ricerca teorica e filosofica che veda nella origine storica dell'essere capace di pensiero un orizzonte prima o poi ineludibile, se non vogliamo abdicare alle esigenze stesse della ragione di cui a parole ci si dichiara seguaci. Il mancato conseguimento degli scopi immediati di un libro può conferirgli d'altronde un'inattesa freschezza, propiziare risonanze differenti e di più ampio respiro. Va inoltre sottolineato che il testo stesso com'è concepito non intende fornire un punto fermo al quale tornare, quanto piuttosto una formula aperta da riprendere con la massima libertà, uno spazio di condivisione intellettuale e personale che non si chiude su formule, in sé provvisorie

³ Aspetto che traspare nell'impostazione socialmente tensionale del pensiero di L.S. Vygotskij, critico verso le formulazioni di Piaget, ma con esse non incompatibile una volta che lo colleghiamo a una visione di Kant che ne recuperi le potenzialità storiche e sociali (come mostrato da Lucien GOLDMANN, *Introduzione a Kant. Uomo, comunità e mondo nella filosofia di Kant*, tr. it. S. Mantovani e V. Messina, A. Mondadori, Milano 1975 – I ed. 1945).

in quanto tappe di un cammino che è proseguito per entrambi gli autori. Per chiudere questo mio breve saggio adesso mi limiterò a esplicitare alcune di queste tappe, tenendo conto anche del cammino che da lì è proseguito. Quelli che ritengo essere i punti di forza dell'operazione attuata ne *Le due paci* rappresentano anche altrettante linee di incompletezza da rimarcare, per dimostrare che rievocarli non significa banalmente tornare al passato bensì prospettare un futuro ancora da compiere.

Il libro si articola attorno a tre passaggi fondamentali, che qui enucleo al fine di chiarirne meglio la composizione e prospettarne anche alcuni “aggiornamenti”. Il passaggio introduttivo abbraccia i primi tre capitoli, che cercano di presentare una visione d'assieme dei caratteri paradossali del mondo contemporaneo, dominato dai processi di globalizzazione che sottopongono a usura e graduale cancellazione tutte le specificità culturali, ma che nello stesso tempo riaffacciano in modalità nuove e spesso incontrollabili esigenze identitarie che risultavano ovunque in declino, contrapposizioni “assolute” che parevano diluite o svanite nei giochi di interesse e di scambio di un'economia iper-capitalizzata estesa all'intero pianeta. Questa parte del dialogo vorrebbe trasmettere al lettore lo sforzo, non di prendere posizione o di suggerire già la direzione nella quale procedere, ma di far emergere invece “fenomeni” strani e contrastanti, anzi intimamente conflittuali, che impongono la necessità di spiegarli tenendo conto non delle loro caratteristiche superficiali o assimilabili a facili schemi, ma della storia che negano o a cui in maniera caricaturale si appellano. Tutta questa agitazione indica un'esistenza, non un'inesistenza, ed è un'esistenza che ci parla dell'attore evidente e nascosto di tante convulsioni, l'essere umano di cui ciascuno di noi non è tanto l'esemplificazione, quanto la straordinaria e irripetibile rappresentazione. L'idea iniziale era quella di esplicitare l'impostazione fenomenologica di un simile procedimento, che parte dai fenomeni osservabili non come noi li recepiamo e intendiamo, ma come a noi appaiono, cioè nel modo in cui essi si impongono secondo una manifestazione che resta irriducibile alle nostre aspettative e ai nostri tentativi di incasellarli. Tale metodo, da me poi sviluppato nelle mie successive ricerche, è fenomenologico in un'accezione ispirata a Husserl ma, a differenza di quanto asserito da Husserl, rivolta radicalmente alla storia, cioè alla genesi stessa del fenomeno assunto in quanto tale, dando corpo a quel fenomeno del fenomeno la cui mancanza Heidegger rinfacciava al suo maestro, rimproverandogli la latitanza della *storicità* costitutiva del fenomeno che, come non nasce dal nulla, così non è esistito da sempre, ma reca con sé la sua intera storia e la pone dinanzi

al pensiero quale suo vero compito.⁴ Questa impostazione marcatamente filosofica avrebbe però richiesto troppe precisazioni e spiegazioni preliminari, e rischiato di incagliare il discorso in complicazioni estranee alle finalità complessive del nostro progetto, per cui si è deciso saggiamente di evitarne le complicazioni, anche se appunto è questa trama nascostamente fenomenologica da leggersi dietro il frequente riferimento all’osservazione “fenomenica” a cui si richiamano i primi capitoli. Per quanto le ragioni di questa parte preliminare del libro possano non risultare immediatamente perspicue, essa ciò nondimeno assolve a un ruolo propedeutico e metodologico che si fa sentire per sottrazione, introducendo ai temi principali del testo man mano che la lettura prosegue.

Questa introduzione di tipo “fenomenico” non risponde quindi allo scopo di offrire un panorama descrittivamente soddisfacente, bensì a quello di evidenziare come, attraverso i fenomeni confusi e confondenti dell’attualità, si faccia sentire, in forme sovente degradate, un’esigenza di assolutizzazione che denota una sua matrice inconfondibilmente religiosa. L’analisi allora condotta era influenzata dal prepotente affacciarsi del terrorismo fondamentalista, sulla scia dell’attacco dell’11 settembre 2001, mentre attualmente ad imporsi è uno scontro tra fronti e blocchi geopolitici in competizione, i quali tuttavia hanno accentuato il richiamo a identità culturali, ideologiche e religiose che sarebbe un errore ridurre a mere strumentalizzazioni, giacché in ogni caso rispondono a esigenze fortemente sentite e a eredità che l’affarismo ipercapitalistico e globalizzato non è valso a cancellare. Lo stesso regime affaristico e finanziario che in Occidente ci domina, nella sua pervasività e assolutezza e nella pervicacia con cui combatte o strumentalizza le religioni tradizionali, attesta la sua origine religiosa. Insomma, anche se in maniera incompleta e solo indicativa, il lettore è condotto a far sua l’osservazione che la religiosità sia un’imprescindibile parte della complessità umana, e che, come tale, la religione sia un fenomeno che non può essere osservativamente negato e che è da studiare in se stesso, indipendentemente dai convincimenti personali di ognuno. È un *phainomenon* appunto, un dato che si presenta come parte integrante e innegabile di un’esperienza che non è genericamente sociologica o naturalistica, bensì storica e culturale. Nello stesso tempo, il fenomeno religioso non può essere presentato come un dato permanente e già fissato che appartenga immutabilmente all’umano, secondo l’impostazione tendenzialmente sincronica della fenomenologia delle religioni, poiché

⁴ Giuseppe FORNARI, *Storicità radicale. Filosofia e morte di Dio*, Transeuropa, Massa 2013.

rappresenta un'insorgenza inseparabile dall'umano ma a livello genetico e storico, un momento di emersione e di formazione che ha significato proprio perché non è esistito da sempre ed è perennemente sottoposto a vicissitudini, mutamenti, degenerazioni, scomparse. Il variegato e contraddittorio panorama contemporaneo sottolinea involontariamente entrambi gli aspetti: da una parte la crisi del religioso è reale e lo fa risultare dipendente da dinamiche sociali, politiche e ideologiche che ne mostrano la condizionatezza storica e umana; dall'altra, con il suo insistente riemergere sotto mille forme diverse, mostra di avere radici ben più profonde dell'impostura di cui parlavano gli illuministi o della semplice proiezione irrealistica di cui parla l'attuale scientismo.

Si arriva così alla prima parte tematica, che si estende dal cap. 4 al cap. 8, e che porta il dialogo *in medias res* con un commento all'aforisma 125 de *La gaia scienza* di Nietzsche sulla morte di Dio. Questo grande testo nietzschiano non si occupa affatto della scomparsa indolore e irreversibile di Dio, come sostenuto dalle vulgate filosofiche che ne ostacolano la comprensione anziché favorirla, ma al contrario verte su un preciso evento di uccisione violenta, su una tipologia "eventuante" di risoluzione cruenta che si è risolta in una divinizzazione, e che a una distanza immemorabile di tempo trova la strada per rivelarsi mediante le parole concitate dell'uomo folle nietzschiano. Il significato vero del testo è in pratica l'opposto di quello generalmente rappresentato e ci conduce su di un terreno sconosciuto riguardante non tanto l'esistenza o inesistenza di Dio, quanto l'insorgere di condizioni di esistenza o di inesistenza inscindibilmente intrecciate fra loro nell'esperienza fondante del sacrificio. Il terreno è così preparato per introdurre la spiegazione della cultura sostenuta da René Girard, presentata nella sua articolazione essenziale attorno alle sequenze causali della crisi mimetica interna al gruppo, della individuazione di una vittima che funge da attrattore imitativo per l'intera comunità, e della creazione di un ordine culturale fondato sulla vittima divinizzata. In questa parte si può apprezzare più da vicino la fecondità dell'interazione tra un approccio di ispirazione girardiana come quello che allora io sostenevo e l'approccio della complessità proprio di Ceruti, che interagisce con un progetto così fortemente esplicativo e ambiziosamente unificante tramite la sua caratteristica apertura verso ogni verifica empirica e verso gli apporti dei singoli indirizzi di studio, riportati a una comune matrice epistemologica e a una griglia metodologica condivisa. In tale quadro perde anche importanza la relativa adesione da me allora professata all'impostazione mimetica girardiana, che oggi mi appare troppo limitativa e non più sostenibile nei termini semplificati e inflazionistici fatti propri da questo pensatore, per la ragione che

l'imitazione risulta essere un importante prerequisito di molti fenomeni umani ma non una loro spiegazione specifica, che per avere un valore esplicativo reale richiede lo studio di fattori causali interni su cui la teoria girardiana tace completamente. L'impianto concettuale di Girard resta in questo pesantemente riduzionistico, e già allora mi muovevo da tempo verso un superamento complessivo di tali limiti, come mostra la mia insistenza sull'irrinunciabilità dell'oggetto quale realtà culturale e mediata, laddove Girard ne relega il ruolo o alla posizione cosale di oggetto biologico culturalmente irrilevante o a quella subordinata e strumentale di pretesto iniziale di una rivalità che ben presto lo oblitera. E non mi pare un caso che l'interazione con Ceruti si sia dimostrata idonea a confermare e a sviluppare in direzione metodologica e osservativa la necessità di tale superamento.

Dopo questa parte che, all'interno del suo contesto di elaborazione, conserva la sua validità e utilità, anche e soprattutto come esempio di dialogo costruttivo tra due indirizzi di ricerca che si mostrano reciprocamente fecondi precisamente nelle loro differenze di impostazione e di sensibilità, segue la seconda parte tematica, che inizia al cap. 9 per chiudersi, assieme al libro, al cap. 15. In questa sezione finale ritorna quel tema religioso presentato in termini "fenomenici" nei primi capitoli, e vi ritorna in forze per mezzo del testo nietzschiano sulla differenza tra Dioniso, simbolo delle religioni sacrificali dell'uomo, e il Crocefisso, simbolo della vittima indifesa che viene sacrificata. Girard insiste giustamente su tale testo, un frammento scritto nella primavera del 1888 (pochi mesi prima della follia da cui sarà travolto il filosofo), per ribadire la differenza tra le vicende relative a queste due figure divine (*zwei Typen*), differenza che Nietzsche vorrebbe esplicitare a vantaggio di Dioniso, mentre il pensatore francese la rimarca per prendere le difese di Cristo e di tutte le vittime da lui rappresentate.⁵ La semplice idea che propongo nel libro è di focalizzare questo rovesciamento – che Girard tende a piegare con logica cripto-strutturalista verso l'aspetto testuale del *mythos* – anche e specialmente sull'aspetto performativo del rito, che invece Girard tiene prudentemente a distanza onde non "contaminarsi" con la violenza ritualizzata. Seguendo questo ragionamento risulta che il rovesciamento attribuibile alla posizione di Cristo non è semplicemente "formale" e narrativo, quanto piuttosto ontologico e storico, comportando

⁵ Friedrich W. NIETZSCHE, *Nachlaß 1887-1889*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1999, pp. 265-67; René GIRARD, *Dioniso contro il Crocefisso*, in René GIRARD – Giuseppe FORNARI, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'Anticristo*, Marietti, Genova-Milano 2002, pp. 68-74.

una rivisitazione dall'interno del sacrificio potentemente illustrata dalla Lettera agli Ebrei, che riceve un'accurata esegesi rituale e teologica al cap. 10.

Non è fuori luogo aggiungere che nel libro del 2005 tutto era pronto per l'oltrepassamento delle posizioni girardiane grazie alla mia successiva idea di mediazione oggettuale, ma ciò che in questa sede mi preme rilevare è la fecondità del dialogo avviato con il pensiero della complessità e più precisamente con la sapiente impostazione metodologica e concettuale di Mauro Ceruti, compagno di viaggio di un tratto decisivo del mio itinerario intellettuale e interlocutore simpatetico e accorto, esponente di un'attenzione consapevole alla scienza che mai si dimentica dell'interesse incancellabile verso un'altra *scientia*, di cui più che mai la dispersione culturale e il determinismo applicativo dei nostri tempi avrebbero bisogno.

Un'ultima breve riflessione merita di essere fatta sull'immagine delle due paci, che dà il titolo al libro e che, se da una parte si presenta come “strana” nella voluta e inusitata declinazione della parola al plurale, dall'altra si dimostra drammaticamente azzeccata nel difficile momento storico che stiamo vivendo, e che vede una – si spera momentanea – sconfitta della cultura come spazio razionale e autonomo di riflessione, prima ancora che della politica finalizzata a quello che un tempo si chiamava pubblico bene. Senza scendere a polemiche, il cui risultato sarebbe di ostacolare e non favorire il ragionamento, mi limito solo a osservare quanta povertà di contenuti e di vera mobilitazione etica ci fosse nei precedenti pronunciamenti a favore della pace, che spesso e volentieri impedivano ugualmente di ragionare. La riflessione più importante che forse il libro può trasmettere oggi è che solamente la distanza tra la pace come il mondo la dà e la pace del Dio della croce, di cui parla specialmente il vangelo di Giovanni, è in grado di restituire a questa parola la sua verità e la sua dignità.

Riferimenti bibliografici

Mauro CERUTI, *Il vincolo e la possibilità*, Feltrinelli, Milano 1986.

Mauro CERUTI, *La danza che crea. Evoluzione e cognizione nell'epistemologia genetica*, Feltrinelli, Milano 1989.

Friedrich W. NIETZSCHE, *Nachlaß 1887-1889*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1999.

Giuseppe FORNARI, *Alle origini dell'Occidente. Preistoria, antica Grecia, modernità*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

Giuseppe FORNARI, *Storicità radicale. Filosofia e morte di Dio*, Transeuropa, Massa 2013.

René GIRARD, *Dioniso contro il Crocifisso*, in René GIRARD – Giuseppe FORNARI, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'Anticristo*, Marietti, Genova-Milano 2002, pp. 68-74.

Lucien GOLDMANN, *Introduzione a Kant. Uomo, comunità e mondo nella filosofia di Kant*, tr. it. S. Mantovani e V. Messina, A. Mondadori, Milano 1975 – I ed. 1945).

ENRIQUE DUSSEL, L'EUROPA E LA FILOSOFIA DELLA LIBERAZIONE

Federico MASCIOTTI

Abstract: This paper aims to explore the connections between Enrique Dussel and Europe, a place where, through various stays and encounters with prominent figures of twentieth-century philosophy, he developed a distinctive philosophical approach that would eventually form the foundation of his *Philosophy of liberation*. The essay also emphasizes the symbolic role of Europe in Dussel's intellectual journey, tracing its presence from his early studies in his homeland. From the outset, Dussel recognized how Latin American philosophy developed as a reflection of European thought, always remaining in its shadow and relegated to the periphery. In Europe, he also came into contact with the vibrant cultural climate, especially the decolonial current, actively engaging with it and eventually becoming an important voice within it. Through references to his travels in Europe and in the Middle East, and interactions with philosophers such as – to name a few – Paul Ricœur, Martin Buber, Xavier Zubiri, or Emmanuel Lévinas, this essay highlights the significant role these encounters played in shaping his philosophical path, reconstructing a biographical note highlighting the key milestones leading to the development of the *Philosophy of Liberation*.

Keywords: Emmanuel Lévinas, Europe, Metaphysics, Otherness, Philosophy of liberation.

1. Introduzione

Enrique Dussel, scomparso alla fine del 2023, è stato uno dei più importanti filosofi contemporanei ed una figura di spicco nell'orizzonte della filosofia latinoamericana. La sua riflessione si concentra su tematiche ancora attualissime quali la liberazione, la giustizia sociale, la critica della modernità ed il pensiero decoloniale (*decoloniality*). È noto per il suo approccio critico nei confronti dell'Occidente e per la sua attenzione alle problematiche delle periferie, soprattutto nei contesti latinoamericani, ma anche in relazione a tutte le esperienze coloniali globali. La sua filosofia propone una visione del mondo che riconosca le prospettive di tutti coloro che sono stati vittime della colonizzazione, e che sono ancora vittime della *coloniality*. La visione dusseliana della decolonizzazione va ben oltre la semplice liberazione politico-territoriale, egli propone

anche una decolonizzazione epistemologica, cioè un processo di smantellamento delle strutture di potere, di pensiero, di narrazione che hanno plasmato la conoscenza, la cultura e la Storia, attraverso il dominio prima europeo, poi occidentale. Egli si propone – e propone – di ripensare la filosofia e la teoria sociale partendo dalla prospettiva degli oppressi.

Prima di avviare la nostra esposizione, è opportuno avvertire il lettore che il testo si concentra esclusivamente sugli sviluppi che hanno condotto Enrique Dussel alla formulazione della sua opera fondamentale, *Filosofia della liberazione*. A partire da essa, il pensatore argentino ha elaborato un percorso teorico complesso e fecondo, che qui non potrà essere trattato dettagliatamente. Si rimanda, perciò, alla sua produzione successiva, e ad opere cruciali come *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y la exclusión* (1998) e *Política de la liberación* (Vol. I, 2007; Vol. II, 2009).¹ Va sottolineato come il Nostro si sia inserito da subito nel dibattito filosofico contemporaneo, dialogando e talvolta criticando figure come Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Gianni Vattimo e Richard Rorty.² Meritano consultazione diretta anche le sue analisi sulla decolonizzazione, sulla “transmodernità” e la sua critica alla persistenza di strutture coloniali, che lo collocano implicitamente nel dibattito sulla *coloniality* avviato da Aníbal Quijano.³ Un’ulteriore avvertenza riguarda il rapporto di Dussel con il pensiero di Marx, elemento centrale per la sua formazione e per la critica alla Modernità. Per ragioni di sintesi, non è stato possibile approfondirlo in questa sede, dal momento che

¹ Queste opere rappresentano la prosecuzione del pensiero filosofico-politico di Enrique Dussel e delineano un progetto sistematico di critica alla modernità e alle sue conseguenze. In *Ética de la liberación*, l’autore sviluppa un’etica fondata sull’esperienza storica degli oppressi, articolata nella critica ai sistemi di dominio, nell’affermazione della vita come principio etico e nella costruzione di alternative liberatrici. *Política de la liberación* estende tale impianto all’ambito politico, proponendo una teoria del potere radicata nel popolo come fonte di legittimità e nella necessità di istituzioni giuste. La critica si muove dal Sud globale verso il Centro-Nord eurocentrico e “occidentocentrico” (Europa e Nord America), mirando a fondare un’etica e una politica interculturali, storicamente situate e orientate alla liberazione concreta degli esclusi.

² Si vedano opere come: *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la liberación. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, Ediciones de la Universidad de Guadalajara, México 1993; *La ética de la liberación. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuestas crítica inédita de K.-O. Apel*, Ediciones de la UAEM, México 1998; *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Universidad Iberoamericana, Golfo Centro 1999.

³ Si veda ad esempio l’opera *Anti-Cartesian Meditation and Transmodernity. From the Perspectives of Philosophy of Liberation*, (a cura di A. A. Vallega, R. Grosfoguel), Amrit Publishers, The Haugue 2018.

meriterebbe uno studio a sé. Anche in questo caso, si rimanda alla consultazione diretta dei testi.⁴

2. Da La Paz

Enrique Dussel nasce nel 1934 a La Paz, in Argentina, «in un piccolo paese quasi nel deserto [...], vicino alle Ande, ho convissuto con la miseria di un popolo povero e ridotto in povertà, che intristì molti giorni della mia fanciullezza».⁵ Compì i suoi studi universitari (1952-1957) presso la Facoltà di Filosofia dell'Universidad Nacional de Cuyo, relegato ai margini di una filosofia concentrata nel continente europeo – l'Europa era il centro della filosofia, dettando le categorie del pensiero universalizzandole. All'interno della facoltà si respirava un'atmosfera di grande fermento, che influenzò la sua stessa formazione: erano gli anni in cui i grandi classici del pensiero venivano letti in lingua originale, in greco, in latino, in francese Descartes, in inglese le opere di Hobbes. Tuttavia, la lingua dominante nella filosofia restava il tedesco. In particolare, si studiavano le opere di Max Scheler, in un contesto segnato dal fervore della fenomenologia. Fuori dalle aule Dussel seguiva con grande interesse il pensiero democratico portato avanti dal neotomista che fu Jacques Maritain (importante fu l'opera che questo pubblicò nel 1946, *La personne et le bien commun*, così come l'opera del '36 *Humanisme intégral* che ebbe in Dussel una grande risonanza soprattutto nella formazione di una visione umanista-personalista all'interno della delineazione della liberazione), si avvicinò anche al personalismo politico-comunitario di Emmanuel Mounier, che gli fornirà una lettura necessaria per quella che sarà una metafisica etico-politica. Il personalismo ha esercitato un'influenza profonda sul filosofo argentino, attraversando tutta la sua formazione e ricerca filosofica. La persona rappresenta il centro della sua

⁴ Si vedano opere come: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México 1985, 1991²; *Hacia un Marx desconocido. Comentario a los Manuscritos del 1861- 1863*, Siglo XXI, México 1988; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El Capital"*, Siglo XXI, México 1990.

⁵ Enrique DUSSEL, *La Introducción de la 'Transformación de la Filosofía' de K. O. Apel y la Filosofía de la liberación. (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)*, in AA. VV., *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México 1992, pp. 45-104; tr. it. Armando Savignano, *L'introduzione alla 'Trasformazione della Filosofia' di K. O. Apel e la filosofia della liberazione. (Riflessione da una prospettiva latino- americana)*, in K.O. APEL – E. DUSSEL (a cura di: A. SAVIGNANO), *Etica della comunicazione ed etica della liberazione*, Editoriale Scientifica, Napoli 1999, pp. 49-128; la citazione è a p. 54.

riflessione etico-politica, ma non solo: diventa il soggetto della storia e il parametro attraverso cui si affronta lo studio della Storia stessa. La persona è il soggetto della liberazione, come sarà chiaramente espresso in *Filosofia della liberazione*. Allo stesso modo, è il soggetto dell'etica e della politica: Dussel si concentra sull'analisi della condizione delle vittime e degli oppressi, riconoscendoli come soggetti etici, come persone. La persona, infatti, trascende le determinazioni e i condizionamenti imposti dal sistema dell'Io, andando oltre la maschera o il personaggio definito dal sistema. Essa rappresenta sempre un'alterità radicale.

Appena laureatosi vi fu la sua prima esperienza in Europa, tappa obbligatoria per fare filosofia (come detto, l'Europa era la filosofia). Nel '57 arriva a Madrid, e nel '59 consegue il suo primo dottorato. Durante il suo soggiorno europeo, avvertì la necessità di ricercare l'origine del pensiero filosofico che aveva incontrato anche in patria. La Spagna non rappresentava l'origine ultima, né tantomeno l'Europa in senso stretto; la sua ricerca si estese oltre, verso il pensiero greco-ellenico che aveva gettato le fondamenta dell'Europa, e verso il pensiero semita, che con il Cristianesimo arrivò in America Latina. La filosofia studiata in patria era, in ogni caso, una filosofia coloniale, come egli sottolineerà in *Filosofia della liberazione*: «Chiamiamo filosofia coloniale non solo quella che si pratica in America Latina, Africa e Asia, a partire dal secolo XVI [...], ma in particolare intendiamo con ciò lo spirito di pura imitazione o ripetizione da parte della periferia della filosofia in auge al centro».⁶ Questa filosofia coloniale si è sviluppata nelle periferie ispano-americane, ciò evidenzia chiaramente una dominazione anche culturale del centro sulla periferia. Proprio in questi viaggi nel continente apprese come egli stesso fosse un soggetto periferico rispetto al centro che è l'Europa, specialmente da un punto di vista filosofico, ma non solo, anche rispetto al polo economico l'America Latina era la periferia di quel sistema. All'università di Madrid, ebbe l'opportunità di seguire importanti figure, tra cui spicca l'influenza di Xavier Zubiri, che nel 1962 pubblicò *Sobra la Esencia*. Quest'opera ha avuto un impatto significativo sulla visione metafisica successiva di Dussel, accanto alla lettura di Emmanuel Lévinas, come vedremo. L'opera zubiriana offre una critica alla metafisica tradizionale, accusata dal filosofo spagnolo di cercare di separare l'essenza dalla realtà concreta dell'esistenza; l'essenza, infatti, non è un mero aspetto o linguistico o concettuale. Un altro aspetto

⁶ Enrique DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Edicol, México 1977; Contraste, México, 1989⁴; tr. it. Enzo De Marchi e Armando Savignano, *Filosofia della liberazione*, Editrice Queriniana, Brescia 1992, p. 59.

che influenzerà Dussel è la concezione dell'essenza come una struttura dinamica, questo farà sì che vi sia una relazione tra l'essenza e l'umano, che vi sia un'interazione. Nella visione zubiriana – sebbene Zubiri non parli esplicitamente dell'Altro, come invece farà il filosofo francese – emerge un concetto di alterità implicito. La sua filosofia apre infatti alla nozione di alterità, poiché il soggetto è sempre in relazione con una realtà esterna che non può mai essere completamente ridotta alla propria esperienza. In tal senso, il pensiero zubiriano può essere considerato come un passo verso una riflessione sull'alterità, intesa come quella realtà che sfida e arricchisce la comprensione soggettiva. Un'altra figura influente nell'università madrilenica fu ovviamente José Ortega y Gasset, che ben presto trasmise al Nostro come la filosofia e la responsabilità di una riflessione filosofica debbano partire dalla propria circostanza – famosa è la massima orteghiana “Io sono io e la mia circostanza”, questa racchiude un programma di impegno riguardo la propria circostanza anche culturale.

Dalle ricerche e meditazioni avute in Spagna, nel 1961 Dussel scrisse un saggio sull'umanesimo nel pensiero ellenico, *El humanismo helénico*, che, in un certo senso, si proponeva di indagare le origini, tanto cercate, della filosofia. Questo scritto

intentaba definir claramente las contradicciones insuperables de la experiencia cotidiana (la *Lebenswelt* helénica) que se reflejaban en su filosofía: el monismo (el «uno»: *tò én*) del ser (*tò éinaí*), se manifiesta antropológicamente en el dualismo óntico (*tò ón*) del cuerpo-alma, y en la aporía ético-política del intentar alcanzar la perfección en la contemplación (*bíos theoretikós*) de manera individualmente aislada y fuera de la realización totalitaria de la *pólis*. Ética del escapismo contemplativo antipolítico y del desprecio del cuerpo (de la sexualidad, de la mujer). La filosofía latinoamericana no debía arrancar desde la experiencia existencial griega (aunque la filosofía como método hubiera sido una invención griega). Había que distinguir entre la filosofía *como método* (griega en su origen) y la filosofía *como tema* (el que se piense con dicho método: por ejemplo, el tema de la realidad vivida desde la experiencia de la cultura semita o de la latinoamericana). Necesitaba encontrar puntos de apoyo “fuera” de la Modernidad-europea, que había secuestrado a Grecia como su pretendido origen, sin lo cual no era posible pensar filosófica y auténticamente desde América Latina. Era necesario partir de otra experiencia (*como tema*) que la griega.⁷

Dopo il periodo spagnolo, seguì un soggiorno in Israele, dove divenne centrale l'integrazione del pensiero semita con quello greco appena studiato: qualche anno dopo,

⁷ ID., *En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)*, “Revista anthropos: Huellas del conocimiento”, 180, 1998, pp. 17-18.

nel '64, a Parigi, dette alle stampe un testo di studio sull'umanesimo semita, *El humanismo semita*, il quale

intentaba mostrar, en cambio, que la experiencia existencial de los pueblos semitas (desde los arcadios, babilónicos, fenicios, israelitas, cristianos o musulmanes) por partir desde más allá del ser, desde la Nada como Realidad creadora, permitía afirmar el monismo de carnalidad antropológica (la “carne”, la *basar* hebrea, como la persona son “una”, sin dualismo de cuerpo ni alma), de donde la ética supone como perfección la entrega ético-política del profeta en favor del pueblo hasta la muerte, para servir a los pobres, en justicia. Es una ética política de unidad antropológica, donde se afirma la corporalidad sexual, y por ello la mujer encuentra un lugar más adecuado.⁸

Mentre nella prima opera si evidenzia la necessità di una filosofia latinoamericana che si fondi su esperienze culturali e storiche diverse da quelle greche, sfidando l'egemonia della Modernità europea (infatti l'Europa è definibile sull'esperienza della soggettività greca e sulle categorie della filosofia ellenica), la seconda presenta una visione alternativa alla filosofia occidentale tradizionale, radicata questa volta nell'esperienza semita, che propone un monismo antropologico e una visione etico-politica basata sulla solidarietà, la giustizia sociale e la liberazione di un popolo oppresso. Questo viaggio in Medio Oriente, in cui egli fece esperienza anche del Libano, della Siria, del deserto, e quindi dei loro popoli, gli fu indispensabile per scoprire *los antecedentes* degli spagnoli, dell'Europa che colonizzò le terre sudamericane. Ben presto durante questo viaggiare tra Oriente ed Occidente gli sembrò di ripercorrere la stessa storia. Infatti, anche il pensiero semita, che aveva avuto origine in terra ebraica, sviluppatosi in Galilea, esteso a Gerusalemme, fino ad arrivare a Roma e all'Impero, raggiunse tutto il mondo conosciuto nella Modernità attraverso opere coloniali delle varie corone europee. L'Europa divenne così la sintesi tra pensiero greco-ellenico e pensiero semita-cristiano. Il Nostro, che era sulle tracce della sua proto-storia come latinoamericano si ritrovava, sia da Oriente sia da Occidente, ad essere soggetto periferico.

Durante il soggiorno in Israele, fu fondamentale l'incontro con il pensiero e la figura di Martin Buber, decisivo per l'approfondimento dell'ebraico e per l'introduzione del Nostro al filone dialogico. Centrale, nella filosofia della liberazione di Dussel, è infatti il dialogo, fondato sul riconoscimento dell'“alterità radicale” dell'altro – concetto appreso anche da Lévinas. L'altro non è riducibile a oggetto o proiezione della soggettività dell'io, ma dev'essere riconosciuto come soggetto autonomo, portatore di una

⁸ *Ivi*, p. 18.

propria storia, cultura ed esperienza. Nella visione dusseliana, l'altro è attivo, richiede riconoscimento e giustizia. Il dialogo non è mero scambio verbale, ma incontro trasformativo e relazione etica, che parte dalla consapevolezza delle disuguaglianze storiche e dalla necessità di trasformare le strutture di potere. Un altro aspetto cruciale è la critica all'eurocentrismo: Dussel denuncia la pretesa universalistica della filosofia europea, che marginalizza le esperienze delle culture colonizzate. La sua filosofia mira ad aprire spazi di riconoscimento tra la tradizione europea e le filosofie latinoamericane e indigene, valorizzando orizzonti epistemologici alternativi. Propone un dialogo paritario tra culture, fondato sul mutuo riconoscimento, e volto a far dialogare la periferia con il centro esclusivista. La sua "filosofia dialogica" non è solo principio teorico, ma pratica politica orientata al superamento della violenza strutturale e delle ingiustizie storiche. Il dialogo, in tal senso, deve svolgersi soprattutto tra coloro che sono stati esclusi dal discorso filosofico e dalla storia: popolazioni indigene, contadini, afro-discendenti, subalterni.⁹ Il dialogo filosofico ha dunque una dimensione politica e trasformativa, orientata alla liberazione e alla giustizia. La filosofia non è un'attività puramente teorica, ma un mezzo per cambiare la realtà sociale, per creare una società più giusta e più equa, necessitando una trasformazione profonda.¹⁰ Il dialogo perciò deve essere inter-trans-culturale, cioè tra culture che si attraversino per un mutuo intendimento, e, quindi, dialogo «transversal».¹¹

Sul finire del 1961 Dussel tornò in Europa e iniziò a studiare teologia a Parigi, presso l'Institut catholique. Nell'ambiente francese fu influenzato principalmente da pensatori come Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty. L'opera che più lo segnò nella sua ricerca fenomenologica fu *Phénoménologie de la Perception* di Merleau-Ponty. Era il periodo in cui dominavano l'esistenzialismo e la fenomenologia – già incontrata in

⁹ Sul tema si veda Gayatri Chakravorty SPIVAK, *Can the Subaltern Speak?*, in C. NELSON, L. GROSSBER, *Marxism and the interpretation of culture*, University of Illinois Press, Illinois 1988, pp. 271-313.

¹⁰ Sul tema si veda Raul FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la filosofía*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao 2001; tr. it. Giacomo Coccolini, *Trasformazione interculturale della filosofia*, Dehoniana Libri – Pardes Edizioni, Bologna 2006.

¹¹ «“Transversal” indica aquí ese movimiento de la periferia a la periferia. Del movimiento feminista a las luchas antirracistas y anticolonialistas. Las “Diferencias” dialogan desde sus negatividades distintas sin necesidad de atravesar el “centro” de hegemonía. Frecuentemente las grandes megalópolis tienen servicios de subterráneos que van de los barrios suburbanos hacia el centro; pero feita la conexión de los subcentros suburbanos entre ellos. Exactamente por analogía acontece con el dialogo intercultural», Enrique DUSSEL, *Filosofía de la cultura y liberación*, UACM, Ciudad de México 2006, p. 68 (nota 55).

patria con le opere di Scheler. In questo periodo nella città francese si stava affermando una nuova ondata filosofica che segnerà il secolo: vediamo l'entrare sulla scena di autori come Jacques Derrida e Michel Foucault. Anche il clima politico fremeva, era in corso la guerra d'Algeria ed il 1961 vide una forte ondata repressiva: il 17 ottobre la polizia francese repressò brutalmente una manifestazione pacifica di algerini a Parigi. Ciò alimentò un forte clima di antagonismo politico: molti intellettuali si schierarono a favore delle lotte algerine per la liberazione – tra questi notiamo anche lo stesso Sartre. In questo stesso clima, molti autori decoloniali – attivi nei circoli intellettuali e nei poli culturali – come Frantz Fanon e Aimé Césaire, animavano con le loro idee il dibattito e la ricerca. Lo stesso Dussel ne prese parte. È importante sottolineare che nel '61 Lévinas pubblicò *Totalité et Infini*, letta dal Nostro intorno al '69. La Ville Lumière di quegli anni era un crogiolo di fermenti culturali, artistici e politici, sempre in trasformazione. La sua esperienza parigina lo portò a confrontarsi con tutto ciò. Durante gli anni di studio ebbe anche la fortuna di entrare in contatto anche con il personalismo fenomenologico di Paul Ricoeur, che poneva al centro della sua riflessione la questione dell'alterità, adottando un approccio ermeneutico nella riflessione sulla persona. Cominciò così a seguire i corsi del filosofo francese alla Sorbona, il che gli offrì di sviluppare una critica sul modello ermeneutico ai processi sociali di dominio. Il Nostro non si limitò a seguire passivamente queste correnti, ma cercò di rielaborarle all'interno del contesto latinoamericano. Tuttavia Dussel, «en ese momento, en París, meditaba lo que indicaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea en su obra *América en la historia* (1957), en el sentido de que América Latina estaba fuera de la historia».¹² Questo sentimento divenne carburante per la sua ricerca successiva.

Negli anni 1963-1965, Dussel ebbe l'opportunità di studiare in Germania, dove approfondì la fenomenologia di Husserl. Gradualmente, iniziò a leggere anche l'opera di Heidegger, un autore che divenne fondamentale per lo sviluppo del suo pensiero alla fine degli anni Sessanta. Nel '64 organizzò a Magonza, con altri studenti latinoamericani residenti in tutta Europa, una *Semana Latinoamericana*, a cui fu invitato a partecipare lo stesso Ricoeur. Questa iniziativa rappresentò un punto di svolta: fu il primo tentativo organico da parte di intellettuali latinoamericani di riflettere criticamente sulla situazione politica, economica e culturale dell'America Latina, facendo leva sulla loro

¹² ID., *En búsqueda del sentido*, p. 18.

formazione cristiana e sulla loro esperienza personale di emarginazione e colonialismo.¹³ L'impatto fu tale che le conferenze furono successivamente pubblicate nella rivista francese *Esprit* nel 1965, dando così visibilità internazionale alle idee sviluppate in quell'occasione, in pieno clima decoloniale. L'iniziativa era, quindi, alimentata dal sentimento di essere soggetti periferici, esclusi dalla storia e dall'asse intorno cui ruotava la cultura, relegati, quindi, alla condizione di "soggetti coloniali". La loro storia restava una storia di colonizzazione: essa iniziò con l'atto della scoperta europea, da questa narrazione fatta dal colonizzatore, il primo venne infatti cancellato. L'America Latina entrò nella storia come colonia, dal momento della colonizzazione. L'intento degli incontri era quello di fornire un'educazione politica alimentata dal sentimento di perifericità, con l'obiettivo di riscoprire il proprio ruolo all'interno di quel sistema, un ruolo critico e di rivalsa. Fu pertanto un progetto filosofico-politico generazionale. Subito dopo, nel 1965, il Nostro pubblicò sulla *Revista de Occidente* – rivista culturale e scientifica spagnola – un articolo programmatico, *Iberoamérica en la Historia Universal*, dove si concretizzava lo studio dell'America Latina all'interno della storia universale. La narrazione storica nella prospettiva dusseliana smette di essere eurocentrica: questo rappresenta un passo fondamentale verso la liberazione, ovvero il recupero della propria narrazione. Si tratta di un atto decoloniale, che consente di riappropriarsi della propria storia ed identità. Si doveva *reconstruir la historia*. Nel 1966, con quel sentimento, discusse alla Sorbona, per il secondo dottorato, ora in storia, la tesi, già meditata negli anni tedeschi, *El episcopado latinoamericano, institución misionera en defensa del indio (1504-1620)*. Qui si percepisce chiaramente un approccio "empirico" allo studio della storia latinoamericana. Tornò successivamente in Argentina – sotto la dittatura militare di Ongain –, come professore di filosofia e storia della cultura, ed elaborò un intero corso dal titolo *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, richiamando lo studio empirico ed ermeneutico-critico che svolse precedentemente, «donde desarrollé íntegramente una visión hermenéutica de Amerindia desde el Asia, en nuestra primera historia (protohistoria) y ahora sí descubriendo su lugar en la Historia Universal. Y desde Europa, desde las invasiones indoeuropeas y semitas

¹³ Marcelo GONZÁLEZ, *La "esclosión reflexiva" en torno a 1964. El pensador cristiano latinoamericano en la encrucijada*, in M. GONZÁLEZ, L. MADDONI, *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana: aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*, TeseoPress, Buenos Aires 2020, pp. 27-105.

hasta el origen de la modernidad: el 1492».¹⁴ Questa è una data *mitica*, che segnò il passaggio ad una nuova era e ad una nuova visione del Mondo. Sul tema egli ritornò negli anni '90 in un ciclo di conferenze tenute tra Francoforte e l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli.¹⁵ Da quell'evento mitico l'Europa si costituì come il Centro ontologico della Modernità, il primato passò successivamente al blocco occidentale liberale-capitalista-colonialista, che divenne il Sistema di riferimento. Parliamo di evento mitico in quanto fondò il *mythos* della cultura occidentale. Come ha affermato Dussel, questo mito ha immolato uomini e donne del mondo periferico, questo massacro è stato mascherato sotto l'idea del sacrificio in nome di un presunto processo di emancipazione dallo stato di "immaturità" in cui gli indigeni si trovavano. La narrazione del Centro ha per secoli occultato la violenza, giustificandola come parte integrante della stessa modernità e del processo di modernizzazione. Così, il carnefice si è narrato per secoli come innocente.

Al suo ritorno in Argentina percepì ben presto la distanza che v'era tra i suoi studi fenomenologici – una fenomenologia definita "disimpegnata" – e la situazione concreta (politico-sociale) dell'America Latina. Nello stesso periodo, una conferenza fondamentale, che portava lo stesso titolo del suo corso all'università, divenne una vera e propria "dichiarazione dei principi ermeneutici" per affrontare la stessa questione. Il tema della "civiltà", ora, veniva descritto, col linguaggio vicino a Ricoeur, come quel *núcleo ético-mítico*, che formò la cultura latinoamericana.¹⁶ Presto si rese conto, tuttavia, come anche le analisi fenomenologico-ermeneutiche ricoeuriane, pur essendo rilevanti, erano funzionali alla cultura europea-occidentale e non si traducevano in una riflessione economico-politica critica di quella stessa cultura. Così, là dove finì l'indagine ricoeuriana iniziò, embrionalmente, la filosofia della liberazione. È importante sottolineare, però, come l'ermeneutica resti in Dussel una direttrice basilare, una modalità

¹⁴ DUSSEL, *En búsqueda del sentido*, p. 19.

¹⁵ ID., 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, Nueva Utopía, Madrid 1992; tr. it. Ubaldo Gervasoni e Armando Savignano, *L'occultamento dell'«Altro». All'origine del mito della modernità*, La Piccola Editrice, Celleno 1993.

¹⁶ «La conferencia dictada en 1966, en una primera estadía de regreso en Argentina, titulada "Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal" [...], fue como una declaración hermenéutica de principios. Describía el cómo la "civilización" universal técnica (en el lenguaje de Ricoeur), impactó a las culturas prehispánica, para ir constituyendo el "núcleo ético-mítico" de la cultura latinoamericana como todo, y desde ella las historias culturales "nacionales"», ID., *En búsqueda del sentido*, p. 19.

di indagine significativa. L'analisi ispirata da Ricoeur gli ha infatti permesso di recuperare il senso del mondo simbolico popolare latinoamericano, per poi orientarsi verso una decostruzione e decolonizzazione della narrazione eurocentrica di quel mondo – atto anch'esso di liberazione.

Gli anni che vanno dal 1969 al 1976 furono quelli della costituzione della sua *Filosofia della liberazione*, quindi della messa a punto di una meditazione etico-filosofica che aveva le sue radici nella volontà di riscatto che ha animato la sua riflessione incentrata sulla storia, sulla cultura latinoamericana, andando verso un pensiero che non sia più coloniale, ma che sia decolonizzato e quindi libero di narrarsi. Nel '69 teneva, presso l'Universidad Nacional de Cuyo, un corso di Etica ontologica, che seguiva il pensiero dell'ultimo Heidegger. Il progetto fu ben presto criticato dai colleghi, infatti in quegli anni il sociologo Orlando Fals-Borda aveva pubblicato *Sociología de la liberación*: il tema della liberazione si stava facendo largo nel campo della ricerca, anche all'interno della psicologia si affacciava la tematica della liberazione attraverso il lavoro di Ignacio Martín-Baró. Dussel si chiese, allora, se fosse possibile elaborare una filosofia della liberazione – che possa diventare anche filosofia *di* liberazione e filosofia *come* liberazione. Un altro tassello fondamentale fu la conferenza di Medellín del '68, in cui emerse una denuncia dello status di oppressione in cui viveva l'America Latina, in relazione alla così detta “teoria della dipendenza”, che veniva ricondotta al passato coloniale. La *teoría de la dependencia* era la risposta teorica alla situazione economica in cui versava l'America Latina; questa si reggeva sul binomio centro-periferia, dove il piatto predominante della bilancia del Sistema-mondo era quello del centro, tutto a discapito della periferia. Da qui in Dussel nacque la volontà di contribuire all'indipendenza della filosofia in America Latina, e sorse così l'idea di delineare una filosofia della liberazione. L'autore si ricollegò con il compito portato avanti dal già citato Fals-Borda e dalle scienze sociali di quegli anni. Ora era necessario trovare dei presupposti per costruire una tale filosofia, dei presupposti che siano sostenibili. Ben presto Dussel si rese conto che le caratteristiche ontologiche di matrice heideggeriana non erano più ragionevoli per una filosofia della periferia che intendesse parlare realmente della periferia, poiché, come egli segnalerà in *Filosofia della liberazione*, l'ontologia è una filosofia che giustifica il centro. Il filosofo argentino si trovò a dover svolgere un compito decostruttivo dell'etica ontologica heideggeriana: le questioni della dipendenza e della liberazione erano ancora pensate ontologicamente, ora dovevano essere ripensate diversamente. Nei primi anni Settanta si percepì come sia giunto il tempo di elaborare

un pensiero originale latinoamericano, come emerse nel II Congresso nazionale di filosofia tenutosi a Cordoba nel '71. Qui Dussel criticò aspramente una certa “metafisica del soggetto” che scaturisce da una volontà di potenza tipica della mentalità eurocentrica ed ontologica, figlia della Modernità. Una soggettività fondata su un *ego conquiro* dal quale discende la soggettività moderna cartesiana dell'*ego cogito cogitatum*, che si esplicitò nell'ontologia. Egli fu critico di un soggetto conquistatore.¹⁷

3. Da Emmanuel Lévinas

Dal gennaio del 1970 il suo corso si trasformò in un'etica della liberazione, dopo che Dussel ebbe modo di poter leggere e meditare su un'opera estremante rivoluzionaria, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* di Emmanuel Lévinas. La prospettiva metafisica levinasiana fu per lui la risposta tanto cercata per dare dei fondamenti ad una filosofia della liberazione. Si produsse nel Nostro uno scompiglio di tutto ciò che aveva imparato negli anni precedenti in cui meditò attraverso una certa fenomenologia e l'ontologia; l'incontro con l'opera del filosofo francese, gli permise di trovare il modo per superare l'ontologia heideggeriana, poiché l'esteriorità dell'Altro, del povero, si incontra da sempre al di qua dell'Essere. In un saggio del 1999 Dussel racconta come nel 1972 a Lovanio ebbe l'opportunità di poter incontrare di persona il filosofo francese, l'incontro fu decisivo per il suo sviluppo filosofico. In quegli anni il filosofo argentino stava scrivendo *Para una ética de la liberación latinoamericana*, e fu proprio la lettura dell'opera levinasiana e quest'incontro che gli diedero l'opportunità di andare oltre l'ontologia e l'etica ontologica di *Sein und Zeit*. Il tema che suscitò la domanda che Dussel rivolse al filosofo francese fu quello della vittima. Infatti, nell'ambito della filosofia levinasiana, l'Altro è concepito come vittima del Medesimo, di un soggetto che agisce da usurpatore. Dussel chiese: «What about the fifteen million Indians slaughtered during the conquest of Latin America, and the thirteen million Africans who were made slaves, aren't they the other you're speaking about?»;¹⁸ Lévinas rispose: «That's something for you to think about».¹⁹ Il tema dell'Altro come soggetto metafisico, il tema del terzo, ed il successivo tema dell'ostaggio, entrarono nella riflessione dusse- liana. Ora era necessario ripensare l'Altro, non solo dopo Auschwitz, ma anche alla

¹⁷ Cfr. ID., *L'occultamento dell'“Altro”*, pp. 29 e ss.

¹⁸ ID., “Sensibility” and “otherness” in Emmanuel Lévinas, “Philosophy Today”, 43, 2, 1999, p. 126.

¹⁹ *Ibid.*

luce del colonialismo europeo, interrogarsi sull'Altro che è l'indigeno, il colonizzato. Il cambiamento è evidente fin dal primo volume dell'opera *Para una ética*. Già dal capitolo III – *La exterioridad meta-física del otro* – Dussel affronta le questioni levinasiane. Perché Lévinas è stato fondamentale per la filosofia della liberazione? Dussel scrive:

Porque la *experiencia originaria* de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el “hecho” masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como “señor” de otra subjetividad, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la “Modernidad”) Centro-Periferia; en el plano nacional (élites-rnzas, burguesía nacional –clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-rnjer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, *versus* cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); en el nivel racial (la discriminación de las razas no-blancas), etc. Esta “experiencia originaria” -vvida por todo latinoamericano aun en las aulas universitarias europeas de filosofía-, quedaba mejor indicada en la categoría de *Autrui* (otra persona como Otro), como *pauper*. El pobre, el dominado, el indio masacrado, el negro esclavo, el asiático de la guerra del opio, el judío en los campos de concentración, la mujer objeto sexual, el niño bajo la manipulación ideológica (o la juventud, la cultura popular o el mercado bajo la publicidad)... no pueden partir simplemente de «la estima de sí mismo (*I'estime de soi*)». El oprimido, torturado, destruido en su corporalidad sufriente simplemente grita, clama justicia [...]. El *origen radical* no es afirmación de sí-mismo (del *soi-même* francés, el *self* de un Charles Taylor), para ello hay que poder reflexionarse, tomarse como valioso, descubrirse como persona. Estamos antes de todo ello. Estamos ante el esclavo que nació esclavo y que no sabe que es persona. Simplemente grita. El grito, como ruido, rugido, clamor, proto-palabra todavía no articulada, que es interpretada en su sentido por el que tiene conciencia ética. Indica simplemente que alguien sufre y que desde su dolor lanza un alarido, un llanto, una súplica. Es la “interpelación” originaria. Alguien puede tener «une réponse responsable à l'appel de l'autre» -es toda la cuestión de la “conciencia ética”. Pero, opino, el «sí-mismo» del “oyenteresponsable” se afirma como valioso en la medida que “anteriormente” ha sido impactado por la súplica del Otro, anterioridad a toda reflexión posible; la responsabilidad o el «tomar-a-cargo-al-otro» es *a priori* a toda conciencia refleja. Se responde responsablemente ante el miserable cuando ya nos ha “tocado”. El sí-mismo (*soi-même* o *self*) se auto-comprende reflexivamente como valioso en el “acto de justicia” hacia el Otro como respuesta y en cumplimiento del acto de solidaridad o servicio (el *habadáh* semita) exigido antes por el Otro. Heidegger no logra superar el horizonte del “mundo”, aunque lo intenta; Ricoeur permanece moderno bajo el imperio del *soi-même* como origen. Levinas nos permitió situar al *Autrui* como origen radical de la afirmación de la “comprensión del ser” o del “sí-mismo”. La Filosofía de la Liberación había accedido, en los finales de la década del sesenta, a aquello a la que Heidegger se refiere como «el ámbito (*Gegned*)», o que Ricoeur exige como necesario cuando escribe: «une conception croisée de l'alterité reste ici à concevoir, qui rende justice alternativement au primat de l'estime de soi et à celui de la convocation par l'autre à la justice». La anterioridad del Otro que interpela constituye la posibilidad del “mundo” o del *soi-même* como reflexivamente valioso, que se torna el

fundamento del acto de justicia hacia el Otro. Es un círculo, pero que “inicia” el Otro -al menos en este punto la Filosofía de la Liberación da la razón a Levinas.²⁰

Tutto il suo pensiero precedente – prima dell’elaborazione influenzata da Lévinas – era iscritto nella totalità ontologica e nei termini dell’ontologia. Ora il suo approccio si aprì all’alterità metafisica dell’Altro. Avvenne in Dussel un risveglio: l’incontro col filosofo francese lo aveva risvegliato da quel sonno ontologico hegeliano e heideggeriano. La scoperta del concetto di *Autruí* e del volto dell’Altro segnò in Dussel un superamento della modernità centrata sul soggetto – sull’*ego cogito*, derivato dall’*ego conquiro* del primo *ego* moderno: i *conquistadores* – e dell’ideologia liberal-capitalista (si rimanda qui anche ai suoi studi sul pensiero marxista). Infatti l’esperienza originaria non è l’affermazione del sé, bensì l’epifania dell’Altro che, fuori dal Sistema del soggetto, si presenta nella sua condizione di povero, di vittima, apparendo come quel volto che – nella filosofia dusseliana – lancia un grido. Questo è quella proto-parola – come afferma A. Savignano²¹ – dell’interpellanza,²² della chiamata che l’Altro lancia all’Io. Il grido mostra un volto violentato dalla colonizzazione. Il grido di un popolo oppresso dal Sistema, un popolo che reclama ora giustizia. «Lévinas puzzled out the relation between those who are ‘my people’ and those who could be ‘my people’. An ethic of responsibility is built between these two groups and between the hostage and the victim».²³

Questa critica verso una filosofia ontologica e coloniale deve molto, oltre che a Lévinas, anche all’influenza della Scuola di Francoforte, in particolare alla filosofia di Marcuse, già da *L’uomo ad una dimensione* (1964). Ciò dette a Dussel la possibilità di “politicizzare” l’ontologia: «l’esperienza di essere ‘fuori’ dall’Europa, di essere la parte sfruttata del mondo capitalista – le nazioni sottosviluppate, periferiche costituenti l’“altra faccia” della modernità – si impose “filosoficamente” come l’esigenza di superare la predetta ontologia».²⁴ Un’altra opera di Marcuse che fece da materia di riflessione fu *Saggio sulla liberazione*, pubblicato nel ’69, in cui il filosofo esprimeva la necessità di

²⁰ ID., *En búsqueda del sentido*, p. 20.

²¹ Si veda ID., *Filosofia della liberazione*, p. 34 (Editoriale di A. Savignano).

²² ID., *Parla il povero e dicono: «Chi è costui?»*. L’«interpellazione» come atto-di-parola, “Filosofia e Teologia”, Anno IX, 2, 2015, pp. 391-419.

²³ ID., “Sensibility” and “otherness” in *Emmanuel Lévinas*, p. 127.

²⁴ ID., *L’introduzione alla ‘Trasformazione della Filosofia’ di K. O. Apel e la filosofia della liberazione*, p. 56.

liberare l'umano in tutte le sue nuove possibilità di libertà; infatti questa è quell'ambiente naturale in cui potrà darsi la realizzazione dell'umano e la sua emancipazione reale e concreta. Lévinas fu il punto di partenza che gli consentì di elaborare un'etica politica a partire dalla miseria di un popolo oppresso, come superamento dell'ontologia. L'*Autruí*, l'esperienza dell'Altro, rappresentava così la possibilità di una trans-ontologia, l'apertura verso una meta-fisica che fosse etica, ma soprattutto politica. Ben presto, però, il filosofo francese non poté più rispondere all'esperienza latinoamericana:

Pero bien pronto el propio Levinas no pudo ya responder a nuestras esperanzas. Nos mostraba cómo plantear la cuestión de la «irrupción del Otro»; pero no podíase construir una política (erótica, pedagógica, etc.) que poniendo en cuestión la Totalidad vigente (que dominaba y excluía al Otro) pudiera construir una *nueva Totalidad* institucional. Esta puesta en cuestión crítico-práctica y la construcción de una nueva Totalidad era, exactamente, la cuestión de la “liberación”. En ello Levinas no podía ayudarnos.²⁵

Così nel 1975, insieme a D. E. Guillot, pubblica *Liberación latinoamericana y E. Levinas*. Qui Dussel affronta la questione della liberazione latinoamericana attraverso una lettura critica delle tradizioni filosofiche europee, mettendo in evidenza la necessità di un pensiero che tenga conto della specificità delle esperienze di oppressione e dominazione vissute in America Latina. Sebbene Lévinas abbia posto in modo fondamentale la questione dell'incontro con l'altro, non ha sviluppato una teoria che permettesse di costruire una politica capace di sfidare la Totalità dominante e di creare una nuova Totalità, necessaria per la liberazione. La linea metafisica levinasiana viene così integrata da Dussel, in *Filosofía della liberazione*, all'interno di un orizzonte di una filosofia della *praxis*. La filosofia della liberazione si propone infatti di formulare una metafisica che risponda alla prassi stessa di liberazione, una prassi rivoluzionaria poiché distruttiva della Totalità ontologica. La metafisica dusseliana, pertanto, ha una finalità eminentemente pratica: riguarda la *praxis*, che per il Nostro coincide con la relazione interpersonale. Tutto ciò sosterrà un progetto concreto di liberazione dell'Altro delineando una nuova dimensione che sia etica, politica (poiché riguarda il rapporto umano-umano, dirigendosi verso una dimensione di solidarietà, dove l'Altro sarà il povero, l'oppresso, l'emarginato ed il fratello in senso politico),²⁶ erotica (affinché si riconosca l'Altra come Altra al di là della reificazione mossa dall'ego fallico di stampo

²⁵ ID., *En búsqueda del sentido*, p. 21.

²⁶ «Il volto dell'altro [...] rivela realmente un popolo prima che una persona singola», ID., *Filosofía della liberazione*, p. 109.

coloniale-ontologico-uxoricida; quindi una metafisica che si ponga in alternativa al fallogocentrismo che è insito nella cultura coloniale-patriarcale), pedagogica (l'Altro è anche il giovane vittima della marginalizzazione), archeologica (cioè religiosa), poietica ed economica. La prassi metafisica mette, perciò, in discussione il Sistema-Totalità in ogni suo aspetto. La teoresi metafisica di Dussel mira inoltre a riconoscere le ragioni delle periferie sociali escluse dal centro, sostenendo un dialogo Sud-Sud primariamente, e successivamente col centro. La pratica meta-fisica è un'opera di decolonizzazione dell'*ego conquiro* del centro sulle periferie, dell'ego sull'Altro, sull'Altra. La liberazione è il momento essenziale della metafisica – egli scriverà: «La prassi di liberazione [...] è l'atto stesso con cui si va oltre l'orizzonte del sistema e ci si interna realmente nell'esteriorità [...], con cui si costruisce il nuovo ordine, una nuova formazione sociale più giusta»;²⁷ essa è la reale messa in questione e critica del Sistema, è una prassi metafisica. Nonostante quanto detto, Lévinas continua a offrirgli spunti rilevanti per la ricerca: la centralità dell'assunzione della responsabilità verso l'Altro, l'Io come ostaggio dell'Altro, il volto dell'Altro che decentra il soggetto-Io, l'epifania dell'Altro come atto anarchico nell'esperienza etica, e il com-patire l'Altro come atto di sostituzione (concetto che Dussel esprime attraverso la nozione di con-miserazione), per citare alcuni parallelismi. In questa fase il filosofo argentino avrà come orizzonte di riferimento anche lo sviluppo che lo stesso Lévinas fa in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pubblicato nel '74. Da quest'opera egli erediterà anche il linguaggio con cui Lévinas esprime quel suo altrimenti. Il soggetto della liberazione è un soggetto disinteressato: volgerà la sua cura non più soltanto ed esclusivamente su se stesso, bensì il suo essere sarà per gli Altri – Lévinas parla di *Être pour l'Autre*. Nel già citato saggio del 1999 il Nostro sottolinea come il filosofo francese nel suo pensiero abbia identificato ciò che non è stato enfatizzato nel pensiero Occidentale dai suoi albori: la nudità d'Altri, la sensibilità del volto d'Altri, la passività-attiva del soggetto che si scopre essere vulnerabile, la responsabilità *pour l'Autre* e l'essenzialità di una ragione che sa accogliere ed ospitare l'Altro, che sappia decentrarsi. La critica che il filosofo francese rivolge all'ontologia, privandola del suo status di "filosofia prima", trova immediatamente terreno fertile in Dussel: anch'egli criticherà l'ontologia, avvertendola come una filosofia che giustifica il centro e l'oppressione sulle periferie. Per entrambi, essa rappresenta una

²⁷ *Ivi*, p. 139.

filosofia dell'ingiustizia, un'ideologia che legittima il dominio e giustifica anche la guerra di conquista.²⁸

Gli anni 1975-1976 segnano un punto di svolta nella biografia di Dussel: l'esilio in Messico dall'Argentina. «Una época había terminado para mí. Comenzaba otra»,²⁹ come scriverà. Si rifugiò in Messico per sfuggire alla dittatura civile-militare instaurata in Argentina, periodo noto come il “Processo di Riorganizzazione Nazionale”, durante il quale il regime militare perseguitava e torturava chiunque fosse considerato un oppositore politico. Durante il suo esilio, Dussel intensificò il suo impegno teorico e pratico nella filosofia della liberazione. Fu in Messico che egli poté approfondire le sue teorie, tra cui la critica alla filosofia occidentale tradizionale e la proposta di una nuova filosofia che partisse dalla prospettiva dei popoli emarginati, dei poveri, degli oppressi. L'esilio, quindi, non solo segnò una fuga dalla persecuzione politica, ma anche l'opportunità per Dussel di confrontarsi con nuove esperienze e sfide filosofiche che lo portarono a consolidarsi come uno dei principali pensatori della filosofia della liberazione. Qui egli collaborò anche con altri intellettuali e movimenti politici, rafforzando il legame tra la filosofia e le lotte sociali e politiche dell'America Latina, e continuò a sviluppare il suo pensiero fino a diventare una figura di riferimento nella filosofia contemporanea. Fu a Città del Messico che egli morirà nel Novembre 2023. Finalmente, nel 1977 pubblicò *Filosofía de la liberación*, sintesi di tutte le meditazioni avute tra fine degli anni '60 e gli anni '70; dieci anni dopo dette alle stampe una versione revisionata ed aumentata dell'opera.

4. Filosofia della liberazione

Quello che si nota in questa opera “disturbante” – poiché dà a riflettere e dà l'input ad un'azione liberatrice – è un Dussel che fa i conti fin da subito con la questione già levinasiana dell'ontologia come filosofia prima. Per l'argentino l'ontologia è ben destabilizzante, poiché, come egli afferma, essa è l'ideologia delle ideologie, è il fondamento delle ideologie degli imperi; essa dà struttura all'imperialismo ed alla dominazione del centro sulle periferie, finanche a giustificarne la colonizzazione. Dalle stesse periferie nasce un pensiero critico, un pensiero che è meta-fisico, cioè un pensare che nasce dal grido delle classi oppresse. Un pensiero alterativo. Il grido di un popolo sembra

²⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 51-52, pp. 116-117.

²⁹ *Id.*, *En búsqueda del sentido*, p. 23.

riecheggiare nelle pagine dell'opera. Il passo avanti che egli fa rispetto a Lévinas è l'esposizione di una decostruzione del sistema, criticato e smantellato in ogni suo aspetto. Vi è esposta, quindi, una prospettiva ed una fede nella costituzione di una situazione storica fondata sulla liberazione. Questa è il momento saliente della metafisica dusseliana. La filosofia della liberazione è la filosofia che oggi si richiede poiché sorge dalla realtà stessa. Essa è quel "magistero" che svolge chi, ostaggio e vittima del sistema, testimonia l'oppressione di quella totalità e ne predice la morte nell'atto della liberazione. Dussel scrive: «La liberazione è la prassi che sovverte l'ordine fenomenologico e lo oltrepassa in direzione di una trascendenza metafisica che costituisce la critica totale di ciò che è stabilito, fissato, normalizzato, cristallizzato, morto».³⁰ La prassi di liberazione oltrepassa i confini del Sistema-centro, rappresentando una vera e propria messa in discussione. Si sovverte il Sistema, invocando una rivoluzione (in cui risuona l'eco del pensiero marxista) della relazione di dipendenza centro-periferia, un atto di liberazione dal dominio attraverso un "atto violento" che è l'Altro che *avviene* all'essere, come esteriorità radicale ed anarchica. Questa richiesta filosofica consiste nel ripensare l'intero sistema alla luce dell'interpellazione del popolo, del povero, della donna vittima dell'ego fallico, della gioventù marginalizzata. Questo ripensare implica una responsabilità infinita di fronte all'Infinito che è l'Altro – tema squisitamente levinasiano. L'Opera quindi non è solo un'accusa di quella colonizzazione tradizionale, ma del sistema *tout court* che da quella colonizzazione ne muove un'altra odierna. Il sistema economico e sociale – tanto degli anni '70 quanto quello attuale – è ancora pervaso da quel fenomeno che viene chiamato *coloniality of power*: questo concetto indica ciò che è sopravvissuto del colonialismo "tradizionale", tutte quelle dinamiche di potere che il centro esercita su un contesto periferico, messo a margine. Il sociologo peruviano Anibal Quijano sostiene come il potere della colonialità stia nel suo controllo sulla struttura sociale nelle dimensioni dell'autorità, dell'economia, del genere (*gender*) e della sessualità, del sapere e della soggettività.³¹ Il pensiero di Dussel in *Filosofia della liberazione* resta attuale anche oggi, in quanto costringe la filosofia continentale, e l'*homo occidentalis*, a riconsiderare i propri fondamenti e il proprio *mythos*. Il suo

³⁰ ID., *Filosofia della liberazione*, p. 132.

³¹ Anibal QUIJANO, *Coloniality of power and Eurocentrism in Latin Americas*, "International Sociology", 15, 2, 2000, pp. 215-232. Sul collegamento tra Dussel e Quijano si veda Domenico BRANCA, *Coloniality, modernità e identità sociali in alcune categorie di Quijano e Dussel*, "Visioni LatinoAmericane", 10, 2014, pp. 84-101.

approccio è una critica radicale e metafisica, capace di esercitare una potenza distruttiva ma anche teoretico-costruttiva. «La filosofia emerge, all'interno del sistema, come suo ostaggio, come testimonianza di un nuovo ordine futuro, onde formulare chiaramente la sua provocazione, che è la stessa dell'oppresso ma nel codice del sistema dominatore». ³²

Riferimenti bibliografici

Domenico BRANCA, *Coloniality, modernità e identità sociali in alcune categorie di Quijano e Dussel*, “Visioni LatinoAmericane”, 10, 2014, pp. 84-101.

Enrique DUSSEL, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, Nueva Utopía, Madrid 1992; tr. it. Ubaldo Gervasoni e Armando Savignano, *L'occultamento dell'“Altro”. All'origine del mito della modernità*, La Piccola Editrice, Celleno 1993.

Enrique DUSSEL, *Anti-Cartesian Meditation and Transmodernity. From the Perspectives of Philosophy of Liberation*, a cura di A. A. Vallega, R. Grosfoguel, Amrit Publishers, The Hague 2018.

Enrique DUSSEL, *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la liberación. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, Ediciones de la Universidad de Guadalajara, México 1993.

Enrique DUSSEL, *El Humanesimo Helénico – El Humanesimo Semita*, Docencia, Buenos Aires 2012.

Enrique DUSSEL, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de “El Capital”*, Siglo XXI, México 1990.

Enrique DUSSEL, *En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)*, “Revista anthropos: Huellas del conocimiento”, 180, 1998, pp. 13-36.

³² DUSSEL, *Filosofía della liberazione*, p. 305.

- Enrique DUSSEL, *Ética de la Liberación: en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid 1998.
- Enrique DUSSEL, *Filosofía de la cultura y la liberación*, UACM – Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Mexico, 2006.
- Enrique DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Edicol, México 1977; Contraste, México 1989⁴, tr. it. Enzo De Marchi e Armando Savignano, *Filosofia della liberazione*, Editrice Queriniana, Brescia 1992.
- Enrique DUSSEL, *Hacia los orígenes de Occidente. Meditaciones semitas*, Kanankil Editorial, México 2012.
- Enrique DUSSEL, *Hacia un Marx desconocido. Comentario a los Manuscritos del 1861-1863*, Siglo XXI, México 1988.
- Enrique DUSSEL, *La etica de la liberacion. Ante el desafio de Apel, Taylor y Vattimo con respuestas critica inedita de K.-O. Apel*, Ediciones de la UAEM, México 1998.
- Enrique DUSSEL, *La Introducción de la 'Transformación de la Filosofía' de K. O. Apel y la Filosofía de la liberación. (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)*, in AA. VV., *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México 1992, pp. 45-104; tr. it. Armando Savignano, *L'introduzione alla 'Trasformazione della Filosofia' di K. O. Apel e la filosofia della liberazione. (Riflessione da una prospettiva latino- americana)*, in K.-O. APEL – E. DUSSEL (a cura di A. SAVIGNANO), *Etica della comunicazione ed etica della liberazione*, Editoriale Scientifica, Napoli 1999, pp. 49-128.
- Enrique DUSSEL, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México 1985, 1991².
- Enrique DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo I, Argentina Editores S. A., Buenos Aires 1973.
- Enrique DUSSEL, *Parla il povero e dicono: «Chi è costui?»». L'«interpellazione» come atto-di-parola*, "Filosofia e Teologia", Anno IX, 2, 2015, pp. 391-419.

- Enrique DUSSEL, *Política de la Liberación. Vol. I, Historia mundial y crítica*, Editorial Trotta, Madrid 2007.
- Enrique DUSSEL, *Política de la liberación. Vol. II, Arquitectónica*, Editorial Trotta, Madrid 2009.
- Enrique DUSSEL, *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Universidad Iberoamericana, Golfo Centro 1999.
- Enrique DUSSEL, “Sensibility” and “otherness” in Emmanuel Lévinas, “Philosophy Today”, 43, 2, 1999, pp. 126-134.
- Enrique DUSSEL, Daniel E. GUILLOT, *Liberation latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Editorial Bonum, Buenos Aires 1975.
- RAUL FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la filosofía*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao 2001; tr. it. Giacomo Coccolini, *Trasformazione interculturale della filosofia*, Dehoniana Libri – Pardes Edizioni, Bologna 2006.
- Marcelo GONZÁLEZ, Luciano MADDONNI, *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana: aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*, TeseoPress, Buenos Aires 2020.
- Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu’être ou de-la de l’essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974; tr. it. Silvano Petrosino e Maria Teresa Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, Jaca Book, Milano 1983.
- Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1971; tr. it. Adriano Dell’Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull’esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1980¹, 1990².
- Aníbal QUIJANO, *Coloniality of power and Eurocentrism in Latin Americas*, “International Sociology”, 15, 2, 2000, pp. 215-232.
- Gayatri Chakravorty SPIVAK, *Can the Subaltern Speak?*, in C. NELSON-L. GROSSBERG *Marxism and the interpretation of culture*, University of Illinois Press 1988, pp. 271-313.

LACAN E DOLTO

Un confronto

Silvia MARCHESOLI

(Università degli Studi di Milano)

Abstract: The present article seeks to examine and compare the work and psychoanalytic practice of Jacques Lacan and Françoise Dolto, with particular attention to the fundamental concept of the body image. Whereas Lacan aligns himself with the millennia-old primacy of vision – conceiving, through his celebrated formulation of the mirror stage, the image as primarily visual – Dolto, by contrast, engages more profoundly with the notion of an image that is plastic, dynamic, and deeply rooted in a corporeality and a psyche in continuous becoming.

Keywords: embodiment, body image, subject formation.

Il ricavo di un possibile confronto tra l'opera teorica di Lacan e quella di Dolto risiede, non solo, in un arricchimento pratico-clinico per il primo e di uno analitico-teoretico per la seconda, ma in una generale rivalutazione e messa in evidenza del concetto di immagine. Un concetto che viene esaltato da entrambi contro le correnti associazionistiche e di derivazione humiana, che ne facevano un mero epifenomeno, la copia illanguidita della realtà. Laddove, però, i due si trovano uniti nell'attestare un ruolo formativo all'immagine, e in particolare, quella speculare, si separano nell'analisi della nozione stessa di immagine, che, per Dolto, è da considerarsi come non meramente scopica, e dunque legata ad informazioni sensoriali «sottili», ossia, legate ad una corporeità in senso ampio. La carnalità che la psicanalista attribuisce alla nozione di immagine conduce non solo ad un *embodiment* della stessa, ma alla messa in luce del pregiudizio secolare che accompagna il primato della vista, pregiudizio dal quale nemmeno Lacan sembra riuscire a sfuggire.

Se, infatti, nella teorizzazione classica della fase speculare, assistiamo, in Lacan, ad una castrazione che coinvolge primariamente la vista, in Dolto, anche grazie alla nozione di immagine inconscia del corpo, che riconosce al pre-soggetto un'organizzazione corporea di base, siamo indotti a riconoscere anche agli altri sensi e alle sensazioni non visive un ruolo decisivo.

All'interno della riflessione doltoiana è, quindi, possibile notare una vera e propria messa in crisi della nozione di immagine o, meglio, della sua configurazione ingenua, che ne fa un fenomeno meramente scopico-visivo. Dolto intende, infatti, problematizzare il primato della vista, il quale appare preponderante nell'alveo della psicanalisi freudiana e post-freudiana, che tende far ruotare il narcisismo primario esclusivamente sul perno di un'immagine «moïque», ossia, centrata unicamente sul rapporto della soggettività con il suo io più arcaico. L'immagine corporea inconscia doltoiana è, quindi, irriducibile ad un semplice gioco di sguardi o ad una fascinazione primitiva per la propria immagine riflessa, ma appare, al contrario, implicata in un ordito complesso, all'interno del quale si intrecciano i fili, per continuare con la metafora tessile cara alla stessa Dolto e riportata da Guillerault, della relazione linguistica e gestuale, presente all'interno della «diade» madre-figlio, e delle «sensazioni sottili», all'interno delle quali la vista gioca solamente un ruolo secondario.¹

La relativizzazione del senso della vista si accompagna, dunque, ad una generale messa in luce di quegli aspetti gestuali e passivo-ricettivi che accompagnano l'infante nei suoi primi momenti di vita, aspetti che, all'interno dell'analisi doltoiana, vengono connotati linguisticamente, entrando, quindi, all'interno di quella rete linguistica che forma la base su cui successivamente si potrà instaurare il regime del simbolico, e che condurrà parallelamente alla sostituzione dell'immagine inconscia con quella conscia, derivante dall'attraversamento della castrazione speculare, all'interno della quale la vista ha, invece, un ruolo decisivo.

I componenti fondamentali dell'immagine inconscia del corpo sono, dunque, paradossalmente non visivi, o almeno, al loro interno le componenti scopiche ricoprono un ruolo marginale, tanto da condurre Dolto a forgiare il termine d'immagine «baresthésique», con il quale indica sia l'incidenza fondatrice dell'«engramma», ossia della traccia corporea, sia quella della dimensione desiderante, dove l'infante si trova a sperimentare l'alternanza tra pressione e soddisfazione, in un gioco di rimandi e ritardi che lo porterà alle soglie della lunga strada del desiderio.²

L'intenzione doltoiana è, quindi, quella di allontanare l'immagine inconscia del corpo in quanto immagine primitiva e pre-egoica da una connotazione etico-culturale che ne faceva una questione di fascinazione mortifera per il proprio modo d'apparire.

¹ Gérard GUILLERAULT, *Le miroir et la psyché: Dolto, Lacan et le stade du miroir*, Gallimard, Parigi 2003, pp. 50-52.

² Cfr. *ivi*, p. 49.

L'immagine è, allora, ben distante da quella «réalité fallacieuse et mensogère» a cui era tradizionalmente accostata, divenendo, al contrario, il risultato di un complesso intreccio che coinvolge l'infante come essere di desiderio immerso in un ambiente «simbologeno», ossia, in un ambiente che porta il marchio della possibilità di simbolizzazione.³

Dolto pone, ancora una volta, l'accento sulla dimensione di essere desiderante dell'infante, una dimensione che lo conduce ad instaurare un codice di chiamata e risposta con gli adulti tutelari. Per la psicanalista già a poche ore dal parto, e quindi dal «cataclisma della nascita» è possibile notare l'emergere di un proto-linguaggio, che nella sua rozzezza apre alla simbolizzazione dell'ambiente circostante, e dunque, alla sua umanizzazione. Il riferimento, in questo caso specifico, è al fenomeno del sorriso imitativo che, se viene correttamente simbolizzato e interpretato dalle figure che circondano l'infante da semplice smorfia diviene il mezzo primario per l'instaurarsi di una catena di rimandi interpersonali. La semplice contrazione dei muscoli facciali, una volta riconosciuta come sorriso e investita, dunque, da un processo che la elegge a simbolo, diviene un'«espressione linguistica interumana». La figura tutelare, in questo caso si fa maggior riferimento alla madre, mettendo in relazione i fonemi linguistici con la gestualità del neonato, «oh che bel sorriso!», riconosce da un lato il figlio come essere di desiderio, dunque, come interessato ad una comunicazione «sottile», ossia non riducibile esclusivamente alla soddisfazione dei bisogni, mentre dall'altro fissa l'espressione «sorriso» e la mimica che l'accompagna come foriera di un piacere bilaterale.⁴

L'istituirsi della dimensione simbolico-linguistica appare quindi collegato all'azione di umanizzazione del mondo esterno operata dagli adulti tutelari, un'operazione che si basa sul il mutuo riconoscimento di adulti e infanti come esseri di desiderio, e dunque, come esseri capaci di linguaggio. Il desiderio è, infatti, per Dolto, innanzitutto, desiderio di riconoscimento, di essere riconosciuti dall'altro, di appellarsi alla comunicazione intrapersonale.⁵

L'accento posto da Dolto sulla necessità di una comunicazione intrapersonale – necessità che, ricordiamo, precede quella del soddisfacimento dei bisogni primari, in una cronologia testimoniata dall'apparizione tempestiva del sorriso imitativo rispetto all'invece più tarda manifestazione del senso di fame – si accompagna ad una necessaria

³ Cfr. *ivi*, p. 53.

⁴ Cfr. Françoise DOLTO, *Nel gioco del desiderio le carte sono segnate e i dadi sono truccati*, in ID., *Il gioco del desiderio. Saggi clinici*, tr. it. S. Maddaloni, SEI, Torino 1987, p. 207.

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 207-208.

messa in evidenza di una realtà speculare non meramente scopico-visiva. Se, dunque, Lacan reputa necessaria la presenza di un medium visivo durante la castrazione speculare, sia esso uno specchio a tutti gli effetti, o lo sguardo interessato degli adulti tutelari; Dolto, all'opposto, ritiene l'esperienza della «fase dello specchio» come naturalmente implicata all'interno di un ambiente psicologico-linguistico, entro il quale la vista svolge un ruolo secondario.⁶

L'immagine inconscia del corpo, dunque, per quanto linguisticamente si rifaccia ad una realtà nell'ordine del visivo, appare nel suo ordito tessuta dei fili dell'ambiente psicologico e linguistico e calata in una corporeità su cui influisce una «multiples sensorialités» primordiale. Dolto non ricusa, però, integralmente la dimensione visuale, che rimane fondamentale per quanto riguarda la diade madre-figlio, ma relativizzandola porta alla luce la realtà di una parola carnea e di una carne linguistica pre-egoica, sulle quali hanno un ruolo decisivo i rapporti simbolici o, meglio, forieri di una realtà che successivamente si farà simbolica, stabilitasi all'interno dell'ambiente psico-linguistico circostante.⁷

Una delle ragioni per cui l'analisi doltoiana sfugge alla possibile accusa di iconoclastia risiede, sia nell'importanza accordata allo scambio di sguardi tra madre e figlio, considerato come fondamentale per l'istituirsi dell'amore introiettivo tipico dei primordi dell'infanzia, sia per l'utilizzo psicanalitico che compie dei disegni e delle riproduzioni plastiche effettuate dai pazienti. La dimensione di rappresentazione figurativa viene, infatti, intesa come un metodo raffigurazione dell'immagine inconscia, una maniera, quindi, di renderla esprimibile e, dunque, trattabile durante l'analisi. L'immagine inconscia del corpo diventa, allora, un'immagine invisibile e strettamente personale, «intériorisée, intime», non percepibile, quindi, da un ipotetico osservatore neutrale, il cui unico punto d'accesso risulta essere la sua oggettivazione parziale tramite messa in figura. Il lato scopico di quest'organizzazione immaginifica pre-egoica non viene, dunque, rifiutato in toto, ma ridimensionato ad uno strumento utile alla comunicazione, comunicazione che non potrà, però, mai essere totalmente limpida, dal momento che, come si diceva poco sopra, l'intimità dell'immagine risulta essere uno scoglio insormontabile, che ne impedisce l'osservazione passivo-neutrale da parte di terzi. L'immagine inconscia è, infatti, disegnata, per continuare con la metafora grafica, su quegli

⁶ Cfr. Françoise HIVERNEL, “The parental couple”: Françoise Dolto and Jacques Lacan: contributions to the mirror stage, “British Journal of Psychotherapy”, 29, 4, 2013, p. 512.

⁷ Cfr. GUILLERAULT, *Le miroir et la psyché*, pp. 46-47.

intrecci casuali che caratterizzano la vita soggettiva primordiale e che risultano come assolutamente personali e insondabili esternamente.⁸

Dolto intende, quindi, fare della corporeità il «point de nouage», ossia fulcro nodale, di quella dimensione dinamica di costituzione del sé ancorata allo scambio con l'altro primordiale, rappresentato qui dalle figure tutelari che vigilano sulla vita dell'infante. La ripresa delle castrazioni freudiane viene, quindi, operata seguendo una risignificazione che ne fa delle tappe in un cammino evolutivo volto a fornire gli strumenti migliori all'espressione del desiderio proprio.⁹ L'immagine inconscia del corpo, in quanto sintesi vivente dell'investimento libidico-pulsionale, appartenente esclusivamente al regime dell'immaginario, è, allora, da intendersi come situata al di fuori della triangolazione dello spazio-tempo, triangolazione che invece investe il corpo reale e situato dell'adulto.¹⁰

La nozione di immagine inconscia del corpo va, dunque, distaccata da quella di schema corporeo; laddove, infatti, il secondo si riferisce ad uno schema filogenetico comune a tutta la specie umana, il primo rappresenta, invece, la sintesi vivente delle esperienze emozionali, esperienze scandite dall'imprevedibilità della vita individuale. Lo schema corporeo prende avvio in base all'interazione con il proprio ambiente e si dimostra, nella sua complessità, come disancorato dall'esperienza linguistico-simbolica, facendo, invece, esclusivo riferimento alla sfera dell'apprendimento esperienziale. La maturazione di questo schema ci appare suddivisa in tre fasi, che ne scandiscono l'evoluzione e che ne evidenziano, parallelamente, l'attraversamento dei piani dell'esperienza; le fasi, ce lo presentano, infatti come: inconscio, non pienamente consapevole e tematicamente consapevole. Dolto nota come alcuni bambini, cognitivamente e fisicamente sani, vedano la loro vita, altrimenti in linea con quella dei coetanei, appiattirsi sulla dimensione dello schema corporeo, ciò accade in virtù dell'assenza di stimolazione simbolica, che ne riduce la vita all'alternarsi di bisogno e soddisfazione e che, impedisce loro il conseguente sviluppo di un'immagine inconscia.¹¹

L'immagine inconscia avrebbe, per Dolto, tre formulazioni differenti legate ad un'altrettanta varietà di immagini; le quali, configurandosi come sintesi viventi si modificano

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 44-45.

⁹ Éva-Marie GOLDER, *Et si on osait faire discuter Dolto avec Lacan? Quelques réflexions au sujet de l'identification et de l'invention du langage*, "Le Coq-héron", 168, 1, 2002, p. 117.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cfr. Erica FERRARIO, *Françoise Dolto*, Feltrinelli Editore, Milano 2022, pp. 30-31.

e rimodellano in base alle necessità e alle abilità acquisite dall'infante durante il periodo di crescita. Queste immagini lasciano ciascuna una propria traccia all'interno dell'inconscio, traccia sulla quale si andranno ad istituire, successivamente, i tre regimi, del simbolico, dell'immaginario e del reale; e che, lungi dal cancellarsi, rimane conservata all'interno dell'immagine dinamica, di cui costituisce le fondamenta. Sarà poi, proprio, su quest'immagine in movimento, la quale simboleggia il desiderio di vita e crescita, che si andranno ad imperniare le successive castrazioni simbologene, di cui farà parte anche quella speculare.¹²

La prima immagine inconscia, quella di base, corrisponde grosso modo ad una «stesità d'essere», ossia una proto-percezione di sé che rappresenta l'istinto di autoconservazione e di permanenza in vita del neonato. Quest'immagine vede la propria istituzione in seguito alla castrazione ombelicale, ovvero il periodo di tempo in cui l'infante, separato dal corpo materno, accede all'autonomia respiratoria e cardio-vascolare, dunque ad uno stadio primordiale della vita neonatale. La continuità d'essere stabilità durante questo lasso di tempo è successivamente destinata a suggellarsi con il riconoscimento del nome proprio; già in questa fase pre-egoica è possibile parlare di un narcisismo primario funzionale alla vita e al conseguente passaggio attraverso le castrazioni successive.¹³

L'immagine funzionale, invece, si mostra come già maggiormente specifica rispetto a quella di base, ricalcando i bordi dello schema corporeo e apparendo legata ad una soggettività attiva, intenta alla ricerca del proprio piacere. In questa fase dello sviluppo umano, trattandosi ancora di neonati, il piacere risulta per lo più costituito dalla respirazione, ossia dall'aria che entra ed esce dai polmoni, ma anche dalle cure che le figure genitoriali prestano al corpo dell'infante e dall'emissione di suoni di richiamo, oltre che dall'emettere o dal trattenere gli escrementi. In periodi di tempo successivi, dove l'infante si mostra già più sviluppato è possibile notare, invece, il nocciolo altruistico del piacere, che ci appare legato ad un'interazione diadica con le figure tutelari; in questo caso, infatti, il neonato si mostra interessato a scambi ludici e a manipolazioni e sperimentazioni all'interno del suo ambiente sociofisico.¹⁴

La terza immagine è l'immagine erogena, imperniata sul piacere e dispiacere erotico e basata sull'azione dell'immagine funzionale, a sua volta legata allo schema corporeo.

¹² Cfr. HIVERNEL, *"The parental couple"*, p. 512.

¹³ Cfr. FERRARIO, *Françoise Dolto*, p. 35.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 36.

Quest'immagine apre maggiormente le porte all'alterità, istituendo un legame tra soddisfazione e socialità e conducendo gradualmente l'infante alla possibilità di un piacere condiviso. L'immagine dinamica invece, come si è precisato poco sopra, raccoglie tutte le tracce e legami costituiti dalle altre tre, e priva com'è di rappresentazioni proprie, ci appare come la semplice volontà di perseverare nel proprio essere e di cercare contemporaneamente la propria soddisfazione.¹⁵

Notiamo, dunque, nella formulazione della teoria dell'immagine inconscia del corpo una grande differenza che separa Lacan e Dolto, se, infatti, per Lacan assistevamo ad una visione frammentata del corpo dell'infante, in Dolto, invece, abbiamo una coesione fornita dalle immagini, che ci permettono di comprendere il corpo infantile come comunque coeso, nonostante la sua natura di pre-soggetto.¹⁶ Questa importante differenza si dimostra cruciale nella comprensione dell'importanza che Lacan accorda alla vista durante la castrazione speculare. Se, infatti, per Dolto si tratta, come già accennato, di un'esperienza che coinvolge non solamente il senso della vista, ma «multiples sensorialités», sulla quale pesa, inoltre, la rete dell'ambiente sociale; per Lacan si tratta, invece, di un passaggio che coinvolge primariamente il senso della vista, configurandosi come «la transformation produite chez le sujet quand il assume une image».¹⁷

La relazione scopica che il soggetto intrattiene col doppio della sua immagine speculare si presenta, dunque, per l'infante come «le support identificatoire de son intégration psychologique, psychocorporelle». L'immagine integra rappresentata dal proprio riflesso allucina all'infante la possibilità di una perfetta integrità psico-corporale, integrità che è però destinata a rimanere un miraggio raggiungibile solo attraverso un avvicinamento asintotico. Il picco del narcisismo infantile si accompagna, dunque, ad una parallela frustrazione libidinale che sarà poi successivamente trascesa da una sublimazione normativa.¹⁸

Per meglio comprendere la strutturazione lacaniana della castrazione speculare è bene partire dall'assioma che ne forma la base, ossia, quella prematurazione specie specifica che interessa l'animale umano. Rispetto, per esempio, al cucciolo di scimpanzè il cucciolo d'uomo presenta alla nascita una scarsa motilità e un'apprensione molto meno rapida, provocata da un ritardo nello sviluppo del sistema nervoso. Il

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 37.

¹⁶ Cfr. HIVERNEL, *"The parental couple"*, p. 512.

¹⁷ GUILLERAULT, *Le miroir et la psyché*, pp. 46-82.

¹⁸ *Ivi*, pp. 82-83.

neonato non sarebbe, dunque, in grado di procacciarsi il cibo da solo e quindi di sopravvivere in un ambiente non sociale. L'unico senso particolarmente sviluppato, rispetto ai piccoli di altre razze, è quello della vista, vista che permette al neonato di allucinarsi un corpo perfettamente integro ed evoluto, una capacità in grado di spiegare la spiccata fascinazione per la propria immagine e la prematura risposta agli stimoli sociali.¹⁹

L'assunzione giubilatoria, da parte dell'*infans*, della propria immagine riflessa, rappresenta per Lacan la conferma della matrice simbolica dell'io, il quale «si precipita in una forma primordiale, prima di oggettivarsi nella dialettica con l'altro, e prima che il linguaggio gli restituisca nell'universale la funzione di soggetto». La fase dello specchio, assume, dunque i contorni di una vera e propria presa in carico dell'immagine, che lungi dall'essere un'azione neutra, trasforma e modifica la soggettività. Nel manifestarsi dell'immagine speculare osserviamo, dunque, lo stabilirsi delle due destinazioni fondamentali dell'io, il quale da una parte si prefigura come realtà alienata, destinata a riconoscersi in una forma che non è e non coinciderà mai con la propria, mentre dall'altra testimonia la sua tendenza alla permanenza mentale, il suo insistere in una stessità d'essere che lo configura come realtà non passeggera, ma fondativa.²⁰

Lo stadio dello specchio per Lacan si potrebbe allora sintetizzare come «un dramma la cui spinta interna si precipita dall'insufficienza all'anticipazione [...] ed infine all'assunzione dell'armatura di un'identità alienante che ne segnerà con la sua rigida struttura tutto lo sviluppo mentale».²¹ L'assunzione giubilatoria mostra, infatti, degli effetti retroattivi che, se da un lato forniscono all'infante l'immagine di un sé ideale in forma gestaltica, dall'altro gli mostrano l'insufficienza del proprio corpo al momento, corpo che verrà d'ora in avanti considerato come fratturato, spezzato, in poche parole inadeguato. La fase dello specchio assume, quindi i contorni di una castrazione che contemporaneamente aliena l'umano in un'identità ideale ed irraggiungibile, mentre parallelamente frantuma la realtà che si trova a sperimentare. La cornice dello specchio ci

¹⁹ Cfr. Philippe JULIEN, *Jacques Lacan's return to Freud. The Real, the Symbolic and the Imaginary*, tr. eng. D. B. Simiu, New York University Press, New York-London 1994, pp. 30-31.

²⁰ Cfr. Jacques LACAN, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in ID., *Scritti*, Vol. I, tr. it. e cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1974-2002, pp. 87-88.

²¹ *Ivi*, pp. 90-91.

appare, dunque, come una barriera che separa l'aldilà ideale-alienante dall'aldiquà traumatico e inerme, rappresentato dal corpo «in frantumi» dell'infante.²²

Il riferimento alla prematurazione del cucciolo d'umano e alla presenza di un medium visuale conduce Lacan alla teorizzazione di un'immagine preminentemente visiva, e parimenti all'elezione della vista come senso principe nella conoscenza umana, come «structure constitutive de la connaissance humaine». Lo specchio assume, quindi, il ruolo di «concrétisation primordiale», che evidenzia l'apporto realmente strutturante del visivo.²³ L'immagine speculare nel suo rappresentare una forma «orthopédique de sa totalité» permette all'infante di superare l'ostacolo del suo corpo frantumato, operando una sorta di seconda nascita, all'interno della quale il neonato può accedere all'idea, in questa fase data come pura *Gestalt*, di una soggettività funzionalmente integra.²⁴

Lacan parla di una reazione giubilatoria da parte dell'infante dinnanzi all'immagine del proprio corpo come unito, immagine che non può che essere rappresentata dal riflesso scorto attraverso la superficie speculare, la quale restituisce il miraggio di un io ideale, privo di quell'angoscia destrutturante che caratterizza, invece, le prime fasi dell'infanzia.²⁵ La fase dello specchio si presenta, dunque, come un passaggio cruciale, destinato a sottrarre l'infante a quel caos primordiale e a quelle percezioni parziali e spezzate che lo precipitano in uno stato «indifférencié et éclaté, morcelé». La visione della castrazione speculare come salvifica e portatrice di uno statuto esistenziale unificato, che, come tale, condurrebbe alla formazione di una soggettività propriamente detta, si mostra però come ampiamente parziale, dal momento che, lo stesso Lacan avrebbe, indicato negli *Scritti* la presenza di una retroazione destrutturante da parte del proprio riflesso.²⁶

La costruzione dell'«affaire humaine» risulta, allora, implicata in un intreccio complesso, che coinvolge da un lato, l'istituzione del sé (*moi*) tramite la fase dello specchio, e dall'altro, lo scarto creato tra il sé (*je*) e il sé ideale (*moi*), una distinzione operata sempre attraverso il confronto con il proprio riflesso, e che si istituisce come fondatrice della soggettività. L'inadeguatezza, a cui si accennava già prima, verrebbe, quindi,

²² Cfr. Massimo RECALCATI, *Jacques Lacan*, Feltrinelli, Milano 2023, p. 64.

²³ GUILLERAULT, *Le miroir et la psyché*, pp. 96-97.

²⁴ GOLDER, *Et si on osait faire...*, p. 124.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Cfr. GUILLERAULT, *Le miroir et la psyché*, p. 129.

sperimentata proprio a partire dalla visione dell'integrità del *moi* ideale, che nella sua identità alienante si presenterebbe come «symptôme», e dunque, come possibile apertura alla follia. Il rapporto dell'io con il *moi* appare, allora, affine alla relazione primitiva con l'altro, dove l'altro compare come estraneo e irraggiungibile e investito di un amore introiettante.²⁷

L'apparente contraddizione tra, lo stato di euforia che accompagna inizialmente l'infante intento a scorgere il proprio riflesso, e, invece, la tragicità dello iato che contemporaneamente si scava tra l'immagine ideale e il corpo reale, avvicina Lacan a Dolto; mostrando come anche per lo psicanalista l'esperienza castrante, contrariamente a quanto si potrebbe intendere con una prima analisi superficiale, si caratterizzi contemporaneamente come tragica. L'accento posto da Lacan sulla natura primariamente scopica dell'immagine, un punto che rimane in contrasto con l'analisi doltoiana, lo conduce a vedere il momento della fascinazione infantile come un momento di cattura, un momento in cui l'aldilà dello specchio agisce sull'aldiquà, e all'interno del quale la performatività dell'immagine incide la carne umana, rendendo la soggettività «la marionette de la capture par l'image».²⁸

Lacan ci apre, dunque, gli occhi sulla relazione di dipendenza che lega la soggettività all'immagine, un legame che conduce dal nucleo primario del narcisismo alla certezza della natura mortale dell'uomo. La superficie speculare, infatti, non si limita a negare la possibilità di un'unità ideale, ma pone l'essere umano dinnanzi allo scacco inevitabile del reale, che appare come soglia inaggirabile e inassimilabile. L'io ideale apre, allora, non solo ad un sintomo di derealizzazione, all'interno del quale l'infante si scontra con lo scoglio del reale mortifero, ma anche a quello di una depersonalizzazione, mostrandosi come l'altro del sé, un'alterità che non può essere domata e introiettata. La mancata coincidenza tra il *je* e il *moi* idealizzato conduce, allora, alla trasformazione dell'amore narcisistico in istinto di morte, davanti, infatti, all'impasse rappresentata dal fallito ricongiungimento con l'altro speculare, il narcisismo subisce una trasformazione che lo tramuta in impulso alla dissoluzione.²⁹

Come già si è anticipato, anche il Dolto assistiamo ad una visione negativa e traumatizzante della castrazione speculare. Per lo psicanalista, infatti, l'esperienza

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 134-135.

²⁸ *Ivi*, pp. 142-143.

²⁹ Cfr. Massimo RECALCATI, *Il vuoto e il resto. Il problema del reale in Jacques Lacan*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 35-36.

dell'infante posto davanti alla propria immagine riflessa si presenta *ab origine* come destrutturante, se, quindi, nell'analisi lacaniana eravamo in presenza di un'iniziale reazione di «jouissance», in Dolto troviamo, invece, una reazione di sgomento. L'infante sarebbe, infatti, condotto inizialmente a credere di trovarsi alla presenza di un congenero, «un petit autre», con cui vorrebbe e desidererebbe instaurare uno scambio, «avec lequel il souhaiterait manifestement entrer en contact, initier une relation», ma che naturalmente, trattandosi per l'appunto di un riflesso, negherebbe il contatto, confondendolo. Nulla di quanto sperimentato in precedenza preparerebbe, quindi, l'infante a riconoscere nel riflesso la propria persona; infatti, fino a quel momento l'intero sistema percettivo, che lo aiutava e sosteneva orientandolo all'interno del suo ambiente, era basato su quella che potremmo chiamare un'interiorità diffusa, la quale non era centrata sul primato visivo, ma su altre informazioni sensoriali. L'urto reale con la freddezza della superficie speculare, che sgretola l'aspettativa dell'incontro con un altro sé, ha come risultato un completo disorientamento e smarrimento, i quali conducono logicamente ben lontani da quella reazione giubilatoria indicata, invece, dall'analisi lacaniana.³⁰

Dolto intende, quindi, mostrare la portata patogena della fase dello specchio, che nella sua complessità romperebbe con l'organizzazione sperimentata fino ad allora dall'infante; organizzazione che, come già sottolineato, risulta centrata sull'apporto formativo fornito da altri sensi, diversi da quello della vista e «déterminates quant à la structuration du sujet». L'alienazione e la disgregazione a cui il bambino si trova sottoposto avrebbero, dunque, un effetto di derealizzazione, portando il senso della vista, fino ad allora marginale, ma non assente, ad ottenere il ruolo principale all'interno della strutturazione del soggetto maturo. L'immagine inconscia del corpo si basava, infatti, maggiormente, se non in maniera preponderante, sulle sensazioni fornite dai sensi dell'olfatto e dell'udito, oltre a quelle collegate alle operazioni di respirazione, deambulazione ed espletamento dei bisogni viscerali; un ruolo chiave era ricoperto anche dal ritmo, composto dall'alternarsi di soddisfazione e bisogno, e dalla pressione interna per il mantenimento dell'equilibrio.³¹

La fase dello specchio andrebbe, dunque, a perturbare l'equilibrio preesistente, conducendo ad una presa di coscienza, da parte dell'infante, della propria immagine

³⁰ GUILLERAULT, *Le miroir et la psyché*, pp. 100-101.

³¹ *Ivi*, pp. 102-103.

scopico-visuale. Il bambino, infatti, fino al momento della castrazione speculare, aveva sì avuto esperienze nell'ambito del visivo, ma sempre e solo legate ad una relazione, e quindi, «immanente à la dynamique relationelle, communicationelle de toute cette corporéité primordiale qui n'est donc pas que scopique»; e, soprattutto, ricomprese, contemporaneamente, all'interno di un ambiente che rimane nell'alveo di una mediazione linguistico-simbolica. Attraverso l'incrocio di sguardi con il proprio riflesso, e dunque, con l'immagine di sé, l'infante realizza, allora, la propria indipendenza, la propria non coincidenza con l'immagine materna che, fino a quel momento, era investita di un amore introiettante, e quindi, assunta come propria. La separazione dall'immagine materna si collega, quindi, parallelamente alla separazione dal corpo della madre; il quale, inizialmente, veniva percepito come indifferenziato rispetto al corpo proprio dell'infante, e dunque, utilizzato come terreno per il radicamento dell'immagine inconscia del corpo. La fase dello specchio segna, allora, la fine della fase dello «stade du miroir», e quindi, l'inizio di un percorso di soggettivazione e di assunzione della singolarità umana.³²

Attraverso la castrazione speculare, e quindi la fine dello stadio d'attaccamento al corpo materno, l'infante comincia a mettere assieme il proprio viso, il proprio nome e la propria immagine, che recepisce come unificati e fondanti la sua singolarità. Questa fase si dimostra fondamentale non solo per l'istituirsi di un narcisismo forte che unisca quello primordiale e primario; incontrati, l'uno nel periodo tra la castrazione ombelicale e l'inizio del radicamento dell'immagine inconscia, l'altro in quello di transito verso la castrazione anale; ma anche per lo spostamento da un pre-io e un io vero e proprio. Lo stadio dello specchio, infatti, opera il cambiamento fondamentale che porta l'infante verso la strutturazione di una soggettività vera e propria, lontana, quindi, dalla rete di sicurezza formata dall'attaccamento linguistico-simbolico alla madre. Nel periodo caratterizzato dall'immagine inconscia, per Dolto, la corporeità del bambino si mostra sì organizzata, ma non in modo consapevole, priva, quindi, di un'individualità strutturale e di una parallela capacità di situarsi nello spazio.³³

³² *Ivi*, pp. 102-104. La formulazione «stade du miroir» fa riferimento all'assonanza in francese tra la parola «miroir», specchio, e «mère», madre, segnalando, quindi, attraverso un gioco di parole, l'inizio di una nuova fase, caratterizzata dall'allontanamento da parte dell'infante dalla totalità unificante del corpo materno.

³³ Cfr. FERRARIO, *Françoise Dolto*, p. 45.

La fase dello specchio, inoltre, renderebbe l'infante consapevole della propria apparenza, infatti, fino a quel momento l'unico specchio in grado di rimandare loro la propria immagine era quello degli sguardi delle figure tutelari, le quali però si limitavano a riprodurre il riflesso dell'immagine non scopica di sé, dunque, basata ancora sulle sensazioni sottili caratterizzanti i primordi dell'infanzia. La superficie speculare riesce, invece, a rimandare loro l'apparenza del proprio corpo integro così come è percepito visivamente dagli altri. Proprio durante lo svolgimento di questo nodo fondamentale assistiamo anche in Dolto, all'ingresso del *moi*, ossia del sé idealizzato, che con la propria presenza scalfisce il narcisismo primario imprimendogli un «buco simbolico», una discrepanza tra ciò che è visto nel riflesso e ciò che è percepito nella corporeità. Come anticipato precedentemente, abbiamo qui un punto di congiunzione tra Lacan e Dolto, i quali mostrano entrambi come la comparsa del *moi* agisca sul *je*, aprendo una ferita simbolica, uno iato incolmabile che è all'origine del processo di soggettivazione.³⁴

Nell'analisi doltoiana il corpo infantile si mostra già coeso prima della fase dello specchio, ma la sua coesione, data dall'immagine inconscia del corpo, è qualcosa di ineffabile, di interiore e non comunicabile. L'incontro col proprio riflesso, invece, rende possibile un processo di traduzione e apre, quindi, alla possibilità di una comunicazione interpersonale e ad una parallela presa di coscienza del proprio apparire, un apparire bidirezionale, all'interno del quale, l'infante, acquisisce la consapevolezza d'essere visibile agli altri così come gli altri sono visibili a lui. Durante questo lasso di tempo assistiamo contemporaneamente all'instaurarsi di un'egemonia dell'apparenza, la quale, all'interno del narcisismo primario, finisce per assumere un ruolo di primo piano, ruolo che fino a quel momento aveva ricoperto il sentire, collegato a tutte le sensazioni sottili che componevano l'immagine inconscia.³⁵

La presa di potere da parte del regime dell'apparenza non è, per Dolto, l'unica rivoluzione operata dalla castrazione speculare, vi è, infatti, in parallelo, l'assunzione della differenza sessuale; differenza che solo in seguito all'unificazione dell'immagine frontale del proprio corpo, viene realmente tematizzata. La differenza anatomica tra i sessi era, infatti, già presa in carico dall'infante, il quale, però, può operare un confronto specifico coi congeneri solo dopo aver gettato luce sull'unità del proprio corpo, e in particolare sulla parte anteriore, la quale, a colpo d'occhio, mostra maggiormente le differenze

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 46-47.

³⁵ Cfr. *ivi*, pp. 48-49.

basilari tra i sessi. Dolto sarà, quindi, portata a definire lo stadio dello specchio come prima castrazione genitale non edipica, ossia come soglia entro la quale il bambino assume la sua immagine come sessualmente connotata. In questa fase si può, allora, osservare l'unificazione triadica tra nome, sesso e immagine, unificazione non scontata che segnala l'inizio di quell'«andar divenendo [...] all'interno della cifra del proprio sesso», ossia, di una processualità che ha come esito l'accettazione e l'elaborazione della propria identità di genere. Nello svolgersi di questo delicato processo, può avvenire una scissione, ossia può essere presente l'unione di nome e viso, ma espunta quella del sesso, che per svariate ragioni può venir svalutato o visto come «animalesco e non umanamente dignitoso».³⁶

Se, dunque, in Lacan assistiamo ad una minore, se non assente, messa in evidenza di un'organizzazione precedente lo stadio dello specchio, mentre in Dolto, vediamo, invece, accantonata la visione di una corporeità frammentata e la conseguente messa in luce dell'unità dell'immagine inconscia del corpo; unità certamente primitiva e instabile se comparata a quella conscia, ma ben presente all'interno delle sperimentazioni e vicissitudini della prima infanzia. In Entrambi gli psicanalisti è però possibile notare un'attenzione particolare ad un eventuale ripresentarsi dei fantasmi delle organizzazioni originarie. In Lacan è, allora, possibile assistere all'analisi dei fantasmi del corpo frammentato, fantasmi che si ripresentano ogni volta che l'infante sia preso dall'irrinunciabile tentazione alla fusione col corpo materno. Nella teorizzazione lacaniana dello stadio speculare si ha, infatti, una contemporaneità tra la presa di coscienza dell'unità corporea, con la comparsa del sé ideale, e l'apparizione del corpo frammentato, che indica, invece, lo iato tra immagine e realtà; scarto che induce l'infante ad un'oscillazione continua tra l'idealizzazione speculare, o del simile più evoluto, per esempio un fratello, e l'angoscia del corpo frammentato.³⁷

Lacan evidenzia come il primo trauma fondamentale sia in realtà antecedente alla fase dello specchio, e risalga alla nascita, prima vera rottura fondamentale dell'unità ideale con il corpo della madre. Questo trauma originario è ricondotto al cosiddetto complesso dello svezzamento, complesso situabile in realtà dalla fase del parto fino a quella del vero e proprio svezzamento, e che trova la sua ragion d'essere in quella prematurazione specie specifica che caratterizza l'animale umano. Il complesso dello

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 45, 50-51.

³⁷ Cfr. Davide TARIZZO, *Introduzione a Lacan*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 23.

svezzamento, secondo Lacan, è dunque, il complesso del corpo in frammenti, che mirerebbe alla sua unificazione mediante quei fantasmi di fusione e cannibalismo col corpo materno. Ogni qual volta si assisterà alla tentazione irrinunciabile alla fusione col corpo materno, si assisterà parallelamente al fantasma angosciante del corpo in frammenti. Un impulso, quello alla fusione, che cifrerebbe, a detta di Lacan e in contrasto con Freud, l'istinto di morte, che va visto non come istinto biologico, ma come aspirazione alla dissoluzione nel corpo materno.³⁸

Anche all'interno dell'analisi doltoiana ci troviamo in presenza di una dialettica tra il soggetto desiderante e l'istinto di morte, dialettica dissolutoria, che però entra anche all'interno di un meccanismo regressivo, il quale mira, apparentemente in modo paradossale, al mantenimento dell'unità rappresentata dal singolo. La psicanalista per illustrare questa dinamica di depersonalizzazione funzionale utilizzerà, infatti, la metafora dell'onda e dell'oceano, in francese «vague et océan», due realtà che rimandano: l'una alla singolarità individualizzata del singolo, l'altra ad uno stadio di indistinzione, ad una massa uniforme ed informe. Proseguendo con la metafora potremmo, dunque, arrivare a formare un parallelo tra il mantenimento dell'equilibrio del singolo, tramite una temporanea regressione e dis-individualizzazione, e il ricrearsi dell'onda che, dopo aver raggiunto il culmine della propria espressione automa, necessita di ritornare alla massa indistinta dell'oceano. Il recupero dell'equilibrio interno, con momento di ritorno ad uno stadio precedente, o larvale, come lo definisce di tanto in tanto Dolto, non è però da vedersi come un'attività totalmente neutra. Se, infatti, da un lato si tratta di una regressione funzionale alla sopravvivenza della totalità dell'organismo umano, dall'altro si configura come un vero e proprio passo indietro rispetto all'evoluzione stadiale, il che presuppone l'ottenimento sicuro, in precedenza, di una fase stabile a cui sia possibile regredire in tutta sicurezza, un traguardo che non è per nulla scontato.³⁹

L'assenza di uno stadio evolutivo inferiore al quale ritornare per un periodo di tempo limitato causerebbe, infatti, il prevalere dell'istinto di morte; istinto che si manifesterebbe in una tendenza alla dissoluzione causata dall'assenza dell'immagine primordiale di una continuità soggettività, di una stessità d'essere. Il caso clinico che Dolto prende ad esempio è quello della piccola Agnès, una neonata di pochi giorni che, a seguito di una brusca e improvvisa separazione dalla madre, a causa di complicanze post partum,

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 21-22.

³⁹ Cfr. FERRARIO, *Françoise Dolto*, p. 55.

avrebbe rifiutato il nutrimento che le veniva offerto dal personale ospedaliero, lasciando così temere per la sua vita. L'intervento tempestivo della psicanalista che, avvolse la bambina in un indumento imbevuto dell'odore materno, e dunque, «mammizzato», ossia in grado di presentificare la presenza della donna, fu in grado di salvare la vita ad Agnès che dopo giorni di rifiuto avrebbe finalmente accettato il latte. Le ragioni di questa negazione starebbero, dunque, non nella mancanza di fame, ma bensì nel trauma lasciato dall'assenza della madre, assenza che avrebbe causato una regressione ad uno stadio evolutivo precedente, stadio che, in questo specifico caso, risultava però assente, in quanto la piccola, durante i suoi pochi giorni di vita, non sarebbe stata in grado di sviluppare un'immagine inconscia di base, capace di fornirle una stessità d'essere, e dunque, di permetterle una regressione sicura.⁴⁰

Sia in Lacan che in Dolto, seppure in maniera differente, assistiamo, dunque, alla messa in guardia rispetto ai pericoli di una regressione, che, nelle sue modalità, ci si presenta sempre come un'azione ben lontana da una pacifica neutralità. Se, però, all'interno dell'elaborazione lacaniana la ricomparsa dei pericoli del corpo in frammenti ha sempre connotazione patologica, laddove evidenzerebbe una persistenza di quel nucleo paranoico inizialmente funzionale alla costituzione dell'io. Una paranoia arcaica che risalirebbe alla presenza del complesso di intrusione, il quale minaccerebbe, con la presenza di un infante ad uno stadio evolutivo inferiore, tipicamente il fratello, una regressione non controllata e, dunque, percepita come pericolosa. Questa paranoia originale tendenzialmente non marchierebbe indefinitamente la maggioranza dei soggetti, che quindi non andranno a sviluppare i tratti di una paranoia clinica, dal momento che la funzione del complesso edipico sarebbe proprio quella di risolvere quest'impasse. Lacan, infatti, rilegge e corregge, a suo modo, l'Edipo freudiano, discostandosi dall'insegnamento del maestro, e trovando nella minaccia dell'evirazione quella della regressione al corpo in frammenti. Il bambino, rientrano in questa formulazione entrambi i sessi, non desidera sessualmente la madre, ma l'unità persa col suo corpo. L'interdizione del padre non è qui l'interdizione socioculturale all'impulso naturale dell'accoppiamento incestuoso, come sosteneva Freud, ma la perdita e il marchio definitivo del fallimento del recupero unitario.⁴¹

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 39-40.

⁴¹ Cfr. TARIZZO, *Introduzione a Lacan*, pp. 26-27.

In Dolto, invece, è possibile notare, come già espresso precedentemente, una dimensione di funzionalità della regressione, la quale assume i contorni di uno strumento necessario al mantenimento di una singolarità forte, ovviamente, come esplica magistralmente il caso della piccola Agnès, la condizione per cui questo meccanismo ottenga dei risultati positivi è l'acquisizione stabile di un'immagine corporea precedente, la quale deve, quantomeno, permettere la regressione ad uno stato di continuità in vita.

La messa in crisi del primato scopico-visivo, operata da Dolto, fornisce, dunque, non solo un arricchimento teorico del concetto di immagine, che si dimostra sempre più distante dalla visione humaniana che ne faceva una mera illusione, ma, grazie anche alle riflessioni sull'organizzazione primaria del corpo infantile, opera, come evidenziato poco sopra, una messa in evidenza del ruolo formativo della regressione, la quale non è più, come lo era in Lacan, il ritorno del corpo in frammenti, ma lo spazio di un recupero singolare. Lo sconfinamento del concetto di immagine, il quale viene portato ad abbracciare una sensorialità multipla, porta la psicanalista, e il suo concetto di immagine inconscia del corpo, ad attestare un'organizzazione precedente la castrazione speculare, la quale si baserebbe, non sulla relazione scopica, ma su quella sequenza di sensazioni che conducono alla formazione in prima battuta dell'«image baresthésique», la quale verrebbe, dunque, a configurarsi come immagine primigenia, precedente la formazione stessa dell'unità immaginifica del sé.

Riferimenti bibliografici

Françoise DOLTO, *Nel gioco del desiderio le carte sono segnate e i dadi sono truccati*, in ID., *Il gioco del desiderio. Saggi clinici*, tr. it. S. Maddaloni, SEI, Torino 1987, pp. 207-208.

Erica FERRARIO, *Françoise Dolto*, Feltrinelli, Milano 2022.

Éva-Marie GOLDER, *Et si on osait faire discuter Dolto avec Lacan? Quelques réflexions au sujet de l'identification et de l'invention du langage*, "Le Coq-héron", 168, 1, 2002, pp. 117-124.

Gérard GUILLERAULT, *Le miroir et la psyché: Dolto, Lacan et le stade du miroir*, Gallimard, Parigi 2003.

Françoise HIVERNEL, *“The parental couple”*: Françoise Dolto and Jacques Lacan: contributions to the mirror stage, “British Journal of Psychotherapy”, 29, 4, 2013, pp. 505-518.

Philippe JULIEN, *Jacques Lacan’s return to Freud. The Real, the Symbolic and the Imaginary*, tr. eng. D.B. Simiu, New York University Press, New York-London 1994.

Jacques LACAN, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell’io*, in ID., *Scritti, Vol. I*, tr. it. e cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino 1974-2002, pp. 87-91.

Massimo RECALCATI, *Il vuoto e il resto. Il problema del reale in Jacques Lacan*, Mimesis, Milano-Udine 2019.

Massimo RECALCATI, *Jacques Lacan*, Feltrinelli, Milano 2023.

Davide TARIZZO, *Introduzione a Lacan*, Laterza, Roma-Bari 2003.

LIEBE UND WERTE

Sviluppi e limiti della fenomenologia scheleriana dell'amore

Federico NICOLOSI

(Università degli Studi di Catania)

Abstract: This paper explores the main directions taken by Max Scheler's phenomenology of love, focusing on the essays *Liebe und Erkenntnis* (1915) and *Ordo amoris* (1914-1916) and discussing their peculiar ethic-assiological view of the phenomenon of love. I will then compare Scheler's proposal with that of a later phenomenologist, Dietrich von Hildebrand, who gave a more specific ethic-theological reading of love in terms of «value response». Having analysed both the pros and cons of the theory of *Wertantwort* as presented in Hildebrand's main work *Das Wesen der Liebe*, I will then approach an onto-phenomenological proposal which seeks to conciliate a metaphysical realism towards the known object (the beloved is there independently from me) with a non-psychologist gnoseology that gives epistemic value to 'illusions' without just considering them some sort of a pathological condition having nothing to do with authentic love.

Keywords: Love, Phenomenology, Metaphysics, Ethics, Scheler.

1. Introduzione

Tra le plurali e feconde direzioni che il domandare metafisico ha intrapreso, nel corso della storia della filosofia, intorno a quella «profonda e incisiva maniera di predisporre all'accoglimento di ciò che è»¹ – l'evento amoroso –, la proposta antropofenomenologica di Max Scheler gode senz'altro di una posizione privilegiata; questo non soltanto per gli esiti originali della sua indagine, ma anche e forse più per gli inconsueti mezzi con cui quest'ultima è stata condotta.

¹ Lucrezia FAVA, *Paradigmi dell'amore nella tradizione filosofica*, in C. GIARRATANA (a cura di), *EUROAD. Percorsi della cultura europea tra filosofia e scienza*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2025, p. 113.

Debitore del rigore metodologico husserliano, Scheler è infatti tra i primi studiosi, dopo Brentano,² a investigare l'amore attraverso una lente spiccatamente fenomenologica, collocandosi di diritto tra i più significativi studiosi di questo fenomeno complesso e cangiante. Fenomeno che, contro ogni riduzionismo psicologista, assume nei saggi scheleriani (in particolare in *Wesen und Formen der Sympathie*, una cui prima edizione apparve già nel 1913 con il titolo *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*) lo statuto di vero e proprio centro dinamico, affettivo ed etico dell'umano, responsabile *eo ipso* di edificare il reale «a partire dall'atomo originario e dal granello di sabbia fino ad arrivare a Dio».³

Tentando un dialogo tra la teoresi di Scheler e quella di un fenomenologo (suo allievo) meno noto in Italia – Dietrich von Hildebrand –, sonderò dunque gli sviluppi, i pregi e le criticità della loro ermeneutica dell'amore per proporre una tesi onto-fenomenologica che contemperì la natura eminentemente *attiva* dell'accadere amoroso (sulla quale sia Scheler che Hildebrand si sono a ragione interrogati) con un realismo metafisico per il quale l'oggetto d'amore sarebbe tuttavia assolutamente scevro di 'valori' o proprietà potenziali eccedenti il suo puro esserci qui e ora.

2. L'“assiologia” fenomenologica di Max Scheler

Rileggendo in modo originale il pensiero di Sant'Agostino alla luce della distinzione pascaliana tra *ordre de cœur* e *ordre de raison*, i due principali saggi che Max Scheler ha dedicato al tema dell'amore (ossia, *Liebe und Erkenntnis* e *Ordo amoris* – quest'ultimo derivante dalla collazione di due scritti precedenti e pubblicato postumo nella raccolta *Zur Ethik und Erkenntnislehre* [1933] curata da Maria Scheler) sono entrambi permeati da una solida tesi di fondo: occorre rinunciare alla convinzione che la vita affettiva della persona sia un semplice aggregato caotico di sentimenti, sovente “illuminati” per pochi istanti dalla ragione, e reconsiderarla finalmente come una vera e

² Si fa riferimento, in maniera particolare, alle analisi sul fenomeno amoroso avviate da Brentano nella *Psychologie vom Empirischen Standpunkte* (1874) e ulteriormente approfondite in *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889), entrambe certamente presenti tanto a Scheler quanto a Hildebrand.

³ Max SCHELER, *Ordo amoris* (1914-1916), in ID., *Schriften aus dem Nachlass. Bd. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre, Gesammelte Werke, Bd. 10*, hrsg. von M.S. Frings, Bouvier, Bonn 2000, tr. it. a cura di E. Simonotti, *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia 2023, p. 74.

propria modalità di esperienza del mondo foriera di una *propria* logica che con l'intelletto non ha nulla a che fare.

Se l'errore di Kant è stato tacere delle qualità eidetico-valoriali che si presentano assieme alle cose reali lasciando così precipitare il suo impianto etico in un vuoto formalismo, per Scheler è compito della filosofia morale riconoscere proprio nei *valori* (*Werte*) – in quanto entità ontologicamente indipendenti dai loro portatori – i contenuti a priori di una nuova etica, evidentemente non fondabile soltanto su contenuti empirico-induttivi. E ciò poiché non si dà, secondo il filosofo, intuizione sensibile che non sia sempre accompagnata da una intuizione “eidetica” pre-riflessiva:

Ciò che infatti Agostino afferma, anticipando così in modo quasi stupefacente i risultati più recenti e più profondi della psicologia contemporanea, è che l'origine di tutti gli atti intellettuali [...] è essenzialmente e necessariamente collegata non solo all'esistenza di oggetti esterni e di stimoli sensibili [...] ma anche ad atti di interessamento e ad atti, orientati da questi ultimi, di attenzione. [...] Anzitutto è necessario tenere presente che senza un (volontario o istintivo) interessamento “per qualcosa” (di un qualche grado positivo superiore a zero) non può assolutamente esserci “sensazione”, “rappresentazione”, e così via, di questo stesso qualcosa.⁴

L'organizzazione emotiva, dal cui alveo germinano i valori, *precede* e *istituisce* la vita etica dell'individuo e, con essa, l'intero accesso di questi alla realtà circostante. Tale “sistema” – che Scheler chiama anche ‘*ethos*’ della persona – è dunque da reputarsi una *struttura* ontologica a tutti gli effetti: il fondamento sostanziale e non diveniente dell'umano, la possibilità stessa di ogni suo conoscere, l'intimo segreto del suo essere al punto che «l'uomo, ancor prima di essere un *ens cogitans* o un *ens volens*, è un *ens amans*».⁵

L'essenza labirintica dell'*ethos*, declinata nei tre momenti della percezione affettiva, del preferire (*Vorziehen*)/posporre (*Nachsetzen*) e dell'amare (*Liebe*)/odiare (*Hass*), conosce il suo nucleo fondamentale nell'ordine dell'amore, *modello* degli atti da

⁴ Max SCHELER., *Liebe und Erkenntnis* (1915), in ID., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Gesammelte Werke, bd. 6*, hrsg. von M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1986, tr. it. a cura di E. Simonotti, *Amore e conoscenza*, Morcelliana, Brescia 2024, pp. 75-76. Sull'intenzionalità dell'atto amoroso, ovvero il suo concretarsi anzitutto come un atto di interessamento rivolto a un certo oggetto empirico, cfr. Ellie ANDERSON, *Phenomenology and the ethics of love*, “Symposium”, 1, 25, 2021, pp. 83-109, in particolare pp. 89-102. Sullo stesso punto, ma con un'attenzione specifica alla trattazione husserliana del tema, rimando invece a Federica BUONGIORNO, *Pulsione e oggetto: sull'intenzionalità del desiderio in Edmund Husserl*, “Iride”, 94, 34, 2021, pp. 543-558.

⁵ SCHELER, *Ordo amoris*, p. 71.

compiere e delle cose da ritenere amabili oppure no.⁶ Diversamente da ogni altra reazione affettiva, l'amore non è quindi affatto suggestione che colpisce il soggetto *per causa* del valore della cosa amata,⁷ non mera *Stimmung* tra le altre, bensì fatto primo che anticipa ed “eventifica” la reazione affettiva come tale. Sicché, «*chi ha l'ordo amoris di un uomo, ha l'uomo stesso*».⁸

Ora, finché si tratta di dimostrare che l'amore agisce in modo determinante sugli enti da noi conosciuti – che dunque sussiste una contiguità indissolubile tra *Liebe* ed *Erkenntnis* –, la proposta scheleriana appare del tutto probante. Più oscuro resta tuttavia, sia nel saggio del 1915 che in quello del 1914-16, il *modo* in cui tale disposizione onto-gnoseologica partecipi dei vari *Erlebnisse* ed effettivamente intenzioni gli oggetti di conoscenza. Perplessità alla quale, forse un po' sbrigativamente, il fenomenologo risponde asserendo che «l'amore è la tendenza oppure, a seconda della circostanza, l'atto che tenta di portare ogni cosa nella direzione della pienezza che le è propria».⁹

Accogliendo una concezione che affonda le sue radici teoriche quantomeno in Stendhal, Max Scheler è perentorio nello scorgere nel fenomeno amoroso tutt'altro che un mero subire dell'innamorato, tutt'altro che un semplice esser investito, travolto, abbagliato. Le forme verbali passive non pertengono all'amore: esso è attività pura, produzione infaticabile, *poiesis* incessante. È l'atto che intende dare luce (senza alcun intervento della coscienza o di calcoli etici) all'immagine più autentica del suo oggetto, implicando per ciò stesso una insaziabile ulteriorità, un perpetuo divenire dettati dalla ricerca di un *significato* sempre nuovo da “aggiungere” all'amato, di cui impreziosirlo a guisa di un'opera d'arte. L'amore non si contenta mai del *datur*: «L'amore ama e

⁶ Infatti, «l'uomo non viene attratto sempre dalle stesse cose o dalle stesse persone, ma in certo modo dallo stesso genere di cose e di persone» (*Ivi*, p. 53). Pur premendo sull'importanza della presenza di un 'modello' che orienti il nostro amare verso determinati oggetti piuttosto che verso altri, Scheler tende ad astenersi dal descriverne esaurientemente la natura, identificandolo genericamente con lo stesso *ordo amoris*. Renè Girard raccoglierà la riflessione del filosofo tedesco, trovando nella precisa figura del “mediatore”/rivale tale modello: cfr. in particolare Renè GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris 1977, tr. it. L. Verdi-Vighetti, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, intr. di M. Dotti, postf. di L. Dominelli, Bompiani, Milano 2022.

⁷ Tra poco si vedrà come proprio in questa coordinata risieda il confine che separa la tesi di Scheler da quella di Hildebrand, che essenzialmente porta alle estreme conseguenze la teoria del maestro fino a vedere nell'amore nient'altro che Wertantwort, un “rispondere” al valore assolutamente oggettivo della persona che ci sta dinanzi.

⁸ SCHELER, *Ordo amoris*, p. 52.

⁹ *Ivi*, p. 69.

nell'amare guarda sempre un po' *oltre* rispetto a ciò che esso ha e possiede tra le mani». ¹⁰ Amare, quindi, è semantizzare, è dare senso, è semiotica. In altre parole, *Liebe ist Erkenntnis*.

Quello che mi sembra resti però insondato dalla trattazione scheleriana dell'esperienza amorosa – la quale pecca a mio avviso di ingenuità, da questo punto di vista – è lo statuto epistemologico di questo «ornare di mille perfezioni una donna del cui amore si è sicuri». ¹¹ Mentre infatti Stendhal (e, con lui, la stragrande maggioranza dei pensatori che si sono interrogati sull'amore) intravede giustamente in ciò un trasfigurare l'oggetto di conoscenza nella direzione di un archetipo, di una idealità assolutizzata che di fatto non vi appartiene, Scheler ritiene al contrario che «il valore più alto è [proprio] quel processo di derealizzazione in cui l'oggetto viene elevato a semplice immagine». ¹²

Questa tesi risulta poco convincente almeno da due prospettive diverse.

In primo luogo, infatti, una tale assunzione sembra confliggere irrimediabilmente con l'empiria della dialettica amorosa: come emerge da un breve racconto di Biuso, un Altro ipostatizzato, idealizzato fino a diventare «una colonna. [...] Un luogo fermo. Un rifugio sempre aperto, una consolazione sempre pronta. Un criterio, un modello, un archetipo» ¹³ è tendenzialmente la prima ragione di sgretolamento dell'incanto d'amore; questo perché, tanto più l'amato è assunto a puro εἶδος, quanto più l'innamorato è portato ad assumere un atteggiamento di manifesta sudditanza nei confronti di quest'ultimo e infine di masochismo nei confronti di se stesso. «Per questo probabilmente lei non lo sopportava più. Le ricordava costantemente la sua debolezza. Senza che lo volesse, naturalmente». ¹⁴

In secondo luogo, se per *Wert* intendiamo – con Scheler – qualcosa di totalmente altro dal suo portatore e del quale l'individuo sarebbe solo attualizzazione particolarezzata (in sintesi, l'*essentia* degli scolastici), ¹⁵ non si spiega in che modo una tale entità

¹⁰ *Ivi*, p. 75.

¹¹ STENDHAL, *De l'amour*, Mongie, Paris 1822, tr. it. M. Bertelà, *Dell'amore*, intr. di S. Moravia, Garzanti, Milano 2003, p. 8.

¹² SCHELER, *Amore e conoscenza*, p. 33.

¹³ Alberto Giovanni BIUSO, *Appendice: Di stelle e di buio. Un racconto*, in ID., *Logos. Scritti di estetica e letteratura*, Mimesis, Milano-Udine 2025, p. 418.

¹⁴ *Ibid.* *La Recherche du temps perdu*, cui il racconto di Biuso è esplicitamente ispirato, è di fatto una monumentale articolazione di questo deterioro risolto della passione amorosa.

¹⁵ Cfr. *infra*, n. 37.

aspaziale e atemporale possa essere intuita dall'attività conoscitiva limitata di un normale ente materico come l'innamorato. Ciò che in amore facciamo di continuo non è primariamente, come afferma Hildebrand, «mettere su un trono l'amato come totalità, indipendentemente da quante carenze egli possa avere»,¹⁶ bensì adorare la persona *adombrandone* le carenze, ignorandole deliberatamente o rigettandole come meno rilevanti dei pregi. In che modo una "misurazione" così radicalmente soggettiva dovrebbe essere in grado di cogliere – ammesso che esista – un qualche *Wesen* eccedente perfino l'oggetto d'amore in sé?

Proporrei allora di riformulare l'ottimistica definizione scheleriana come segue: l'amore è la tendenza oppure, a seconda della circostanza, l'atto che tenta di portare ogni cosa nella direzione della pienezza che le è propria, *portandola nella direzione della pienezza che non le è propria*; verso una trasmutazione pervasiva che travisa l'oggetto d'amore elevandolo a un'essenza ideale che non gli pertiene. Questo non vuol dire – e forse qui risiede la resistenza sia di Scheler sia di Hildebrand a riconoscere la natura ermeneutica dell'innamoramento – che, come proiezione di visioni soggettive e più o meno illusorie, l'amore *non abbia valore conoscitivo*. Per dirla *à la* Meinong, «l'oggetto intenzionale è sempre vero in quanto dato intenzionalmente ma questo non significa che debba essere anche chimico-fisicamente reale».¹⁷ E quindi l'impressione della cosa/persona conosciuta detiene *pieno* statuto epistemico; certamente non come verità oggettiva, ma come *Weltanschauung*, visione prospettica dell'ente.¹⁸ Come ha felicemente osservato Montanari, questo genere di esperienza – ancorché «allucinogena» e senz'altro fuorviante rispetto all'ente conosciuto – è invero quanto di più «certo» si possa dire sull'umano, in quanto non è che l'estrinsecazione del nostro stesso essere, della nostra costituzione ontologica più profonda.¹⁹

¹⁶ Dietrich Von HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, Josef Habbel, Regensburg 1971, tr. it. a cura di P. Premoli De Marchi, *Essenza dell'amore*, Bompiani, Milano 2003, p. 213.

¹⁷ BIUSO, *Sul realismo*, in E. COCO (a cura di), *L'invenzione della realtà. Scienza, mito e immaginario nel dialogo tra psiche e mondo oggettivo*, ETS, Pisa 2022, p. 115.

¹⁸ José Ortega y Gasset, attento lettore della fenomenologia husserliana e scheleriana, mi sembra sia caduto vittima della stessa ingenuità, finendo per congedare l'innamoramento come una banale condizione psicopatologica priva di alcuno statuto conoscitivo. Si veda, su questo punto, José ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor; Leyendo el "Adolfo", libro de amor; Para la cultura del amor; Prólogo a "De Francesca a Beatrice"*, Revista de Occidente, Madrid 1916-1927, tr. it. L. Rossi, *Sull'amore*, pref. di F. Alberoni, SugarCo Edizioni, Milano 2023, in particolare pp. 40-60.

¹⁹ Cfr. Moreno MONTANARI, *Gli equivoci dell'amore*, Ugo Mursia Editore, Milano 2015, p. 69.

Un'attività di questo tipo, come è costretto ad ammettere lo stesso Scheler, non può che precipitare col tempo in una malsana idolatria dell'oggetto amato. Una idolatria che si fa fede, adorazione, venerazione di un feticcio, asservimento a una divinità:²⁰ c'è molta più mistica, a ben guardare, in un giovane innamorato che in qualsiasi credo religioso. Questo il filosofo l'ha ben capito e ne è prova la perspicacia con cui osserva:

Un amore per propria essenza infinito [...] esige dunque un *bene infinito* capace di appagarlo. Già per questo carattere essenzialmente infinito dell'amore, l'oggetto dell'idea di Dio (considerato attraverso i due predicati semplicemente formali di bene e di infinita forma d'essere) si trova dunque alla base del pensiero stesso di *ordo amoris*.²¹

«Fonte e al tempo stesso mèta di tutto ciò che è»,²² Dio – nella valenza metafisica tradizionale di *causa sui*, di assoluta pienezza d'essere e necessità d'esistere – è l'oggetto ultimo del desiderio amoroso, il motore e al contempo il fine (intrinsecamente irrealizzabile) del suo costante tendere-a, del costruire senza posa che lo innerva.²³ È la compiutezza nella cui direzione è costantemente sospinto l'oggetto d'amore, oltre che l'autarchia ontologica aspirata da un essere il quale, come l'umano, vive sempre proteso in direzione del 'non ancora' e in questo trova, negativamente, la sua più esatta definizione. L'impossibilità di conseguire un ideale così costruito è insomma la quintessenza del progetto amoroso, ciò che ne motiva a un tempo la natura esasperatamente desiderante e l'ineludibile fallimento, nonché la conseguenza capitale che vi fa seguito: il *masochismo*, ovvero la svalutazione di sé in antitesi alla (ritenuta) superiorità ontologica dell'amato, per il fatto che esso viene a incarnare un preciso modello di vita coincidente con quello ambito dall'innamorato ma per il quale questi in un certo qual modo “non

²⁰ «Prodigarsi, adoperarsi per un soggetto impenetrabile, è religione pura. Fare dell'altro un enigma irrisolvibile da cui dipende la mia vita, significa consacrarlo come dio» (Roland BARTHES, *Fragments d'un discours amoureux*, Editions de Seuil, Paris 1977, tr. it. R. Guideri, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 2014, p. 107).

²¹ SCHELER, *Ordo amoris*, p. 78.

²² *Ibid.*

²³ L'idea cristiana (agostiniana) di amore inteso come disposizione all'esperienza del reale, cioè in termini heideggeriani come fondamento dell'*In-der-Welt-Sein*, è stata accolta e sviluppata – ancor più che dal cattolico Dietrich von Hildebrand – da Martin D'Arcy, per il quale «the self faces the world in a specific act of loving knowledge—a synthesis, namely, between love and knowledge. On the ground of the synthesis sense-perception gains significance» (Smilen MARKOV, *Love as Consolidation of the Self-in-the-World: Martin D'Arcy's Speculation on Love as a Metaphysical Supplement to Phenomenology*, “Religions”, 14, 2023, p. 460). In generale, si rinvia per intero al ricco contributo di Markov per un approfondimento degli sviluppi che questa tesi ha assunto nel pensiero di D'Arcy.

si sente mai abbastanza”. Si tratta di una disposizione psico-emotiva, tipica della condizione amorosa, che reca in sé il seme dell’invidia (tonalità che si presenta, nei riguardi dell’amato, in un momento immediatamente successivo) e che può predisporre, ove estremizzata, a una forma di vero e proprio *odio* dell’altro.

Nell’ottica di una teoria fenomenologica complessiva dell’esperienza amorosa, rettificarei quindi un’ultima volta la definizione dell’amore proposta da Scheler (la quale, sotto gli ultimi aspetti trattati, risulta lacunosa) in questo modo: l’amore è la tendenza oppure, a seconda della circostanza, l’atto che tenta di portare ogni cosa nella direzione della pienezza che le è propria, *portandola nella direzione della pienezza che non le è propria. E, compreso ciò, esso si auto-sopprime degenerando nella sua condizione ultima e più propria: l’odio.*

Scheler, il cui impianto etico non giustifica tonalità emotive afferenti all’odio, riservando loro uno statuto soltanto secondario e “inautentico”,²⁴ non si troverebbe affatto d’accordo:

Se noi, nella tensione del nostro cuore verso gli oggetti, per così dire “troviamo” la <giusta> posizione, amiamo in modo *corretto* e ordinato; se invece confondiamo tra loro le diverse posizioni, se, sotto l’influsso delle passioni e degli impulsi, capovolgiamo l’ordine gerarchico <in cui si trovano tutti quegli aspetti che nelle cose sono degni di essere amati>, in questo caso il nostro amore è *scorretto* e disordinato.²⁵

L’ingenuità metafisica della proposta scheleriana – dovuta a una visione moralistico-prescrittiva dell’amore che Hildebrand porterà alle estreme conseguenze – finisce così per scivolare in una universalizzazione pervasiva di «tale sistema di leggi» che è l’*ordo amoris*, il quale «continuerebbe infatti a sussistere nell’universo anche se l’homo sapiens venisse meno, esattamente come accadrebbe nel caso della verità dell’affermazione $2 \times 2 = 4$ ».²⁶ Subordinando l’umano alla «*richiesta oggettiva* che proviene da tutti gli aspetti degni di essere amati e [...] all’*ordine gerarchico* in cui essi si trovano, un ordine che sussiste certamente in sé »,²⁷ temo insomma che il filosofo cada in quello che si potrebbe dire un errore opposto al soggettivismo antropocentrico, ma non per questo meno pericoloso: una sorta di “assiocentrismo”, se vogliamo, che ignora

²⁴ Si veda in proposito Alexander Nicolai WENDT, *Is there axiological symmetry between love and hate?*, “InterCultural Philosophy”, 1, 2021, pp. 113–122.

²⁵ SCHELER, *Ordo amoris*, p. 97.

²⁶ *Ivi*, p. 85.

²⁷ *Ivi*, p. 73.

l'attitudine semantica propria dell'animale umano e quindi la dimensione prospettica di ogni esperienza del mondo.

Quest'ultima affermazione di Max Scheler ci offre un valido spunto per approfondire la posizione del suo allievo Dietrich von Hildebrand.

3. *Liebe ist eine Wertantwort*: l'etica hildebrandiana dell'amore

Ancora in corso di traduzione in lingua italiana, l'opera di Dietrich von Hildebrand (1889-1977) è articolata e difficile, spaziando da temi squisitamente gnoseologici cari alla prima fenomenologia brentano-husserliana (come in *Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis*) alle questioni di ontologia, etica e teologia per le quali egli è maggiormente apprezzato.²⁸

Muovendo dalle considerazioni più radicali avanzate da Scheler in *Ordo amoris*, il filosofo tedesco sviluppa una concezione strettamente etico-teologica dell'amore che si concretizza già in *Metaphysik der Gemeinschaft* e in altri lavori minori²⁹ per poi venire sistematizzata nella monumentale opera tarda *Das Wesen der Liebe*. Tale concezione ritiene – cassando ogni ipotesi di “attività” del soggetto amoroso lasciata aperta da Scheler – che, in amore, tutto ciò che facciamo sia soltanto corrispondere all'essenza valoriale (assolutamente oggettiva) dell'altro e prodigarci per realizzarla.

In ogni *amore* è essenziale che l'amato ci stia di fronte come prezioso, bello, amabile. Finché qualcuno è per me solo utile, finché posso solo averne bisogno, manca la base dell'amore. La dedizione che è essenziale per ogni amore – sia esso amore genitoriale, amore filiale, amore di amicizia o amore sponsale – presuppone necessariamente che la persona amata ci stia di fronte come dotata di valore, come bella, preziosa, come oggettivamente amabile. *L'amore è una risposta al valore [Liebe ist eine Wertantwort]*.³⁰

²⁸ L'impianto etico-cristiano di questo pensatore è stato infatti accolto con particolare favore dalla Chiesa Cattolica, che lo ha ufficiosamente insignito – sotto il papato di Pio XII – del titolo di «Dottore della Chiesa del XX secolo». Particolare riguardo verso la sua figura fu mostrato anche dai più recenti pontefici Giovanni Paolo II e Benedetto XVI.

²⁹ Si vedano almeno, entrambe tradotte in italiano, HILDEBRAND, *Was ist Philosophie?*, Josef Habel, Regensburg 1976, tr. it. M. Pasquini, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2001 e ID., *Über das Herz. Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität*, Josef Habel, Regensburg 1967, tr. it. M. Schiavi e D. Bondi, *Il cuore. Un'analisi dell'affettività umana e divina*, pref. di P. Premoli De Marchi, Centro Studi Campostrini, Verona 2022.

³⁰ ID., *Essenza dell'amore*, p. 89.

Se da un lato l'idea di *Wertantwort* suggerisce uno stato di totale vincolo (dell'innamorato) nei confronti del valore immodificabile dell'altro, ciò non significa – Hildebrand lo specifica scrupolosamente – che la relazione di coppia sia pura “passività”, mero acconsentire a qualcosa di già dato. Al contrario, l'*intentio unionis* e la ‘collocazione su un trono’ sono momenti essenziali per l'economia della passione amorosa, nei quali l'amante è *tenuto* ad adoperarsi perché i valori dell'oggetto d'amore si incarnino massimamente in quest'ultimo e pervengano alla loro realizzazione più alta possibile.³¹ Una passività solo *gnoseologica*, dunque, a cui corrisponde una laboriosità “vitale” sempre diveniente.

Quindi l'amore è collegato all'essere, perché nasce dalla necessità interiore d'unità dell'essere-così della persona, anzi l'amore si rende custode dell'essere, essendo unità dell'essere-così nell'affermazione dell'altro essere, che dice: “è bene che tu sia qui!”, un'espressione affermativa dell'essere, nel senso dell'esistenza reale e concreta di una persona.³²

Come nota Gaudiano, quella del filosofo tedesco non è solamente un'etica dell'*amare*, bensì anche e forse anzitutto un'ontologia dell'*amore*, inteso come «la forma esistenziale dell'essere umano, perché solo attraverso di esso l'essere umano può svilupparsi e realizzarsi pienamente».³³

In tale disposizione d'essere, l'umano vive autenticamente la condizione metafisica che gli appartiene; egli sperimenta – invece di rinnegarle – la propria creaturalità, la propria finitudine, la propria vulnerabilità e le esperisce intensamente.

Poiché questo amore è un dono e poiché in esso viene sperimentato un “essere afferrati” da qualcosa che è più grande di *noi* – colui che ama diventa anche più umile. Se finora confidava nelle proprie forze, se il suo ideale era fondare la propria vita in modo indipendente, sulle proprie forze – tutto questo crolla con l'amore.³⁴

³¹ Su questo punto, cfr. Mathew LU, *Love, Freedom, and Morality in Kant and Dietrich von Hildebrand*, “American Catholic Philosophical Quarterly”, 4, 91, 2017, pp. 703-717, in particolare (all'infuori del raffronto critico con l'etica deontologica kantiana proposto dall'autore) pp. 708-713.

³² Valentina GAUDIANO, *Die Liebesphilosophie Dietrich von Hildebrands. Ansätze für eine Ontologie der Liebe*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2013, tr. it. L. Sello, *La filosofia dell'amore in Dietrich Von Hildebrand. Spunti per un'ontologia dell'amore*, Inschibboleth Edizioni, Roma 2021, p. 376.

³³ *Ivi*, p. 59.

³⁴ HILDEBRAND, *Essenza dell'amore*, p. 835.

L'evento amoroso è un dono, quindi, e una prova nel medesimo tempo: in esso, la persona è chiamata a migliorarsi, a realizzare la propria essenza realizzando quella dell'amato. Naturalmente, non è poi detto che ognuno di noi sia disposto ad accogliere tale chiamata, ma ciò non elimina comunque la radicale obiettività della chiamata stessa, la quale sussiste a prescindere e in ogni tipo di amore (genitoriale, amicale, sponsale, religioso). Insomma, amare diventa chiaramente qui una questione di autenticità o non-autenticità, correttezza o scorrettezza; una questione, detto altrimenti, prettamente *etica* – per quanto sullo sfondo di una ontologia.

All'interno di una concezione così peculiare dell'Eros, illusioni di qualsiasi sorta o tonalità come l'odio e il sadismo sono rigettate quali estranee all'«essenza dell'amore», quali puri e semplici fattori fuorvianti rispetto all'autentica condizione dell'amare che con essi non ha nulla a che fare.³⁵ Infatti, per Hildebrand,

sarebbe [...] palesemente falso rendere responsabili di questa possibilità di errore l'amore o l'innamoramento come tali e credere che attribuire erroneamente all'amato tutti i valori pensabili sia una conseguenza necessaria dell'amore. Le illusioni sono una conseguenza dell'ingenuità di certi esseri umani che cadono in esse, cioè si lasciano ingannare, anche quando non amano.³⁶

Perché una tale repulsione verso qualunque tipo di “cristallizzazione” stendhaliana-mente intesa, che invece già sopra si è rivelata un dispositivo concettuale di primo interesse per una comprensione metafisica profonda della vita amorosa? Perché, come e più di Scheler, Hildebrand sostiene che «i valori rappresentano un essente in sé anche se il loro Essere può venir realizzato o meno; essi divengono dunque reali o vengono all'esistenza se la persona li riconosce e li incarna nel proprio atteggiamento».³⁷ Il che comporta due importanti conseguenze.

³⁵ «Una “volontà di possedere” [Besitzenwollen] l'altra persona, benché contraddice l'essenza dell'amore, può coesistere con esso come fattore inquinante» (*Ivi*, p. 391).

³⁶ *Ivi*, p. 119.

³⁷ GAUDIANO, *Die Liebesphilosophie Dietrich von Hildebrands*, p. 103. Ortega y Gasset, aderendo anche lui nuovamente alla tesi di Scheler, lo ha espresso con chiarezza: «Insieme agli elementi reali che formano ciò che un oggetto è, esso possiede una serie di elementi irreali che costituiscono ciò che tale oggetto vale. [...] Ogni oggetto gode pertanto di una specie di doppia esistenza. Da una parte è una struttura che ha qualità reali che noi possiamo percepire; dall'altra è una struttura di valori che si presentano soltanto alla nostra capacità di valutare» (ORTEGA Y GASSET, *A una edición de sus obras; Prologo para Alemanes; El tema de nuestro tiempo; Verdad y perspectiva; Tesis para un sistema de filosofía; La situación de la ciencia y la razón histórica; Cartas a Ernst Robert Curtius*,

Sul piano morale, ne viene anzitutto il subentrare di una valenza spiccatamente *normativa* dell'*ordo amoris*, affianco a quella descrittiva che si è finora perlopiù discussa. L'ordine dell'amore consisterebbe cioè *in primis*, per Hildebrand ancora più che per il suo maestro, nella dimensione di *correttezza* dell'amare.³⁸ Il che spiega per quale motivo, in entrambe le proposte, l'*Hass* non trova mai posto se non come un "fraitendimento" dell'*ordo amoris*, un errato modo di amare: «*Il nostro cuore è primariamente destinato ad amare, e non a odiare*», scrive Scheler, «l'odio è solo una reazione ad un amore in qualche modo scorretto».³⁹ Una visione ancora una volta poco compatibile con la dialettica concreta dell'esperienza amorosa, la quale al contrario sembra suggerire che odio e amore siano eventi non solo cooriginari, o comunque strettamente imparentati, ma addirittura in qualche modo consequenziali poiché costituiscono – come accennato nel precedente capitolo di questo saggio – due momenti ugualmente fondamentali del processo amoroso.⁴⁰

Sul piano conoscitivo, si può d'altro canto dire – di nuovo con un'immagine agostiniana – che «è del tutto falso credere che l'amore renda ciechi – esso al contrario fa vedere»⁴¹ poiché animato *unicamente* dal valore dell'altro e teso alla sua affermazione. Pertanto – e qui la proposta hildebrandiana si fa argomentativamente più debole – «anche se qualcuno si inganna e ha un'immagine illusoria dell'altra persona, il suo amore sarà influenzato dai valori *che si suppone alimentino la bellezza complessiva*».⁴² Alla fine, perfino per una teoresi (come quelle hildebrandiana e scheleriana) che vede nell'Eros un *ordo* universale e autosostentatesi, pare insomma impossibile fare a meno

Revista de Occidente, Madrid 1916-1938, tr. it. C. Rocco e A. Lozano Maneiro, *Il tema del nostro tempo. La vita come dialogo fra l'io e la circostanza*, SugarCo Edizioni, Milano 2018, p. 111).

³⁸ Questa idea – è bene rammentarlo – fa sempre capo alla teoria "raffigurativa" dell'*ordo amoris* scheleriano per la quale sussisterebbe una corrispondenza diretta fra l'ordine individuale dell'amore e l'ordine del mondo. Come affermava già lo stesso Scheler, infatti, «nel cuore stesso [...] sono iscritte delle leggi corrispondenti al piano secondo il quale è edificato il mondo in quanto mondo di valori» (SCHELER, *Ordo amoris*, p. 84).

³⁹ *Ivi*, p. 101.

⁴⁰ Questo punto, sul quale qui non posso soffermarmi ulteriormente, mi sembra sia stato efficacemente colto da Taglioli, per il quale «il "processo di cristallizzazione" [...] solidifica il sentimento arrivando a creare nel soggetto che ama un processo di idealizzazione dell'amato e di negazione della propria individualità, per questo l'unico esito possibile per l'amore è un'amara delusione» (ANNA TAGLIOLI, *Fenomenologia dell'amore scritto*, "SocietàMutamentoPolitica", 4, 2, 2011, p. 168). In generale, si rimanda all'intero contributo dello studioso (pp. 153-176).

⁴¹ HILDEBRAND, *Essenza dell'amore*, p. 225.

⁴² *Ivi*, p. 809. Il corsivo è mio.

di ripiegare sul singolo amante e sulle sue volizioni individuali; pare impossibile, in altre parole, negare l'evidenza che il rapporto sentimentale non è che «un egotismo a due»,⁴³ una deliziosa costruzione della mente innamorata.

Acconsentire, contro ogni sentimentalismo, a questa ovvietà – ossia, alla natura ermeneutica e soggettiva dell'incanto d'amore – permette di spiegare molto più efficacemente l'"amore per Dio" (tema caro a entrambi i filosofi) fondando quest'ultimo sullo stesso amore erotico. Come «nella relazione d'amore, ciò che si cerca non è l'altro, ma, attraverso l'altro, la realizzazione di sé»,⁴⁴ così nel Dio delle religioni rivelate è infatti sincretizzata la *summa* dei valori riconosciuti da una certa *Gemeinschaft*, da una comunità nella quale il singolo si identifica socialmente e assiologicamente. Esercitando – nel caso del Cristianesimo – la carità, l'umiltà, la compassione, il perdono e altri atteggiamenti paradigmatici, noi ci plasmiamo dunque su quell'insieme di "norme" comportamentali che sono state ritenute universalmente rispettabili e perciò raggruppate nell'idea asintotica di Dio (cui, naturalmente, tali valori appartengono in sommo grado). Una feconda affermazione di Scheler rende bene il senso di ciò: «Nel suo amore per Dio, dunque, la persona consolida e "santifica" se stessa. La persona conquista se stessa perdendosi in Dio».⁴⁵

Tale osservazione, apparentemente fuori luogo rispetto al *Leitmotif* della proposta scheleriana e sicuramente inconciliabile con quella hildebrandiana, dipana in modo esemplare l'essenza narcisistica ed egoica dell'amore; il bisogno tutto umano di dare un ordine, di "tracciare dei confini" in ciò che un significato non ha poiché la sua unica ragione è quella di esserci, di accadere *hic et nunc*. Un bisogno che nel trasporto amoroso si fa creazione e narrazione di sensi, disseminazione e raccolta di tracce, edificazione e smantellamento di segni. Si fa interpretazione, indagine, caccia di indizi sempre

⁴³ Erich FROMM, *The art of loving*, Harper & Brothers, New York 1956, tr. it. M. Damiani, *L'arte di amare*, Mondadori, Milano 2015, p. 66.

⁴⁴ Umberto GALIMBERTI, *Le cose dell'amore*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 11.

⁴⁵ SCHELER, *Amore e conoscenza*, p. 62. Detto più estesamente e con maggior chiarezza, «la forma religiosa di amore, che è chiamata l'amore per Dio, psicologicamente parlando non è diversa [dall'amore erotico]. Nasce dal bisogno di superare la separazione e di raggiungere l'unione. [...] In tutte le religioni teistiche, siano esse politeistiche o monoteistiche, Dio rappresenta il più alto valore, il più desiderabile dei beni. Di conseguenza, il significato specifico di Dio dipende da ciò che è il bene più desiderabile per una persona; in ultima analisi dal carattere del soggetto che adora Dio» (FROMM, *L'arte di amare*, p. 72).

diversamente interpretabili a seconda della disposizione emotiva dell'amante.⁴⁶ Si fa perenne (e sempre fallimentare) tentativo di scorgere ed esplicitare implicature che l'altro non ha spesso neanche fatto. Un cenno, una smorfia, una frase: *tutto* del nostro essere e del nostro fare è sottoposto a decifrazione, a una costante ermeneutica che nella mente dell'innamorato suona: «Sicuramente voleva farmi capire questo!».

4. Oltre i valori, l'Essere

Trascendenza significa oltrepassamento (*Überstieg*). È trascendente (cioè, trascende) ciò che compie l'oltrepassamento, ciò che si mantiene nell'oltrepassare. Si tratta di un evento che è proprio di un ente. Formalmente si può intendere l'oltrepassamento come una "relazione" che va "da" qualcosa "a" qualcosa. Appartiene allora all'oltrepassamento *ciò verso cui* l'oltrepassamento si attua, ossia ciò che per lo più, in modo inesatto, viene detto il "trascendente". Infine c'è in ogni oltrepassamento *qualcosa* che viene oltrepassato. [...] Nell'accezione terminologica che qui ci proponiamo di chiarire e giustificare, la trascendenza significa qualcosa che è proprio dell'*esserci umano*, non però come un suo comportamento possibile tra altri, talvolta attuato, talvolta no, ma come *costituzione fondamentale di questo ente che precede qualsiasi comportamento*. [...] la trascendenza è un oltrepassamento che rende possibile qualcosa come l'esistenza in generale, e come essa anche il muover-"si"-nello-spazio.⁴⁷

Questa limpida riflessione di Martin Heidegger è profonda e di grande fecondità per la presente ricerca. La significazione di ciò che ci circonda, di *tò on*, dell'ente in quanto tale non è infatti qualcosa che talora si verifica e talora no, ma è il tessuto connettivo del nostro stare al mondo; è la cifra metafisica che ci definisce, la «*costituzione fondamentale di questo ente che precede qualsiasi comportamento*». L'*Überstieg* precede dunque ogni agire e ogni conoscere nella misura in cui li fonda e li rende possibili per come sono: non esistono esperienze "immediate" con gli enti che ci circondano – tantomeno con un oggetto d'amore. Ogni rapporto con l'ente è invece mediato, concettuale, simbolico poiché radicato in primo luogo nella corporeità nostra e dell'altro. «Ciò che si tratta di capire», quindi, «è come tanto il corpo desiderante

⁴⁶ Nelle taglienti parole di Nietzsche, «l'uomo crede il mondo stesso sovraccarico di bellezza – dimentica d'esserne egli stesso la causa. È stato unicamente lui a donargli bellezza, ah!, una bellezza molto umana-troppo umana!» (Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, Neumann Verlag, Leipzig 1889, tr. it. F. Masini, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, nota introduttiva di M. Montinari, Adelphi, Milano 1983, p. 95).

⁴⁷ Martin HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, in ID., *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1967, tr. it. a cura di F. Volpi, *Dell'essenza del fondamento*, in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 93-94.

quanto il corpo che viene desiderato siano corpi semiotici, corpi mai nudi, già da sempre investiti di senso e atti a produrre senso – e questo proprio “in quanto corpi”». ⁴⁸

Ritenere che l'amore sia una condizione nella quale il *Dasein* si rapporta con una datità oggettiva (ancor più se questa datità trascende l'oggetto d'amore, come nel caso dei valori) e la riconosce in quanto tale non è solo un fraintendimento dell'esperienza amorosa – come l'empiria stessa dimostra –, bensì un rifiuto dell'esperienza *simpliciter*. Negare che esistano verità universali e redimere l'“illusione” dall'accezione patologica in cui si è soliti considerarla non vuol dire negare l'Essere, ma al contrario consacrarne la multivocità, l'irrequietezza, la differenza. Come nitidamente messo a fuoco da Husserl – e senz'altro contro gli sviluppi etici della fenomenologia scheleriana –,

ogni senso immaginabile, ogni essere immaginabile, che lo si chiami “immanente” o “trascendente”, ricade entro il campo della soggettività trascendentale come campo in cui si costituisce il senso e l'essere. Voler cogliere l'universo dell'essere vero come qualcosa che sta al di fuori dell'universo di una coscienza possibile, di una conoscenza possibile, di un'evidenza possibile, mettendo in relazione reciproca i due universi meramente dall'esterno attraverso una legge rigida, non ha alcun senso. Tali universi appartengono in modo essenziale l'uno all'altro e questa coappartenenza essenziale significa che sono un'unità, un'unità nell'unica assoluta concrezione della soggettività trascendentale. ⁴⁹

La proiezione di elementi per così dire “fantastici” sull'oggetto conosciuto avviene di continuo semplicemente perché si tratta *del conoscere stesso*. Ciò che chiamiamo illusione è, di norma, quella situazione in cui tali elementi fantastici finiscono per divergere (senza il nostro volere) in modo così manifesto dalla realtà dell'ente che, in un modo o nell'altro, qualcosa ce li fa scoprire come fantastici e non reali («Che delusione, pensavo fosse una persona diversa...»). A un certo punto il reale esige le proprie ragioni dall'ideale: ecco l'illusione. Un venir meno dell'ordinario equilibrio tra immaginazione e realtà, tra il ‘pensato’ e il ‘fatto’.

L'“illusione”, tanto frequente in amore, è insomma un caso-limite della naturale dinamica conoscitiva, la quale è *sempre μετά τα φυσικά*, *Überstieg*, trascendenza attiva.

⁴⁸ Giovanni LEGHISSA, *Ciò di cui il desiderio è segno. Desiderio, amore e narrazione in una prospettiva antropologica*, in M. LEONE (a cura di), *Il programma scientifico della semiotica*, Aracne, Roma 2019, p. 88.

⁴⁹ Edmund HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1931, tr. it. a cura di A. Canzonieri, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, intr. di V. Costa, Morcelliana-Scholè, Brescia 2017, §41, p. 159.

La prospettiva non è l'errore, ma la regola; questo anche perché conoscere significa essenzialmente vedere, ovvero vedere *da una certa posizione* e non da un'altra.

Un certo orientamento del mio sguardo in rapporto all'oggetto significa una certa apparenza dell'oggetto e una certa apparenza degli oggetti vicini. In tutte le sue apparizioni l'oggetto conserva caratteri invariabili, rimane esso stesso invariabile ed è oggetto, perché tutti i valori possibili che esso può assumere in grandezza e in forma sono racchiusi anticipatamente nella formula dei suoi rapporti con il contesto. Ciò che affermiamo con l'oggetto come essere definito è in realtà una *facies totius universi* che non muta, e in essa si fonda l'equivalenza di tutte le apparizioni e l'identità del suo essere.⁵⁰

Tutto questo conferma nuovamente che *Liebe ist Erkenntnis* e non una generica situazione emotiva alimentata da improbabili passioni o “moti dell'animo”. *Erkenntnis* che le proposte scheleriana e hildebrandiana mi sembra spogliano del suo carattere più originario, ovvero l'*Überstieg* di cui parla Heidegger, per scorgervi un «rispondere al valore» che contraddice il fondamento basilare dell'esistenza: il fatto che questa è da parte a parte *Faktizität, fieri, quehacer*, attività incessante. Prima di ogni morale e di ogni assiologia, l'ontologia dimostra di mantenere ancora il suo primato nella spiegazione di ciò che accade. Essa sola riunisce la pluralità delle differenze nell'identità dell'Uno, provando l'insufficienza di classificazioni e gerarchie:

In fondo v'è da domandarsi se a suo [dell'amore] fondamento non vi sia proprio un'unica forza, quella che cogliamo nella molteplicità delle sue manifestazioni. Che cosa sia quest'unico amore che include in sé tutte le sue manifestazioni particolari e che si palesa anche nella sfera sessuale, pur non nascendo da essa e quindi non essendo ad essa legato, non ci è dato tuttavia sapere.⁵¹

Prima dell'amore genitoriale, sessuale, amicale, religioso c'è l'essere; cioè la metafisica, che nell'umano – *animal metaphysicum* per eccellenza –, si inverte e si incarna.

Oltre il suo essere pensato, conosciuto e amato, l'Altro semplicemente è. In ciò si esaurisce e si risolve la sua perfezione, la sua *necessità*. L'Altro è sempre stato lì da quando è venuto al mondo. È lì senza alcuno scopo e senza alcun 'valore' extrareale, che io lo incontri o no. L'Altro è. Eppure – aspetto molto curioso –, per me egli non è mai. Alla fine, «la necessità del discorso amoroso è tutta qui: è la necessità di costruire

⁵⁰ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, tr. it. A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 396.

⁵¹ Karl JASPERS, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, Piper Verlag, München 1965, tr. it. C. Mainoldi, *Piccola scuola del pensiero filosofico*, SE, Milano 1998, pp. 139-140.

spazi poetici per ospitare l'assenza dell'altro – o, che è lo stesso, la sua presenza fantasmatica». ⁵² Un'assenza dettata, ancora una volta, dal fatto che è *impossibile* conoscere senza dare senso, attribuire significati che in qualche maniera “motivino” questo fatto elementare e non bisognoso di motivazioni: che l'Altro è.

Ipotizzare che l'umano abbia a che fare con ‘cose in sé’ universali e che a queste “risponda” nell'unico modo possibile (poiché assolutamente oggettivo) è un errore tanto esiziale quanto ritenere che nulla esista se non come pensato e in quanto pensato. Soggettivismo e “oggettivismo” dimostrano, infatti, di costituire entrambi due proposte gravemente carenti, le quali non aiutano nel tentativo di pervenire a una plausibile spiegazione del problema della conoscenza – soprattutto di quel particolare fenomeno conoscitivo che è l'amore.

Dall'altra parte, un realismo metafisico che accetti la prima evidenza dell'esistere – ossia, che, all'infuori di noi, *Etwas ist gegeben* – e una gnoseologia fenomenologica capace tuttavia di render conto della complessità del reale e del conosciuto (che non si risolvono evidentemente in semplici rapporti con cose oggettive passibili di una sola interpretazione – quella “giusta”) sembrano offrire una soluzione più matura dell'evento amoroso. Una soluzione che prende le distanze dagli psicologismi e dai moralismi per andare *zu Sache selbst*, al cuore dell'umano e del suo esserci. Una soluzione che rende conto della tragedia che la vita amorosa è, senza edulcorarla né liquidarla come mera patologia.

Forse è il caso di dire, di nuovo con Heidegger:

Proclamare per sovrappiù “Dio” come “il valore più alto” significa degradare l'essenza di Dio. Pensare per valori, qui e altrove, è la più grande bestemmia che si possa pensare contro l'essere. Pensare contro i valori non vuol dire perciò sbandierare l'assenza di valori e la nientità dell'ente, ma portare la radura (Lichtung) della verità dell'essere davanti al pensiero, contro la soggettivazione dell'ente ridotto a mero oggetto. ⁵³

E in cosa consiste la verità (*Wahrheit*) dell'ente, se non nel fatto che è? Che esso si dà (*es gibt*), che accade? Prima di ogni valore, di ogni pensiero, di ogni dire, l'essere rivendica ancora una volta il suo primato e, con l'essere, l'ontologia, che di tale ‘eventire’ tenta di farsi voce. Dietro ciò che chiamiamo “valore”, “pensiero”, “dire”, è sempre nascosto invece il microbo del Soggetto, con le proprie tensioni e proiezioni

⁵² LEGHISSA, *Ciò di cui il desiderio è segno*, p. 89.

⁵³ HEIDEGGER, *Brief über den “Humanismus”*, in ID., *Wegmarken*, p. 301.

personali senz'altro indispensabili per il suo stesso abitare il mondo, ma inutili per *spiegare* il mondo.

Aver esplorato i pregi e i limiti delle teorie scheleriana e hildebrandiana dell'amore dovrebbe, in ultima istanza, averci messo nelle condizioni di asserire proprio quanto sostenuto dal filosofo di Meßkirch: cioè che, nel caso dell'evento amoroso più che in altri, nessuna spiegazione assiologica o moralistica monocorde può rendere conto dell'unitarietà e della molteplicità dell'esserci. Contro qualunque approccio di questo tipo, è al contrario urgente appellarsi al primato di una ontologia fenomenologica capace di riunire la complessità cangiante degli *Erlebnisse* – a cominciare dal vissuto amoroso – nell'identità dell'*In-der-Welt-Sein*, dell'individuo concreto che – prima di amare, odiare, conoscere e fare esperienza – è qui ed è ora. Non nella trascendenza dei *Werte*, ma nell'immanenza dello spazio che calpesta e del tempo che lo intrama, dell'aria che respira e delle tensioni che lo innervano, dei desideri che vive e dell'alterità che lo circonda.

In questo senso, certamente si può e si deve dire che una metafisica dell'amore è oggi di enorme importanza per accedere a una matura ontologia dell'essere simbolico di *Homo sapiens*.

Riferimenti bibliografici

Ellie ANDERSON, *Phenomenology and the ethics of love*, "Symposium", 1, 25, 2021, pp. 83-109.

Roland BARTHES, *Fragments d'un discours amoureux*, Editions de Seuil, Paris 1977, tr. it. R. Guideri, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 2014.

Alberto Giovanni BIUSO, *Sul realismo*, in E. COCO (a cura di), *L'invenzione della realtà. Scienza, mito e immaginario nel dialogo tra psiche e mondo oggettivo*, ETS, Pisa 2022, pp. 125-135.

Alberto Giovanni BIUSO, *Logos. Scritti di estetica e letteratura*, Mimesis, Milano-Udine 2025.

- Federica BUONGIORNO, *Pulsione e oggetto: sull'intenzionalità del desiderio in Edmund Husserl*, "Iride", 94, 34, 2021, pp. 543-558.
- Lucrezia FAVA, *Paradigmi dell'amore nella tradizione filosofica*, in C. GIARRATANA (a cura di), *EUROAD. Percorsi della cultura europea tra filosofia e scienza*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2025, pp. 113-128.
- Erich FROMM, *The art of loving*, Harper & Brothers, New York 1956, tr. it. M. Damiani, *L'arte di amare*, Mondadori, Milano 2015.
- Umberto GALIMBERTI, *Le cose dell'amore*, Feltrinelli, Milano 2013.
- Valentina GAUDIANO, *Die Liebesphilosophie Dietrich von Hildebrands. Ansätze für eine Ontologie der Liebe*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2013, tr. it. L. Sello, *La filosofia dell'amore in Dietrich Von Hildebrand. Spunti per un'ontologia dell'amore*, Inschibboleth Edizioni, Roma 2021.
- Renè GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris 1977, tr. it. L. Verdi-Vighetti, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, intr. di M. Dotti, postf. di L. Doninelli, Bompiani, Milano 2022.
- Dietrich Von HILDEBRAND, *Was ist Philosophie?*, Josef Habbel, Regensburg 1976, tr. it. M. Pasquini, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2001.
- Dietrich Von HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, Josef Habbel, Regensburg 1971, tr. it. a cura di P. Premoli De Marchi, *Essenza dell'amore*, Bompiani, Milano 2003.
- Dietrich Von HILDEBRAND, *Über das Herz. Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität*, Josef Habbel, Regensburg 1967, tr. it. M. Schiavi e D. Bondi, *Il cuore. Un'analisi dell'affettività umana e divina*, pref. di P. Premoli De Marchi, Centro Studi Campostrini, Verona 2022.
- Martin HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, in ID., *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1967, tr. it. a cura di F. Volpi, *Dell'essenza del fondamento*, in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 79-132.
- Martin HEIDEGGER, *Brief über den "Humanismus"*, in ID., *Wegmarken*, pp. 267-316.

- Edmund HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1931, tr. it. a cura di A. Canzonieri, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, intr. di V. Costa, Morcelliana-Scholè, Brescia 2017.
- Karl JASPERS, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, Piper Verlag, München 1965, tr. it. C. Mainoldi, *Piccola scuola del pensiero filosofico*, SE, Milano 1998.
- Giovanni LEGHISSA, *Ciò di cui il desiderio è segno. Desiderio, amore e narrazione in una prospettiva antropologica*, in M. LEONE (a cura di), *Il programma scientifico della semiotica*, Aracne, Roma 2019, pp. 81-93.
- Mathew LU, *Love, Freedom, and Morality in Kant and Dietrich von Hildebrand*, “American Catholic Philosophical Quarterly”, 4, 91, 2017, pp. 703-717.
- Smilen MARKOV, *Love as Consolidation of the Self-in-the-World: Martin D’Arcy’s Speculation on Love as a Metaphysical Supplement to Phenomenology*, “Religions”, 14, 2023, pp. 454-465.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, tr. it. A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.
- Moreno MONTANARI, *Gli equivoci dell’amore*, Ugo Mursia Editore, Milano 2015.
- Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, Neumann Verlag, Leipzig 1889, tr. it. F. Masini, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, nota introduttiva di M. Montinari, Adelphi, Milano 1983.
- Josè ORTEGA Y GASSET, *A una edición de sus obras, Prologo para Alemanes, El tema de nuestro tiempo, Verdad y perspectiva, Tesis para un sistema de filosofía, La situación de la ciencia y la razón histórica, Cartas a Ernst Robert Curtius*, “Revista de Occidente”, Madrid 1916-1938, tr. it. C. Rocco e A. Lozano Maneiro, *Il tema del nostro tempo. La vita come dialogo tra l’io e la circostanza*, SugarCo Edizioni, Milano 2018.
- Josè ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor; Leyendo el “Adolfo”, libro de amor; Para la cultura del amor; Prólogo a “De Francesca a Beatrice”*, “Revista de

Occidente”, Madrid 1916-1927, tr. it. L. Rossi, *Sull'amore*, pref. di F. Alberoni, SugarCo Edizioni, Milano 2023.

Max SCHELER, *Ordo amoris* (1914-1916), in ID., *Schriften aus dem Nachlass. Bd. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre, Gesammelte Werke, Bd. 10*, hrsg. von M.S. Frings, Bouvier, Bonn 2000, tr. it. a cura di E. Simonotti, *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia 2023.

Max SCHELER, *Liebe und Erkenntnis* (1915), in ID., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Gesammelte Werke, bd. 6*, hrsg. von M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1986, tr. it. a cura di E. Simonotti, *Amore e conoscenza*, Morcelliana, Brescia 2024.

STENDHAL, *De l'amour*, Mongie, Paris 1822, tr. it. M. Bertelà, *Dell'amore*, intr. di S. Moravia, Garzanti, Milano 2003.

Anna TAGLIOLI, *Fenomenologia dell'amore scritto*, “SocietàMutamentoPolitica”, 4, 2, 2011, pp. 153-176.

Alexander Nicolai WENDT, *Is there axiological symmetry between love and hate?*, “InterCultural Philosophy”, 1, 2021, pp. 113–122.

Sezione terza

Culture

LA SPIRITUALITÀ IN UN MONDO NOMADE

Tra usi della terra, tabù culturali e negoziazioni

Nadia BREDA

(Università degli Studi di Firenze)

È stato detto molte volte che agli antropologi di ritorno dal campo si chiedono spesso aneddoti esotici e che da loro ci si aspetta il racconto di esperienze liminali. Se dovessi raccontare la mia esperienza più significativa, sarebbe quella in cui ho imparato qualcosa riguardo a pietre e sassi in Mongolia.

Avevo raccolto alcune pietre durante un viaggio nella Mongolia settentrionale,¹ ma gli interlocutori mongoli, che erano con noi e la nostra guida mongola mi hanno ripreso seriamente e mi hanno chiesto di rimettere le pietre al loro posto, “perché una pietra soffre 300 anni se la sposti”. Più tardi, presa dal senso di colpa, chiederò allo sciamano se posso tenere alcune delle pietre che avevo precedentemente raccolto, e lui mi dirà di sì, ma solo per questa volta, la prossima volta si dovranno fare le cose in modo diverso, dovrò chiedere e ringraziare. E infatti, la volta successiva per raccogliere alcuni sassi offrii alla terra e ai suoi abitanti le risorse che avevo in zaino, biscotti e cioccolato.

Questa esperienza, unita alle mie precedenti ricerche sul rapporto tra spiritualità e materia, affrontando la difficile teorizzazione della spiritualità nelle agricolture alternative,² mi ha ispirata a studiare il rapporto della spiritualità con la gestione della terra in

¹ Il mio lavoro sul campo si è concentrato nella Mongolia nord-orientale, nell'*aimag* (Provincia) di Dornod, presso famiglie di allevatori buriati, che “nomadizzano”, addomesticano i cavalli e partecipano alla vita del grande Parco Naturale Internazionale della Dauria. Cfr. Nadia BREDA, Sabrina TOSI CAMBINI, *A Site and Its Narratives: the Mongol Daguur under the Lens of the “Fortress Conservation”*, Nomadic People, IISNC, Ulaanbaatar 2024; ID., *Wetlands in Mongolia. An emerging theme for an anthropological approach*, in D. Rossi, D. Antonucci, M. Clemente, D. Torri (Eds.), *Traditions, Translations and Transitions in the Cultural History of Tibet, the Himalayas and Mongolia*, ISMEO, “Serie Orientale Roma” (New Series), Roma 2024, pp. 63-85.

² Cfr. Nadia BREDA, *Par-delà matière et esprit. Parcours cosmologiques et scientifiques dans la théorie et les pratiques de l'anthroposophie*, in J. Foyer, A. Choné, V. Boisvert (Eds.), *Les esprit scientifiques*.

Mongolia, un Paese caratterizzato dal “nomadismo”,³ e dunque da un rapporto con la Terra “senza coltivazione”, “senza agricoltura”. Le virgolette sono d’obbligo: che la Mongolia sia un Paese senza agricoltura, di steppe e vallate incontaminate su cui scorrazzano pastori e greggi, è uno stereotipo. Come vedremo, cercherò di decostruirlo. Resta il fatto che la spiritualità in un mondo nomade come quello della Mongolia ha caratteri così peculiari che quando il nomadismo in qualche modo si ferma, si inverte, si differenzia, prevedendo la coltivazione della terra, o lo scavo delle miniere, o la fondazione dei manufatti, e quindi una alterazione dell’uso della terra, la spiritualità assume una sfumatura fortemente conflittuale, che è ciò che cercherò di descrivere in questo testo.

Rivendicato pubblicamente, sostenuto retoricamente in iniziative istituzionali e persino citato dall’UNESCO come parte del patrimonio mongolo, il divieto di scavare la terra è uno dei tabù (*tseer*) proposto a sostegno dell’esistenza di “tradizioni mongole” (*Mongol ulamjla*) di lunga data, ritenute particolarmente efficaci nel preservare la natura. Il punto qui non è proteggere il suolo come risorsa, come fanno le leggi recentemente introdotte in Mongolia, ma piuttosto la terra nella sua dimensione cosmologica. Da ciò nasce una sorta di danza con l’invisibile, che permette costantemente di comprendere e valutare ciò che può o non può essere fatto, tra umani e non umani.⁴

A questo divieto si accorderebbe la pastorizia nomade, in contrapposizione all’agricoltura sedentaria, che spingerebbe i Mongoli a “scivolare sulla terra” senza lasciare tracce.

Si tratta, con questo tabù dello scavare la terra, di un tratto culturale minimale, che rischia di diventare uno stereotipo buono per i turisti o per le retoriche politiche e che necessita ancora di indagini etnografiche approfondite, che mi prefiggo. Di sicuro esso

Savoirs et croyances dans les agricultures alternatives, UGA Editions, Université Grenoble Alpes, Grenoble 2022, pp. 73-98.

³ Cfr. Charlotte MARCHINA, *Nomad’s land: Éleveurs, animaux et paysage chez les peuples mongols*, Zones Sensibles, Paris 2019.

⁴ Cfr. Gregory DÉLAPLACE, *A Concern for the Invisible: Dwelling with Sensitive Horses and Vanishing Graves in Mongolia*, “Journal of Ethnology and Folkloristics”, 17, 1, 2023, pp. 133-155; Caroline HUMPHREY, Marina MONGUSH, B. TELENGID, *Attitudes to nature in Mongolia and Tuva: a preliminary report*, “Nomadic Peoples”, 1993, 33, pp. 51-61; Caroline Upton, *Living off the Land: Nature and Nomadism in Mongolia / Vivre de la terre : nature et nomadisme en Mongolie*, “Geoforum”, 41, 2010, pp. 865-874.

è un tratto di grande efficacia culturale, tanto da provocare ferite e conflitti quando viene ignorato.

Mi addenterò in esso attraverso alcuni giri lunghi etnografici nella società e nella cultura mongola, per ragionare sulle condizioni di negoziabilità del tabù e sulle politiche che gestiscono il conflitto intorno a questa interdizione.

*

La Mongolia è stata un paese “feudale” probabilmente fin dal periodo medievale dell’impero mongolo e anche sotto la dominazione cinese Qing dei secoli 1600 e 1700, fino alla sua indipendenza all’inizio del XX secolo (1921).⁵ Era suddivisa in 100 unità amministrative chiamate *hoshuu*, nelle quali le terre dei pascoli erano proprietà dell’imperatore cinese Manchu ma governate da un principe, al quale l’imperatore garantiva i diritti sulla terra,⁶ la gente comune era legata al suo *hoshuu* di residenza, che non poteva lasciare. I principi ma anche i monasteri possedevano il bestiame, e il surplus dei prodotti era destinato all’esportazione in Cina. I pastori possedevano del bestiame per la loro sussistenza. I principi locali e il clero dei pochi monasteri regolavano le allocazioni della terra e i movimenti stagionali.

A partire dall’indipendenza del 1921 la Mongolia vive una settantina d’anni di socialismo in stretta alleanza con lo stato sovietico, fino al 1990. Il sistema economico precedente viene abolito. La terra viene dichiarata di proprietà pubblica, e il sistema di nomadizzazione viene regolato non più *top-down* ma dal sistema locale: in una prima fase dalla cooperazione informale tra *hot ail* (un piccolo gruppo di famiglie che vivono in accampamenti vicini e compiono gli spostamenti insieme), poi negli anni ‘30 inizierà un programma di collettivizzazione che si consoliderà dopo molte proteste negli anni ‘50. I pastori diventano operai salariati della pastorizia. Viene avviata la

⁵ Per una contestualizzazione storica della Mongolia, si vedano per esempio Christopher P. ATWOOD, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, Facts on File Ed., New York 2004; Charles R. BAWDEN, *The Modern History of Mongolia*, Routledge, London & New York 2005; Michal BIRAN, Hodong KIM, *The Cambridge History of the Mongol Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2023; David A. SNEATH, Christopher KAPLONSKI (Eds), *The History of Mongolia*, Brill, Leiden 2010; Elizabeth ENDICOTT, *A History of Land Use in Mongolia. From the Thirteenth century to the present*, Palgrave Macmillan, New York 2012.

⁶ Cfr. Raffael HIMMELSBACH, *Collaborative pasture management: a solution for grassland degradation in Mongolia?*, in J. Dierkes (Ed.), *Change in democratic Mongolia: social relations, health, mobile pastoralism, and mining*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 165-193, in particolare pp. 173 e seguenti.

collettivizzazione del lavoro, del bestiame, dell'impresa di pastoralismo. Vengono formati i collettivi chiamati *negdel* e i piani quinquennali di gestione del bestiame e della terra. Ove possibile viene imposta la coltivazione della terra, con l'assistenza dello Stato che fornisce (o favorisce) macchinari come trattori e falciatrici, veterinari e supporti di alimentazione e di legname, scolarizzazione, i mezzi per lo spostamento, pozzi, integrazioni di alimentazione nei periodi di ricorrenti catastrofi ambientali (gli *dzud*). Gli animali appartengono al *negdel* e il surplus viene esportato in Unione Sovietica. Lo stesso *negdel* pianifica l'uso dei pascoli e i movimenti stagionali.

Con la caduta dell'impero sovietico, dal 1990 la Mongolia subisce una terapia d'urto neoliberista, una transizione da *State Socialism* a economia di mercato, caratterizzata da sfrenata competizione per un miglior accesso o per il controllo delle risorse naturali e dei territori della nomadizzazione tra una miriade di *competitors*: compagnie minerarie, agenzie di conservazione della natura, governo centrale e governi locali, donatori esterni, grandi agenzie internazionali (FMI, Asian Development Bank, etc.), organizzazioni governative e non, fino a bracconieri e turisti.

Nel 1991-1994, con lo scioglimento dei collettivi socialisti (*negdel*), il bestiame viene privatizzato, mentre il dibattito sulle forme di privatizzazione della terra, che resta di proprietà collettiva, acquisisce ampie dimensioni e conflittualità ed è tuttora in corso.⁷ La Mongolia conosce da allora una grave situazione di crisi economica, di indebitamento dello Stato, di crescita delle disuguaglianze, di vuoto rimasto inevaso, a cui tentano di far fronte gli informali usi coordinati della terra e le antiche alleanze tra *hot ail*. I governatori locali dei *Sum* e dei *Bag* acquisiscono importanti ruoli di gestione dei pascoli e hanno il compito di sviluppare i piani di gestione della terra coltivata. La legge introduce la possibilità di rendere privata la proprietà dei siti invernali (*ovvoljoo*), concedendo anche un pezzo di terra (mezzo ettaro) per la produzione di ortaggi.

La Mongolia conta oggi un terzo della popolazione che pratica il pastoralismo nomade, e pare uno dei pochi Stati al mondo in cui il nomadismo è rivendicato politicamente dalla nazione intera come cifra identitaria, anziché essere assimilato come la solita frangia minoritaria più o meno mal tollerata.⁸

⁷ Sull'uso della terra in Mongolia cfr. ad esempio David A. SNEATH, *Land Use, the Environment and Development in Post-socialist Mongolia*, "Oxford Development Studies", 31, 4, 2003, pp. 441-459.

⁸ Afferma Bumochir: «Therefore, compared to many states with agricultural, sedentary and urban histories, it is not a surprise that this state and its rulers are constructing its unique civilisation based

Il pastoralismo nomade, tema studiato da moltissimo tempo, e di cui è impossibile qui rendere conto di tutte le teorie che lo hanno descritto, è definito da David Sneath come *sociotechnical system* (2018: 90),⁹ un sistema di attività che legano insieme tecniche e oggetti materiali con la coordinazione sociale del lavoro, una integrazione di sociale e di materiale (tra cui fondamentale è il regime di proprietà o di gestione e uso della terra collettiva nel caso della Mongolia); un sistema sociotecnico comprende una serie di tecniche e strumenti specifici sviluppati dai pastori (per es. la *ger*, abitazione tradizionale tipo tenda tronco-conica, e l'*otor*, intensificazione del foraggiamento degli animali da pascolo prima dell'inverno) e di conoscenze che riflettono

a much wider range of human experience, including the technical constraints on production imposed by an 'environmental' externality – be that conceived of in spiritual or in materialistic terms.¹⁰

Questa concezione sociotecnica del nomadismo ci permette di uscire, seguendo anche Orhon Myadar,¹¹ dalla visione romanticizzata che vede la Mongolia come una terra sterminata e senza confini, uno spazio interamente «liscio»¹² all'interno del quale i pastori nomadi si muoverebbero liberamente o peggio, secondo lo stereotipo dei nomadi come di coloro che «inseguono acqua e erba».¹³ I percorsi di mobilità intrapresi dai pastori sono invece oggi, come in passato, il frutto storico della coesistenza e

on 'nomadic' and 'pastoral' identity» (Dulam BUMOCHIR, *The Afterlife of Nomadism: Pastoralism, Environmentalism, Civilization and Identity in Mongolia and China*, in A. Ahearn, T. Sternberg, A. Hahn (Eds.), *Pastoralist Livelihoods in Asian Drylands. Environment, Governance and Risk*, The White Horse Press, Winwick 2017, p. 35). Myadar sostiene però che questa sia una *Mongolian-produced self-fiction* dello Stato, una retorica per manipolare il turista fugace, donatori esterni e visitatori più accurati, un mito che allo stesso tempo glorifica e blasfema l'identità nomade (cfr. Orhon MYADAR, *Imaginary Nomads: Deconstructing the Representation of Mongolia as a Land of Nomads*, "Inner Asia", 13, 2, 2011, pp. 335-362).

⁹ David A. SNEATH, *Mongolia Remade. Post-socialist National Culture, Political Economy, and Cosmopolitics*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2018, p. 90.

¹⁰ *Ivi*, p. 91.

¹¹ MYADAR, *Imaginary Nomads*.

¹² Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Orthotes, Napoli 2017 [1980], pp. 510, 592.

¹³ Si tratta di uno stereotipo, riportato per esempio da Owen Lattimore, secondo il quale per secoli i cinesi avrebbero descritto i loro vicini nomadi mongoli come «people always on the move, wandering, and 'following grass and water'», in Owen LATTIMORE, *Nomads and Commissars: Mongolia Revisited*, Oxford University Press, New York 1962.

della sovrapposizione tra istituzioni formali e informali per la gestione delle risorse comuni.

Stépanoff e colleghi usano il concetto di *nomadisme* per indicare un «usage mobile du monde»: «Le système nomade est une association flexible entre des groupes humains mobiles, des animaux (bétail ou gibier) et des itinéraires de longueur et de stabilité variables»;¹⁴ si tratta di un modo di vita mobile «marqué par un lien paradoxal à l'espace fait d'une conjonction de maîtrise et de retraite, ou se vérifie un "laisser peu de traces que possible, une absence d'appropriation individuelle de l'environnement"».¹⁵

In un *mode de vie nomade*, quindi, la mancata coltivazione dei campi è considerata (per es. da Carole Ferret) come un sintomo/epifenomeno del nomadismo: «Le mode d'habitat mobile est le critère essentiel du nomadisme, tandis que d'autres caractéristiques n'en sont que des symptômes, comme le fait de vivre dans une maison transportable ou de ne pas cultiver de champs».¹⁶ Scrive sempre Ferret: «il est nécessaire de passer au gérondif (en nomadisant), afin de comprendre le monde nomade. En fait, il ne s'agit pas de dire qui est le nomade, mais de décrire comment on devient nomade, de passer de l'identité à la pratique de la nomadisation».¹⁷

Proprio come il “nomadismo attraverso il fare”, anche il *tabù* che sto cercando di analizzare si crea *tabuizzando*, il divieto si crea proibendo, nella pratica, nella diffusione, nella contrattazione o nella negazione del divieto. In contesti diversi, presenta anche una sorta di gradiente, dallo scivolare sulla terra allo scavare la terra: se spostare una pietra la fa soffrire, l'attività mineraria estrattiva è un'attività che ha conseguenze sociali ben più profonde.

Tutte le ricerche sul nomadismo dimostrano che questo sistema «in itself can also be a sophisticated technology».¹⁸ Vengono valutati dai nomadi molti elementi per gestire il loro sistema di permanenze e movimenti: la presenza di parenti nelle vicinanze o di predatori dei greggi come il lupo, la vicinanza alla città, la robustezza dei loro

¹⁴ Charles STEPANOFF, Carole FERRET, Gaëlle LACAZE, Julien THOREZ (Eds.), *Nomadismes d'Asie centrale et septentrionale*, Arman Colin, Paris 2013, p. 21.

¹⁵ *Ivi*, p. 8.

¹⁶ *Ivi*, p. 11.

¹⁷ Carole FERRET, *Introduction en nomadisant*, “Cahiers d'anthropologie sociale”, 21, 2, 2020, p. 13.

¹⁸ Caroline HUMPHREY, David A. SNEATH, *The end of Nomadism? Society, State and the Environment in Inner Asia*, Duke University Press, Durham 1999, p. 305.

animali, la loro resistenza, la composizione percentuale nel gregge dei 5 animali tradizionali, la presenza di acqua e sorgenti, la qualità della neve, il riparo dai venti, i micro rilievi del terreno, la possibilità di incendi nelle steppe, etc.. Caratteristica è la flessibilità nell’adattamento all’ambiente nel quale i nomadi sono pienamente interconnessi, *inter-lassés*, intrecciati. La spiritualità non è assente da tutto questo processo.

Dobbiamo rimandare a grandi studiose come Roberte Hamayon e Caroline Humphrey e insieme a loro a una miriade di studiosi di tutto il mondo, per una visione completa della complessa struttura cosmologica che accompagna questi sistemi socio-tecnici, per la quale si è parlato di animismo e di *prospettivismo*,¹⁹ molto risonante anche con molteplici elementi di ontologia analogista. Si tratta di una spiritualità i cui elementi principali sono ancora oggi la pratica di venerazione degli spiriti che risiedono sia nel paesaggio (montagne soprattutto) sia negli innumerevoli *oboo*,²⁰ e che prevede la presenza dello shamanesimo. È una spiritualità composta²¹ con frammenti presi da shamanesimo e da buddismo, due sistemi che si sono combattuti e giustapposti a partire dal 1600, ma che convivono in un sincretismo religioso positivamente accettato in Mongolia, nel quale il concetto di equilibrio delle risorse e delle energie è fondamentale.

Ichinkhorloo parla di pastori come di “custodi”, di forte senso di *custodianship* delle risorse naturali spesso collegato al sistema di credenze spirituali e sociali: “if a *nutag* herder hunted more wild animals than he was allocated (blessed with) from these *nutag* master, there would be punishment or revenge (social discrimination)”.²² Il criterio principale di questa *custodianship* è quello di non danneggiare o degradare il naturale processo di crescita e di sostenibilità delle risorse: se il signore del *nutag* (luogo di cui si è originari, *native land*) concede le risorse, l’individuo appartenente a quel *nutag* può prelevarle, mostrando però responsabilità e protezione per il suo *nutag*.

¹⁹ Cfr. Morten A. PEDERSEN, *Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies*. “Journal of the Royal Anthropological Institute”, 7, 3, 2001, pp. 411-27.

²⁰ Gli *ovoo* [*oboo*], caratteristici monticcioli in pietra, luoghi di culto venerati in Mongolia, considerati rifugio degli spiriti del luogo, sono un marcatore territoriale, un luogo di sacrificio per le divinità locali, di riproduzione simbolica del clan e di rafforzamento delle strutture sociali patrilineari.

²¹ Danièle HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1999.

²² Byambabaatar ICHINKHORLOO, *Environment as Commodity and Shield: Reshaping Herders’ Collective Identity in Mongolia*, in A. Ahearn, T. Sternberg, A. Hahn (Eds.), *Pastoralist Livelihoods in Asian Drylands. Environment, Governance and Risk*, The White Horse Press, Winwick 2017, p. 63.

L'eccesso di predazione delle risorse è quindi severamente punito, come dimostrano le testimonianze raccolte da Nicola Imoli:

Battsengel mi raccontò che a Hanbogd abitava un vecchio che un tempo era stato un famoso lottatore. Una volta, invece che prendere l'acqua dal fiume e lavarsi più lontano come si dovrebbe fare, immerse le gambe e si lavò nell'*Urtyn gol* e da quel momento cammina appena. [...] Oltre al lottatore diventato zoppo per essersi lavato nel fiume sacro mi avevano raccontato anche di un cacciatore che nella sua vita aveva ucciso moltissime volpi per arricchirsi vendendone le pelli. Una notte una volpe rabbiosa entrò nella sua *ger* e lo morse alla gola, causandone la morte.²³

Questo esempio ci ricorda in maniera del tutto sovrapponibile l'inizio di *Par-delà nature et culture* di Philippe Descola,²⁴ che esordisce proprio con un cacciatore *Achuar* dell'Amazzonia punito per aver ucciso una quantità enorme e ingiustificata di scimmie solo perché aveva ottenuto un nuovo fucile dai bianchi.

Nella terra della Mongolia risiedono i *gazryn èzèd*, i “signori della terra”,²⁵ elementi invisibili del paesaggio e geni locali,²⁶ spiriti dotati di *agency*, che si posizionano negli *oboo*,²⁷ permeano i punti fondamentali del paesaggio; essi chiedono agli umani di scusarsi per la loro presenza, di essere venerati e di dialogare con loro; impongono una serie di rituali, divieti e comportamenti da osservare, per richiedere e ottenere risorse materiali e immateriali dalla terra. Lasciare tracce sul terreno della terra equivale a disegnarle in faccia, quindi per non irritare lo spirito della terra è importante cancellare subito i segni. Nei musei della Mongolia si possono vedere le scarpe tradizionali

²³ Nicola IMOLI, *Tra il feltro e i mattoni: un gioco. Etnografia dello spazio domestico e del mutamento sociale nel sum di Hanbogd, Mongolia meridionale*, Tesi di Laurea Magistrale, Università di Venezia, Venezia 2015, p. 112.

²⁴ Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005.

²⁵ Caroline HUMPHREY, Urgunge ONON, *Shamans and Elders. Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*, Oxford University Press, Oxford–New York 1996, pp. 76-118; Laetitia MERLI, *De l'ombre à la lumière, de l'individu à la nation. Ethnographie du renouveau chamanique en Mongolie postcommuniste*, SEMS, EPHE, Paris 2010, pp. 221-233.

²⁶ STEPANOFF, FERRET, LACAZE, THOREZ, *Nomadismes d'Asie centrale et septentrionale*, p. 106.

²⁷ Cfr. Benedikte V. LINDSKOG, *Ritual offerings to ovoos among nomadic Halh herders of west-central Mongolia*, “Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines”, 47, 2016, pp. 9-29; Aurore DUMONT, *Sacred Land Cairns and Shamanic Burial Sites on the Sino-Russo-Mongolian Borderlands*, “Asian Ethnicity”, 25, 1, 2023, pp. 1-20; ID., *Community, faith and politics. The ovoos of the Shinehen Buryats throughout the 20th century*, “Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines”, 52, 2021, pp. 1-28.

mongole con la punta rivolta verso l'alto perché non devono graffiare la terra, e durante il mio lavoro sul campo avevo visto il bucato steso sull'erba ad asciugare per non dover piantare pali e fili, così come i pali di sostegno della *ger* dei nostri ospiti non erano fissati nel terreno, ma solo appoggiati. L'antropologa Lia Zola in Siberia, nella regione dell'Amour, incontra una sepoltura di sciamano posta tra i rami degli alberi, una sepoltura in altitudine riservata agli sciamani. In altre ricerche antropologiche si descrive la sepoltura tradizionale mongola come sepoltura sopra il terreno, con il corpo solo appoggiato sulla terra,²⁸ come vedremo successivamente. Ancora Nicola Imoli, che ha svolto un'ampia etnografia nel *sum* di Hanbogd, Mongolia meridionale, riporta un esempio eloquente di come – attraverso la metafora analogica della terra come volto della divinità – ogni scavo della terra viene subito cancellato. Egli racconta che un suo interlocutore decide di tracciare sulla sabbia il percorso da seguire e poi cancella in fretta la mappa disegnata. Alcuni giorni dopo Battsengel (l'ospite mongolo con cui abita) cancella con la stessa celerità la mappa che aveva disegnato sulla sabbia del cortile di casa sua per illustrargli la deviazione del fiume Undai, perché nella terra risiedono i *gazryn ezen* (“signori della terra”) e lasciare tracce per terra equivale a disegnare loro in faccia; così, per non farli arrabbiare, è importante cancellare subito quanto disegnato.

Tutti questi micro-dettagli sono sia tecnici che simbolici, secondo l'insegnamento di Philippe Descola di non separare le due dimensioni, e ci parlano dell'interdizione a non scavare la terra, o, come lo stesso Descola lo ha definito, nei suoi seminari al Collège de France, *glisser sur terre*,²⁹ in perfetto accordo con la pratica del nomadismo.

*

Vorrei ora ribaltare le cose, mostrando che il sistema del nomadismo in realtà comprende invece benissimo anche l'agricoltura e altre forme di scavo e penetrazione della terra. Vediamo qualche documentazione.

²⁸ Solo il periodo sovietico obbligherà le sepolture con interrimento e con lapidi uguali per tutti. Oggi, nella fase post-sovietica, le sepolture riprendono ancora alcuni elementi simbolici della sepoltura che evita l'interrimento, ma non sono rari neanche gli episodi di sepolture con esposizione del corpo.

²⁹ Philippe DESCOLA, Seminario al Collège de France “*Les usages de la terre. Cosmopolitique(s) de la territorialité*”, 2016. <https://www.college-de-france.fr/agenda/cours/les-usages-de-la-terre-cosmopolitiques-de-la-territorialite/les-usages-de-la-terre-cosmopolitiques-de-la-territorialite-1-0>

David Sneath ci ricorda che emergono sempre più spesso evidenze archeologiche di uso agricolo della terra in Mongolia. Questo dato è molto importante, nel suo lavoro, per contrastare il modello di nomadismo come società economicamente limitata, basata sulla parentela e politicamente semplice, modello che è sempre più contestato, poiché invece il lavoro storico ha rivelato una grande complessità politica nel passato dell'Inner Asia, con evidenze archeologiche di agricoltura e di urbanizzazione.

L'archeologa Lisa Janz spiega che l'uso occasionale della coltivazione non è stato necessariamente respinto dai pastori nel nord-est asiatico. La prova della coltivazione su piccola scala come mezzo per integrare le diete dei pastori non è insolita nella documentazione archeologica. Anche l'agricoltura su larga scala è nota per essere stata impiegata periodicamente dagli Stati della regione. Ciò che distingue la resistenza ideologica all'agricoltura nel XX secolo dall'adozione periodica dell'agricoltura è la natura volontaria delle pratiche agricole in periodi precedenti. Scrive Liza Janz:

Despite the long historical and archaeological record of interaction between Mongol herders and Chinese agriculturalists, pastoralists in Mongolia and Inner Mongolia have resisted pressure to adopt subsistence economies dependant on the cultivation of plant foods. While some evidence suggests that many of these steppe regions are more ecologically suited to herding than farming, their northern frontiers have proven to be agriculturally viable. Therefore, the persistent resistance to sedentary agricultural modes of production should be traced to long-standing cultural values at odds with sedentism and agricultural toils. By considering several lines of evidence, including environmental limitations and the constraints of pastoralist land-use, Mongol resistance to the adoption of cultivation is seen as having been driven by the development of ideological systems incompatible with the adoption of agriculture.³⁰

Scrive Janz che alla resistenza all'agricoltura ha contribuito senza dubbio la rivalità di lunga data tra pastori e agricoltori nel nord-est asiatico. Ma anche i vincoli ambientali hanno limitato la portata della pratica agraria nel nord-est asiatico:

the 'reclamation' of pasture lands for cultivation has caused severe economic handicaps among pastoralists. Inevitably, the shallow topsoil on most of these steppe land pastures in Inner Mongolia is quickly eroded and depleted, leaving the land not only unsuitable for agriculture, but devoid of appropriate and adequate vegetation for pasture [...]. Despite the periodic employment of crop cultivation throughout the prehistory and history of the Northeast Asian steppes, inhabitants in this region have also repeatedly abandoned such

³⁰ Lisa JANZ, *Pastoralism and Ideological Resistance to Agriculture in Northeast Asia: from Prehistoric to Modern Times*, "Arizona Anthropologist", 18, 2007, p. 28.

methods. [...] As examples from the 20th century illustrate, pastoral life in Northeast Asia is both a means of economic security and a cultural concept of extreme importance to an extremely fierce and historically powerful minority people living on the edge of a vast agrarian empire.³¹

Nel classico libro di Humphrey e Sneath *The End of Nomadism?*, gli autori hanno identificato alcuni esempi interessanti di agricoltura sostenibile in Mongolia:

We note that agriculture, as it is now organised in many regions, presents a major threat to sustainable land-use. As the experience of Buryatia shows, the application of a Russian agro-industrial strategy using deep ploughing and chemical fertilisers appears to have created very serious damage to much of the thin steppe soils. Attempts to reverse this by irrigation, planting wind-breaks, etc., have not been widely successful. In general it is doubtful if an agricultural policy based upon intensive land-use and heavy agricultural machinery is sustainable in much of this region. By contrast, Erdenebaatar describes pre-revolutionary ('traditional') agricultural practices in Uvs (Mongolia) that represent an alternative, and historically more durable, approach to crop cultivation. Land was tilled in rotation, allowing much of the agricultural land to remain fallow. The fields were worked using animal-drawn ploughs, and manured with dung from the associated herds of livestock.

Another mode, specifically for intensive hay-production, was the 'traditional' Buryat *utug*, the use of riverine lands to make irrigated and manured fields producing lush fodder grasses. It may be possible in the future to develop small-scale cultivation along similar principles, with groups of households carrying out farming activities using smaller light-weight machinery, and reviving earlier techniques of irrigation. This could be carried out alongside the extensive grain-crop agriculture which is sustainable in certain parts of Buryatia, Tuva and north Mongolia, while unproductive and damaged ploughed areas are returned to pasture.³²

Se abbiamo pensato alla Mongolia solo come a un Paese di nomadi che non hanno agricoltura, dobbiamo ora considerare che invece l'agricoltura l'hanno sempre sperimentata, e che l'hanno usata secondo i loro dettami spirituali (sostenibilità e responsabilità) e quindi in forma rispettosa dell'ambiente nomade, non industrializzata né razionalizzata come quella che si cerca di imporgli oggi dall'esterno. Era un'agricoltura basata sulle loro conoscenze tecniche e sulle esperienze spirituali che informano questa esperienza di rapporto con la terra.

Il loro rapporto con la terra non è inesistente o di ignoranza come di nomadi che non sanno coltivare, ma è un rapporto di rispetto e di reciprocità con la terra e con

³¹ *Ivi*, pp. 47-48.

³² HUMPHREY, SNEATH, *The end of Nomadism?*, p. 47.

tutti i suoi non-umani, gli spiriti in particolare. La spiritualità accompagna queste scelte e conferma che l'utilizzazione non agricola è migliore di una utilizzazione agricola industrializzata.³³

*

Molti studiosi stanno dimostrando come oggi si proponga ancora una pressione dall'esterno verso un rapporto con la terra che non sia quello della nomadizzazione, fino a nuove spinte verso l'agricoltura industrializzata, imposta dall'alto ancora una volta, e indirizzata secondo un'ideologia naturalistica informata dall'Occidente. Sono noti molti esempi di imposizione dell'agricoltura convenzionale, quell'agricoltura espressione del naturalismo nelle tecniche e nei linguaggi che con essa si esprimono,³⁴ nelle spinte alla meccanizzazione, all'autonomizzazione, all'ibridazione dei semi, all'uso di irrigazione e di serre di plastica, ispirata ad efficienza capitalistica, espansione della coltivazione, modernizzazione, produttività, e ad elevare le capacità di sviluppo aziendale. Per esempio, recentemente, la FAO Mongolia ha avviato progetti in ambito agricolo, impiegando esperti e tecnici cinesi in Mongolia, dove hanno trasferito le loro conoscenze. La FAO afferma che in tre anni hanno introdotto 11 nuove tecnologie, 42 nuove varietà di foraggi e 80 attrezzature agricole, hanno organizzato 67 corsi di formazione e formato 4.700 persone. Il dispiegamento del linguaggio naturalistico di ispirazione occidentale è molto evidente, e notevole è il ricorso all'esportazione di tecnologia a suo sostegno. Per chi come me da vari anni frequenta sul campo in Mongolia i mondi dei pastori nomadi, ispirata all'antropologia della natura di Descola, un tale dispiegamento di tecnologia appare chiaramente un dispositivo di rettifica delle frontiere ontologiche, attraverso il passaggio tecnico ad un'agricoltura dispiegata con mezzi, linguaggi, tecniche e simboli del tutto attribuibili alla più profonda ontologia naturalistica che porta al dominio sulla risorsa-terra, senza alcuna considerazione della spiritualità.

Ma non è solo l'agricoltura meccanizzata, nei mondi nomadi, a rompere il sistema.

³³ In Buriazia, l'applicazione di una strategia agroindustriale russa che prevede l'aratura profonda, fertilizzanti chimici, macchinari agricoli pesanti, irrigazione, piantagione di frangivento, ecc., sembra aver causato danni molto gravi a gran parte del sottile terreno steppico (*ibid.*).

³⁴ FAO, *Improving agrifood systems in Mongolia: Working together for greater agricultural productivity*. Rome 2022. <https://doi.org/10.4060/cb9668en>

Anche il conservazionismo naturalistico, le *issues* dell'ambientalismo di ispirazione occidentale, e la *green governmentality* propongono di “usare meglio” la terra, paradossalmente proponendo di lavorarla (arandola e seminandola) per salvare la *nature sauvage*. Bumochir Dulam racconta che durante una sua ricerca tra i pastori Mongoli cinesi *Deed* della Qinghai Province, una minoranza etnica mongola in area a predominanza tibetana in Cina, chiese al suo interlocutore che cosa significasse una frase che aveva sentito pronunciare in una riunione: «Cosa significa che le greggi e i pastori stanno distruggendo la natura?» Il suo informatore ride e risponde:

Significa che i nostri animali mangiano erba e che noi cacciamo animali selvatici. Ma allora cosa dovrebbero mangiare in alternativa, gli animali? Il governo (cinese) ha detto che dobbiamo piantare prati/erba per sfamare il bestiame.³⁵

Dulam sostiene che gli studiosi, i *policymakers* e le NGO locali e internazionali hanno prodotto un nuovo concetto di pastoralismo in queste ultime due decadi del XXI secolo, in Mongolia e in Cina: «the environmentalist approach to pastoralism has constructed an image of a harmful ‘unsustainable pastoralism’ with negative effects on pasture and natural resources».³⁶

Sul campo, in Dornod, entro il Parco naturale della Dauria, Sabrina Tosi Cambini ed io abbiamo trovato la stessa situazione: l'intenzione del Parco di allontanare i nomadi. Lo stesso si può dire per la regione di Kovsgols, dove la caccia per i Duka/Tsaatan/Taiganà è stata vietata nella zona che ora è diventata Parco nazionale. Dunque, da est a ovest, ancora e ovunque, si ripete la contrapposizione ai nomadi, l'opposizione tra naturalismo e altre ontologie, che ha portato Dulam Bumochir a parlare di una visione negativa della pastorizia dopo la visione negativa del nomadismo: «I argue that the term ‘unsustainable pastoralism’ is the afterlife of the term ‘nomadism’».³⁷ Il pregiudizio continua. *Pastoralism* sta acquisendo la stessa negatività di *Nomadism*: la presunta arretratezza del nomadismo e la costruzione dell'insostenibilità (*Unsustainable Pastoralism*) si sta trasferendo sul pastoralismo, anche se questo parrebbe non valere per i politici dalla Mongolia, che si vantano delle loro origini nomadi e pastorali, perché la retorica nazionalista considera che lo stato nazionale della

³⁵ BUMOCHIR, *The Afterlife of Nomadism*, p. 18 (traduzione dell'autrice).

³⁶ *Ivi*, p. 21.

³⁷ *Ivi*, p. 22.

Mongolia potrebbe essere l'unico stato costituito da una singola nazione la cui storia è stata interamente "nomade" e pastorale fino al ventesimo secolo.³⁸

Il nomadismo è quindi oggi sotto i fuochi incrociati dello stato di accusa del suo stile di vita, della competizione per le risorse, della spinta alla loro mercificazione, della retorica di Stato e della contro-retorica dei naturalisti, della frammentazione della collettività sotto la spinta di soggettività sempre più neoliberiste e individualistiche, della frammentazione degli spazi (come per l'Amazzonia), di nuove forme di *enclosure* fisiche (attraverso strade, miniere, privatizzazione della terra) e di esclusione sociale, mentre gli indici della diseguaglianza sociale continuano ad alzarsi. Tutto questo, afferma Ichinkhorloo, non potrà che portare, se non gestito, a grossi ulteriori conflitti.³⁹

Dal 1993 la Mongolia comincia ad aderire a varie convenzioni internazionali e sviluppa 27 programmi nazionali di politica ambientale. Tutto ciò porta a un boom di progetti di conservazione della natura, e allo stesso tempo ad una reazione ad essi: «Government conservation efforts are producing an anti-mining, resource-based and environmentally 'defensive' collective identity in Mongolia».⁴⁰ Un diverso ambientalismo spirituale, indigeno, pastorale (ma anche nazionalistico) si sta sforzando di contrapporsi alla costruzione naturalistica dei parchi e delle riserve, allo sviluppo delle miniere, all'avanzare della privatizzazione delle terre. In questa resistenza una parte molto importante è giocata dalla spiritualità, che si presenta con un nuovo fortissimo *revival* del sistema di credenze spirituali e delle usanze tradizionali. Torniamo quindi ad essa.

*

Torniamo, in questo andirivieni, al tabù della rottura del terreno, dello scavare la terra, che ho voluto osservare. Riprendiamo a guardarlo da vicino ancora, nelle sue fratture e nella negoziazione continua a cui è sottoposto.

L'interdizione è ben documentata, le fonti sono molto frammentarie e a volte controverse, ma si può leggere lo spettacolare terzo capitolo del libro di Mette High dedicato agli *Angered Spirits* nelle miniere e dintorni, per farsi un'idea precisa del significato dell'interazione tra umani e non umani in Mongolia, spiriti compresi, e di come

³⁸ *Ivi.*

³⁹ ICHINKHORLOO, *Environment*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 43.

dalla continua contrattazione con gli invisibili esseri sorga la ‘cosmoeconomia’ caratterizzante le miniere. Qui, rabbia, vendetta o armonia tra umani e spiriti sono descritte con grande perizia.⁴¹

Io vorrei piuttosto riferirmi alle mie esperienze e sottolineare l’estensione dell’interdizione a scavare la terra, includendo anche altri ambiti oltre a quello terrestre, come la sepoltura e la gestione dei rifiuti.

In un’intervista, il mio interlocutore, D.A., mi ha spiegato che dopo la loro morte, i suoi nonni, nelle campagne della Mongolia nord-occidentale, non sono stati sepolti, ma, secondo un rituale tradizionale, sono stati trasportati su un carro trainato da cavalli fino alla cima di una collina, nella direzione indicata dallo sciamano come più appropriata, nel giorno più opportuno. I sobbalzi e l’inclinazione del carro durante la salita fino a un certo punto hanno causato la caduta del corpo, che è rimasto esposto in quel luogo che nessuno dei parenti conosceva o avrebbe dovuto conoscere. Persino il conducente del cavallo è stato obbligato a non voltarsi indietro e ha dovuto proseguire il suo viaggio, compiendo un lungo giro per tornare all’accampamento. Preghiere o pensieri per il defunto potevano essere offerti dai genitori nella direzione in cui il carro si era allontanato, ma il luogo preciso in cui il corpo del defunto veniva deposto nella terra non era noto ai genitori. In questo modo i nonni di D.A. venivano restituiti all’ambiente circostante e ai suoi animali, senza che la terra venisse scalfita. La morte di un essere umano non è seguita dalla sepoltura sottoterra, ma sulla terra. Si tratta di deporre il corpo nella steppa, dopo aver chiesto il permesso agli spiriti-maestri del luogo. Non si tratta di seppellire, ma di disperdersi, consumarsi e digerirsi nella terra, di essere divorati dagli animali, di scomparire, di essere assorbiti, di essere dispersi dagli elementi naturali (terra, vento, pioggia). Un approccio *laissez faire* alla natura, affidandosi ad essa mentre si nutre dei corpi umani.⁴²

⁴¹ Mette M. HIGH, *Fear and Fortune. Spirit Worlds and Emerging Economies in the Mongolian Gold Rush*, Cornell University Press, Ithaca 2017. Cfr. anche Craig R. JANES, Oyuntsetseg CHULUUNDORJ, *Making Disasters. Climate Change, Neoliberal Governance, and Livelihood Insecurity on the Mongolian Steppe*, SAR School for Advances Research Press, Santa Fe 2015; Antoine MAIRE, *La Mongolie en quete d’indépendance : une utilisation stratégique du développement minier*, L’Harmattan, Paris 2013.

⁴² Sui rifiuti si veda Anna DUPUY, « *Il est interdit de nomadiser sans avoir nettoyé le campement de ses déchets* ». *Comment effacer ses traces d’occupation des lieux dans la steppe mongole ?*, “Cahiers d’anthropologie sociale”, 21, 2, 2020, p. 68.

Oggigiorno, la sepoltura in Mongolia avviene tramite sepolture, una pratica imposta fin dal periodo sovietico, ma il sistema della “deposizione” senza sepoltura è talvolta ancora praticato e ha sicuramente lasciato tracce nella cultura mongola.⁴³ Sandrine Ruhlmann si chiede se i colori e i materiali utilizzati nelle sepolture contemporanee non derivino proprio antichi metodi di deposizione. Ruhlmann, ricordando le parole di Badamhatan che scriveva che «al momento della deposizione del corpo nella steppa, la pelle posta a terra veniva ricoperta di seta verde», si chiede se «il tessuto verde della bara potrebbe essere una replica di questa seta verde?»⁴⁴

Con la comparsa dei cimiteri e delle sepolture sottoterra, si è manifestata anche la necessità di rimuovere i rifiuti dalle campagne. In passato, come i corpi dei defunti, i rifiuti venivano affidati alla terra e lasciati o depositati su di essa; poi, con intenzioni igieniche ed ecologiche, sono diventati qualcosa di inquietante, con cui persino gli spiriti della terra potevano arrabbiarsi.⁴⁵ Sembrava ridicolo, spiega Dupuy nella sua ricerca sui rifiuti, che gli spiriti potessero arrabbiarsi con i rifiuti nelle steppe, ma ora le prospettive sono cambiate e i rifiuti, come i corpi dei morti, devono scomparire. I nomadi della steppa spesso non hanno ancora accesso alla raccolta differenziata dei rifiuti, e quindi vengono nuovamente accusati di irritare gli spiriti della terra arrogandosi di “sporcarla” con la spazzatura.

Il divieto di “non scavare la terra” subisce quindi molte vicissitudini: si attenua, si rompe, ma può anche espandersi, coprendo nuovi campi d’azione umana. Gli spiriti sono veramente “agganciati” dagli umani e sono influenzati dalle vicissitudini umane, a cui si adattano, soccombono, si ribellano, rimproverano. La circolarità tra spiriti e umani, il superamento del dualismo spirito/materia,⁴⁶ è molto evidente in Mongolia quando osserviamo da vicino le vicissitudini di questo divieto.

⁴³ Cfr. DUMONT, *Sacred Land*; Caroline HUMPHREY, *Rituals of death as a context for understanding personal property in socialist Mongolia*, “Journal of the Royal Anthropological Institute”, 8, 1, 2002, pp. 65-87.

⁴⁴ Sandrine RUHLMANN, « *L’enterrement chez les Mongols contemporains : le cercueil, la tombe et la yourte miniature du mort* », “Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines”, 40, 2009, p. 20, nota 15 (traduzione dell’autrice). Sul trattamento della morte, cfr. anche Gregory DÉLAPLACE, *L’invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*. Nord-Asie 1, SEMS, EPHE, Paris 2009.

⁴⁵ DUPUY, « *Il est interdit...* »

⁴⁶ BREDA, *Par-delà matière et esprit*.

Quindi, quando la terra viene scavata, cosa succede? La risposta sembra chiara: gli spiriti si arrabbiano! Tsetsentsolmon Baatarnaran e Maria-Katarina Lang spiegano che, secondo la loro ricerca, quando si scava sottoterra, gli spiriti si arrabbiano:

A causa della tradizionale credenza nella madre terra e negli spiriti locali, scavare nel terreno è riluttante perché rompe le viscere della terra. A seconda dello scopo e dell'entità dello scavo, che si tratti di costruzione, scavo archeologico o estrazione mineraria, vengono organizzati diversi rituali, da un semplice mantra (da parte di un laico) a un'intera sessione di monaci nel monastero. [...] Per l'estrazione mineraria, i rituali devono essere organizzati per persuadere, chiedere, calmare e offrire agli spiriti locali. Gli spiriti potrebbero diventare "furiosi" o persino "ubriachi" di fronte alle azioni umane.⁴⁷

Agnès Birtalan dimostra nel suo articolo significativamente intitolato *Do Not Disturb My Ponds and Lakes, Do Not Injure My Swans* quanto il discorso degli sciamani sia chiaro, indicando agli umani i limiti e i divieti nei confronti della natura: non inquinare, non impoverire le risorse, non essere malevoli nei confronti della natura, non umiliare gli animali selvatici, altrimenti, ci saranno conseguenze terribili.⁴⁸

Ed ecco dunque che gli interlocutori principali degli spiriti, i rappresentanti delle conoscenze spirituali locali, gli sciamani della Mongolia (e i lama buddisti) oggi svolgono una funzione politica di resistenza alla devastazione della terra. Scrive Tsetsebbatar Chulunbaatar nella sua ricerca sullo shamanesimo urbano nella capitale:

Il 10 febbraio del 2015 ha avuto luogo una manifestazione, che ha coinvolto oltre 100 sciamani, presso la piazza centrale della città di Ulaanbaatar, di fronte al Palazzo del Governo. Uno di loro era proprio il mio amico Berkh: essi hanno espresso la loro opposizione alla esplorazione mineraria Gatsuurt e allo sfruttamento nella montagna *Noyon*. Gli sciamani hanno detto che si collegheranno con il cielo e i loro antenati, per proteggere la montagna.⁴⁹

⁴⁷ Tsetsentsolmon BAATARNARAN, Maria-Katharina LANG, *Are the spirits getting furious? Reactions and actions toward digging the ground*, in *IISNC-UNESCO Congress "Nomadic Ethics and Intercultural Dialogue" – Book of Abstracts*, Ulanbataar, 22-23 June 2023, p. 38 (traduzione dell'autrice). https://ims.num.edu.mn/wp-content/uploads/2023/06/CONFERENCE-PROGRAM230613-3_compressed.pdf

⁴⁸ Agnès BIRTALAN, *"Do Not Disturb My Ponds and Lakes, Do Not Injure My Swans."* *A Human Ecological Approach to Mongolian Shamanic Texts*, in B. Kellner-Heinkele, E.V. Boykova, B. Heuer (Eds.), *Man and Nature in Altaic World*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 2012, pp. 24-36.

⁴⁹ Tsetsebaatar A. CHULUNBAATAR, *Lo sciamanesimo Khalkh e il senso della sua rinascita nella Mongolia contemporanea*. Tesi di Laurea Magistrale in Studi Geografici e Antropologici, Università

Berkh, lo sciamano urbano informatore di Tsetsebatar dice ancora:

Non riesco a vivere senza preoccuparmi: gli sciamani hanno grandi responsabilità, soprattutto in difesa della natura. Principalmente nella montagna Noyon, ove sono presenti le tombe dei nostri predecessori mongoli, spiriti di antenati, di paesaggio e di acqua. Dobbiamo proteggere la natura, è più importante anche dei nostri discendenti.⁵⁰

Come conseguenza di tutti questi casi gli sciamani conducono le proteste anti-minerarie, e la rinascita della pratica sciamanica precedentemente soppressa è diventata parte integrante della vita quotidiana dopo il crollo del socialismo.

Si tratta quindi di rituali nuovi, ecologici o ecologizzati, che cercano di riconnettere gli umani con la natura, di partecipare alla costruzione di un sé *mesologico*, ritrovato, o semplicemente spirituale.

Si può dire quindi che le comunità di pastori legano il loro sistema sociotecnico a un sistema di spiritualità, che comprende divieti, possibilità, regole, dialogo con gli spiriti, mediazioni, contrattazioni, manipolazioni.

Gli sciamani diventano difensori di uno stile di vita nomade, davanti al Parlamento, e anche ambientalisti pastori indigeni, come ci mostra la storia dell'ambientalista Munkhbayar, descritta da Rebecca Empson.⁵¹

*

Ho cercato di mostrare come il nomade plasma il suo mondo e il ruolo ineludibile della spiritualità in questa cosmovisione, come si evolve il rapporto tra spiritualità e sistema socio-tecnico del nomadismo e come cambia parallelamente all'evoluzione del nomadismo, fino ai giorni nostri.

Nonostante queste esperienze e la tenacia della retorica con cui viene espresso e ripetuto, il tabù contro lo scavo viene spesso trasgredito: il divieto avrebbe dovuto

degli Studi di Firenze, Firenze 2016, p. 105. Cfr. anche Gregory DELAPLACE, Caroline HUMPHREY, *Qu'y a-t-il de nouveau dans le «néo-chamanisme» ? Assemblages et identités flottantes à Ulaanbaatar*, in K. Buffetrille, J.-L. Lambert, N. Luca, A. de Sales (Eds.), *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire : Hommage à l'oeuvre de Roberte Hamayon*, SEMS, Paris 2013, pp. 87-108; Gregory DELAPLACE, Laurent LEGRAIN, *Being skillful. Wisely navigating an intensely heterogeneous cosmos in Mongolia / Être habile. Circuler avec sagesse dans un cosmos intensément hétérogène en Mongolie*, "Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines", 52, 2021, pp. 1-20.

⁵⁰ *Ivi*, p. 109.

⁵¹ Rebecca M. EMPSON, *Harnessing Fortune: Personhood, Memory and Place in Mongolia*, Oxford University Press, Oxford 2011

impedire l'attività mineraria, che tuttavia si sta intensificando in Mongolia. Prima di allora, avrebbe dovuto impedire la fondazione di città o lo scavo di tombe. Avrebbe dovuto impedire la creazione di solchi e quindi qualsiasi forma di agricoltura che richieda l'aratura, eppure questa viene effettivamente praticata.

Il tabù contro lo scavo viene quindi negoziato a seconda del luogo e delle circostanze, e a seconda delle diverse culture della Mongolia: cambia a seconda degli eventi politici ed economici, sia esterni che interni. Figure politiche, religiose, popolari o carismatiche, che rappresentino o meno le istituzioni, intervengono e gestiscono questo divieto.

Forze esogene e faglie ontologiche interne portano certamente alla sua trasgressione a livello di nucleo familiare così come a livello di regione.⁵²

Sarà necessario un approfondimento etnografico che ci mostri come questa interdizione specificamente legata alla terra venga gestita localmente, individualmente o collettivamente in luoghi specifici. Abbiamo notizia infatti anche di preghiere dei Lama per i proprietari di miniera, nel tentativo di conciliare il conflitto. La negoziazione di questo tabù potrebbe mostrarci allora l'emergere di una concezione del nomadismo più evoluta, come per esempio ha fatto Délaplace con il suo esempio di nomadismo *hot* (*hot* significa città in mongolo), che prevede partecipazione al nomadismo anche quando non c'è movimento e si è fermi in città:

The term *hot*, in common parlance, means a city. And indeed, it is obvious that cities have for long, and might always have, been a modality of dwelling in one's *nutag*. When living in cities, Mongolian people follow different rules of dwelling and a different charter of relationship with land masters and other invisible things. One could oppose these two modes of dwelling as nomadic and sedentary, provided one admits that the sedentary mode has always been an option of the nomadic one. It has the disadvantage of suggesting that one is mobile and the other is fixed, which is decidedly not true, first because by always dwelling in the whole of their *nutag*, herder-hunters tend to paradoxically deny movement, and second because the particular way Mongol people dwell in cities, at least in the contemporary period, is not devoid of a particular kind of movement. Therefore, I would rather call both of the ways of dwelling nomadic, distinguishing the second as the *hot* modality of nomadism.⁵³

⁵² DÉLAPLACE, *A Concern for the Invisible*.

⁵³ *Ivi*, pp. 146-7.

In questo testo abbiamo potuto intravedere alcuni esempi dispersi nei quali la spiritualità, espressa in particolare nell'interdizione, si relaziona con l'uso delle risorse e della terra.

Questa relazione ci mostra che se il nomadismo è un modello socio-tecnico, come Sneath ci dice, ancora più esso è un modello complesso co-evoluto socio-ecologico, qualcosa che s'apparenta al concetto di *biosocial becoming* di Ingold and Palsson, ovvero multispecie, dove tra le specie bisogna inserire anche gli esseri degli spiriti. La interpretazione ingoldiana del nomadismo mi sembra ben espressa da un dettaglio dalla ricerca sul campo riportato dalla mia collega antropologa Sabrina Tosi Cambini, che descrive il pastore Battur che guarda il cielo come figura centrale della sua etnografia e come perfetto rappresentante di un habitus olistico caratterizzato come detto all'inizio da flessibilità, relazione piena, interdipendenza:

Battur does not contemplate something (the sky, the sunset, etc.): he is a fundamental part of it, and vice versa, and in that state, he deeply *feels* his interdependence: he lives it intensely, makes it emerge and “touches” it.⁵⁴

Tosi Cambini descrive quindi un sistema di visione dei legami, dell'*entanglement*, dell'interdipendenza, dell'olismo, tipici di una visione animistico-analogistica quale è quella tradizionale dei pastori nomadi mongoli. Approfondisce quindi Sabrina Tosi Cambini che

con i “nomadi”, quindi, sperimentiamo un mondo che è leggero nella materia, fatto di eventi e “entità” relazionali, e apprendimenti esperienziali come la presenza incarnata [...]. Sentire l'ambiente, così come i “nomadi” sono in grado di percepirlo, include sia una relazione che coinvolge tutti i sensi sia una molteplicità di relazioni emotive che ci relazionano con altri esseri (umani e non umani). [...] la loro capacità di mobilità riguarda non solo quella fisica ma anche quella immaginata, e sembra permanere come attitudine verso la notevole flessibilità intesa come capacità di muoversi rispetto ai cambiamenti. La mobilità dei “nomadi” prevede decisioni strategiche ma non – si potrebbe dire – “programmazioni” né tantomeno una sorta di “traiettoria” – come la definirebbe Appadurai – [...]. C'è in questo un valore “politico” proprio nel nomadismo, se riusciremo a comprenderlo nei suoi giusti termini.⁵⁵

⁵⁴ Sabrina TOSI CAMBINI, *Moving from East Europe to Mongolia: Lessons from “Nomads” Relational Perspective of the World in a Time of Change*, in D. Rossi, D. Antonucci, M. Clemente, D. Torri (Eds.), *Traditions, Translations and Transitions in the Cultural History of Tibet, the Himalayas and Mongolia*, “Serie Orientale Roma” (Nuova Serie), ISMEO, Roma 2024.

⁵⁵ *Ivi* (traduzione dell'autrice).

Sebbene non si possa dire che la spiritualità odierna in Mongolia riproponga lo stesso identico sistema della spiritualità precedente i 70 anni di sistema sovietico, che non possono non aver apportato profonde modificazioni a tutti i livelli, possiamo vedere che per i nomadi gli umani “fanno camminare gli spiriti” nella loro stessa storia.⁵⁶ Li prendono dentro al loro mondo e li trasformano. Allo stesso tempo, gli spiriti sono sensibili alle vicende politiche ed ecologiche degli umani, reagiscono ad esse, allontanandosi, ribellandosi, ritornando, come fanno gli spiriti degli sciamani urbani nel distretto *ger* che attornia la capitale. La spiritualità mongola è sempre stata e ancora è cosmopolitica, una *multispecies relationship*, fatta di *agency* di umani e non umani riuniti in ‘*companion species*’, pienamente politici, storici, incarnati, che si influenzano e si trasformano a vicenda.

Riferimenti bibliografici

Christopher P. ATWOOD, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, Facts on File Ed., New York 2004.

Tsetsentsolmon BAATARNARAN, Maria-Katharina LANG, *Are the spirits getting furious? Reactions and actions toward digging the ground*, in *IISNC-UNESCO Congress “Nomadic Ethics and Intercultural Dialogue” – Book of Abstracts*, Ulanbataar, 22-23 June 2023, p. 38. https://ims.num.edu.mn/wp-content/uploads/2023/06/CONFERENCE-PROGRAM230613-3_compressed.pdf

Charles R. BAWDEN, *The Modern History of Mongolia*, Routledge, London & New York 2005.

Michal BIRAN, Hodong KIM, *The Cambridge History of the Mongol Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2023.

Agnès BIRTALAN, “*Do Not Disturb My Ponds and Lakes, Do Not Injure My Swans.*” *A Human Ecological Approach to Mongolian Shamanic Texts*, in B. Kellner-

⁵⁶ BRED A, *Par-delà matière et esprit*.

Heinkele, E.V. Boykova, B. Heuer (Eds.), *Man and Nature in Altaic World*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 2012, pp. 24-36.

Nadia Breda, *Par-delà matière et esprit. Parcours cosmologiques et scientifiques dans la théorie et les pratiques de l'anthroposophie*, in J. Foyer, A. Choné, V. Boisvert (Eds.), *Les esprits scientifiques. Savoirs et croyances dans les agricultures alternatives*, UGA Editions, Université Grenoble Alpes, Grenoble 2022, pp. 73-98.

Nadia Breda, *Wetlands in Mongolia. An emerging theme for an anthropological approach*, in D. Rossi, D. Antonucci, M. Clemente, D. Torri (Eds.), *Traditions, Translations and Transitions in the Cultural History of Tibet, the Himalayas and Mongolia*, ISMEO, "Serie Orientale Roma" (New Series), Roma 2024, pp. 63-85.

Nadia Breda, Sabrina Tosi Cambini, *A Site and Its Narratives: the Mongol Daguur under the Lens of the "Fortress Conservation"*, Nomadic People, IISNC, Ulaanbaatar 2024.

Dulam Bumochir, *The Afterlife of Nomadism: Pastoralism, Environmentalism, Civilization and Identity in Mongolia and China*, in A. Ahearn, T. Sternberg, A. Hahn (Eds.), *Pastoralist Livelihoods in Asian Drylands. Environment, Governance and Risk*, The White Horse Press, Winwick 2017, pp. 17-40.

Tsetsebaatar A. Chuluunbaatar, *Lo sciamanesimo Khalkh e il senso della sua rinascita nella Mongolia contemporanea*. Tesi di Laurea Magistrale in Studi Geografici e Antropologici, Università degli Studi di Firenze, Firenze 2016.

Gregory Delaplace, *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*. Nord-Asie 1, SEMS, EPHE, Paris 2009.

Gregory Delaplace, *A Concern for the Invisible: Dwelling with Sensitive Horses and Vanishing Graves in Mongolia*, "Journal of Ethnology and Folkloristics", 17, 1, 2023, pp. 133–155.

Gregory Delaplace, Caroline Humphrey, *Qu'y a-t-il de nouveau dans le «néo-chamanisme»? Assemblages et identités flottantes à Ulaanbaatar*, in K. Buffetrille, J.-L. Lambert, N. Luca, A. de Sales (Eds.), *D'une anthropologie du chamanisme vers une*

anthropologie du croire : Hommage à l'oeuvre de Roberte Hamayon, SEMS, Paris 2013, pp. 87-108.

Gregory DÉLAPLACE, Laurent LEGRAIN, *Being skillful. Wisely navigating an intensely heterogeneous cosmos in Mongolia / Être habile. Circuler avec sagesse dans un cosmos intensément hétérogène en Mongolie*, “Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines”, 52, 2021, pp. 1-20.

Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Orthotes, Napoli 2017 [1980].

Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005.

Philippe DESCOLA, *Seminario al Collège de France “Les usages de la terre. Cosmopolitique(s) de la territorialité”*, 2016. <https://www.college-de-france.fr/agenda/cours/les-usages-de-la-terre-cosmopolitiques-de-la-territorialite/les-usages-de-la-terre-cosmopolitiques-de-la-territorialite-1-0>

Aurore DUMONT, *Community, faith and politics. The ovoos of the Shinehen Buryats throughout the 20th century*, “Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines”, 52, 2021, pp. 1-28.

Aurore DUMONT, *Sacred Land Cairns and Shamanic Burial Sites on the Sino-Russian Mongolian Borderlands*, “Asian Ethnicity”, 25, 1, 2023, pp. 1-20.

Anna DUPUY, « *Il est interdit de nomadiser sans avoir nettoyé le campement de ses déchets* ». *Comment effacer ses traces d'occupation des lieux dans la steppe mongole ?*, “Cahiers d'anthropologie sociale”, 21, 2, 2020, pp. 63-77.

Rebecca M. EMPSON, *Harnessing Fortune: Personhood, Memory and Place in Mongolia*, Oxford University Press, Oxford 2011.

Elizabeth ENDICOTT, *A History of Land Use in Mongolia. From the Thirteenth century to the present*, Palgrave Macmillan, New York 2012.

FAO, *Improving agrifood systems in Mongolia: Working together for greater agricultural productivity*. Rome 2022. <https://doi.org/10.4060/cb9668en>

- Carole FERRET, *Introduction en nomadisant*, “Cahiers d’anthropologie sociale”, 21, 2, 2020, pp. 9-22.
- Danièle HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1999.
- Mette M. HIGH, *Fear and Fortune. Spirit Worlds and Emerging Economies in the Mongolian Gold Rush*, Cornell University Press, Ithaca 2017.
- Raffael HIMMELSBACH, *Collaborative pasture management: a solution for grassland degradation in Mongolia?*, in J. Dierkes (Ed.), *Change in democratic Mongolia: social relations, health, mobile pastoralism, and mining*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 165-193.
- Caroline HUMPHREY, *Rituals of death as a context for understanding personal property in socialist Mongolia*, “Journal of the Royal Anthropological Institute”, 8, 1, 2002, pp. 65-87.
- Caroline HUMPHREY, Urgunge ONON, *Shamans and Elders. Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*, Oxford University Press, Oxford-New York 1996.
- Caroline HUMPHREY, Marina MONGUSH, B. TELENGID, *Attitudes to nature in Mongolia and Tuva: a preliminary report*, “Nomadic Peoples”, 1993, 33, pp. 51-61.
- Caroline HUMPHREY, David A. SNEATH, *The end of Nomadism? Society, State and the Environment in Inner Asia*, Duke University Press, Durham 1999.
- Byambabaatar ICHINKHORLOO, *Environment as Commodity and Shield: Reshaping Herders’ Collective Identity in Mongolia*, in A. Ahearn, T. Sternberg, A. Hahn (Eds.), *Pastoralist Livelihoods in Asian Drylands. Environment, Governance and Risk*, The White Horse Press, Winwick 2017, pp. 41-70.
- Nicola IMOLI, *Tra il feltro e i mattoni: un gioco. Etnografia dello spazio domestico e del mutamento sociale nel sum di Hanbogd, Mongolia meridionale*, Tesi di Laurea Magistrale, Università di Venezia, Venezia 2015.

- Craig R. JANES, Oyuntsetseg CHULUUNDORJ, *Making Disasters. Climate Change, Neoliberal Governance, and Livelihood Insecurity on the Mongolian Steppe*, SAR School for Advances Research Press, Santa Fe 2015.
- Lisa JANZ, *Pastoralism and Ideological Resistance to Agriculture in Northeast Asia: from Prehistoric to Modern Times*, “Arizona Anthropologist”, 18, 2007, pp. 28-52.
- Owen LATTIMORE, *Nomads and Commissars: Mongolia Revisited*, Oxford University Press, New York 1962.
- Benedikte V. LINDSKOG, *Ritual offerings to ovoos among nomadic Halh herders of west-central Mongolia*, “Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines”, 47, 2016, pp 9-29.
- Antoine MAIRE, *La Mongolie en quête d’indépendance : une utilisation stratégique du développement minier*, L’Harmattan, Paris 2013.
- Charlotte MARCHINA, *Nomad’s land: Éleveurs, animaux et paysage chez les peuples mongols*, Zones Sensibles, Paris 2019.
- Laetitia MERLI, *De l’ombre à la lumière, de l’individu à la nation. Ethnographie du renouveau chamanique en Mongolie postcommuniste*, SEMS, EPHE, Paris 2010.
- Orhon MYADAR, *Imaginary Nomads: Deconstructing the Representation of Mongolia as a Land of Nomads*, “Inner Asia”, 13, 2, 2011, pp. 335-362.
- Morten A. PEDERSEN, *Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies*. “Journal of the Royal Anthropological Institute”, 7, 3, 2001, pp. 411-27.
- Sandrine RUHLMANN, « *L’enterrement chez les Mongols contemporains : le cercueil, la tombe et la yourte miniature du mort* », “Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines”, 40, 2009, pp. 1-23.
- David A. SNEATH, *Land Use, the Environment and Development in Post-socialist Mongolia*, “Oxford Development Studies”, 31, 4, 2003, pp. 441-459.
- David A. SNEATH, *Mongolia Remade. Post-socialist National Culture, Political Economy, and Cosmopolitics*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2018.

David A. SNEATH, Christopher KAPLONSKI (Eds), *The History of Mongolia*, Brill, Leiden 2010.

Charles STEPANOFF, Carole FERRET, Gaëlle LACAZE, Julien THOREZ (Eds.), *Nomadismes d'Asie centrale et septentrionale*, Arman Colin, Paris 2013.

Sabrina TOSI CAMBINI, *Moving from East Europe to Mongolia: Lessons from “Nomads” Relational Perspective of the World in a Time of Change*, in D. Rossi, D. Antonucci, M. Clemente, D. Torri (Eds.), *Traditions, Translations and Transitions in the Cultural History of Tibet, the Himalayas and Mongolia*, “Serie Orientale Roma” (Nuova Serie), ISMEO, Roma 2024, pp. 315-332.

Caroline UPTON, *Living off the Land: Nature and Nomadism in Mongolia / Vivre de la terre : nature et nomadisme en Mongolie*, “Geoforum”, 41, 2010, pp. 865-874.

Sezione quarta

Intersezioni

NICHILISMO E POESIA NELLA FILOSOFIA DI LEOPARDI

Beniamino RAVERA

(Università di Pechino)

Abstract: In this article I outline some fundamental passages in the reading of the works of Leopardi proposed by E. Severino, according to whom the two aspects of the former's production, *viz.* the poetic and the philosophical, are intrinsically and systematically linked to a radical, hitherto unseen, form of ontological nihilism. I first examine some instances of it as they emerge from passages such as the *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*, setting then off for an outlook on the genesis and justification of this speculative position as stated, for instance, in *P* 1339-1342. I subsequently refer to the problem of the presence and the meaning of God in Leopardi's thought, deeming it a fruitful node to grasp the essence of the whole system. On this foundations I then present a sketch of the role which poetry, conceived as the most peculiar work of the "genius", plays in the frame of nihilism: far from being simply an innocent evasion from the truths of philosophical speculation or a mere restating of said cognition in the spoils of the beautiful, the work of poetry constitutes an essential moment of the system of "miserable but true philosophy". In this vest, poetry is the only possible form of self-conscious actuality open for the philosopher and the most vigorous expression of human compassion animating the deserted landscape of a world deprived of its epistemic relief as well as of every remnant of its substantiality.

Keywords: Leopardi, Severino, Nihilism, God, Poetry.

«Καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι / μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς».

«E gli uomini vollero / piuttosto le tenebre che la luce».

(GV, III, 19)

Con questa citazione di Giovanni Evangelista il conte Giacomo Leopardi introduceva la pagina conclusiva della propria produzione poetica: l'epigrafe, che inizia l'ascoltatore al canto de *La ginestra, o il fiore del deserto*, è solitamente interpretata in chiave

morale, come un afflato di rammarico nei confronti della pochezza dei contemporanei che «volti addietro i passi,/ del ritornar [si] vant[ano],/ e procedere il chiam[ano]». ¹ A una lettura più attenta del testo poetico e della complessa produzione leopardiana, come è stata quella portata avanti per alcuni decenni da Emanuele Severino, ² è tuttavia possibile intravedere, per la scelta di questo versetto e non solo, una chiave di lettura differente, più filosoficamente pregnante, più profondamente connessa con le questioni centrali del pensiero occidentale. Lungi dal pretendere di esaurire la questione della corretta esegesi del pensiero del conte, o anche solo di esprimere un giudizio sulla medesima, o, ancora, di esporre adeguatamente la posizione severiniana sull'argomento, l'ambizione di questo intervento è di suggerire un percorso all'interno del pensiero leopardiano, tentando di metterne in luce la radicalità filosofica e interrogandosi sul significato della costante intersezione di quest'ultima con il canto poetico.

Tornando dunque al passo del Vangelo secondo Giovanni, nel momento in cui ci si discosta dalla lettura antropologica del versetto – e al contempo si mantiene l'evidente incongruenza di una sua interpretazione letterale o soteriologica: «quante volte/ favoleggiar ti piacque, [...] per tua cagion, dell'universe cose/ scender gli autori» (*La ginestra, o il fiore del deserto*, vv. 189-193, corsivo mio) –, si apre la possibilità di guardare con occhio diverso alla luce (τὸ φῶς) che ne è il centro. La luminosità è uno degli elementi centrali della *Ginestra*: essa è innanzitutto il tetro bagliore della lava del Vesuvio («il baglior della funerea lava» v.286, ma anche «sinistra face» v. 284, «rosseggia e i lochi intorno tinge» v. 288), il suo riflesso nelle acque del Tirreno («riluce/ di Capri la marina» v. 226), e, ancora, l'eco che a esso fa, nella quarta stanza della canzone (vv. 158-201), lo scintillare del «purissimo azzurro» (v. 162) del cielo stellato. Al netto delle differenti sfumature emotive che possono evocare nell'animo a una prima lettura, tutte queste sorgenti luminose, tanto la «funerea lava» quanto il «brillare [del] mondo» (v. 166), non sono che manifestazioni allegoriche, poetiche, di un'unica luce, di natura simile a quella che nel mito della caverna di Platone illumina il mondo in superficie: il

¹ *La ginestra, o il fiore del deserto* (vv. 56-58).

² Di seguito i lavori scientifici di riferimento: Emanuele SEVERINO, *Il nulla e la poesia. Alla fine della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990 e ID., *Cosa arcana e stupenda. L'occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1997. Questi scritti sono di seguito citati secondo la paragrafatura delle edizioni originali, contrassegnata da due numerali romani, indicanti rispettivamente sezione e capitolo, e all'occorrenza da un numero arabo, indicante il paragrafo. Per un'esposizione più concisa e "popolare" si veda anche: Emanuele SEVERINO, *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Rizzoli, Milano 2015.

chiarore della verità. Il cuore della speculazione filosofica leopardiana sta nell'aver mutato radicalmente il contenuto di tale verità, facendone una «sinistra face» che atra si aggira per le deserte rovine della vita umana, una funerea fiaccola di nichilismo che risplende nella «profonda notte» (*Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie, coro di morti*, v. 8) del nulla.

Il bagliore di questo pensiero emerge soltanto sporadicamente nella produzione poetica del conte (di cui fanno parte tanto la poesia *strictu sensu* dei *Canti* e dei *Paralipomeni* quanto la prosa delle *Operette morali*)³ e nei rari passaggi in cui questo avviene si mostra sotto le spoglie, appunto, di afflato poetico, finanche di sentimentalismo.⁴ Il luogo privilegiato del suo sviluppo e della sua esposizione è invece la prosa filosofica dello *Zibaldone*, o, secondo la denominazione del Carducci, dei *Pensieri di vana filosofia e di bella letteratura* (di seguito semplicemente *Pensieri*, o *P*).⁵ È nei *Pensieri*, infatti, che la meditazione leopardiana prende corpo e si espande fino a costituire quello che il conte definisce a più riprese «il mio sistema» (si veda ad esempio *P* 416), a partire da intuizioni a dir poco precoci, come nel caso di *P* 85, antecedente al 1820: «io era spaventato di trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo. Io mi sentiva come soffocare considerando e sentendo che tutto è nulla, solido nulla».

Come si tenterà di mostrare in seguito, individuare un marcato dualismo tra le due anime del “pensiero poetante” leopardiano sarebbe tuttavia decisamente fuori luogo: la ricchezza speculativa dei *Pensieri* esonda al di fuori dei propri confini, permea la lirica dei *Canti*, delle *Operette*, ne costituisce la linfa vitale, il fertile sottosuolo da cui essi attingono il proprio significato. È pertanto possibile attingere alle radici nichiliste della produzione leopardiana anche a partire dalle sue efflorescenze poetiche, quantomeno da alcuni spiragli che in esse si aprono. Uno di questi è rappresentato dal grandioso *Coro di morti* con cui si apre il *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*, l'importanza cui Leopardi attribuiva è evidenziata dalla sua collocazione centrale all'interno del *corpus* delle *Operette* e dal suo essere uno dei rari componimenti in metrica

³ Cfr. Dialogo di Timandro ed Eleandro: «dico poetici, prendendo questo vocabolo largamente; cioè libri destinati a muovere la immaginazione; e intendo non meno di prose che di versi».

⁴ Il non lusinghiero Benedetto Croce parlava a questo proposito di «ingorgo sentimentale».

⁵ Seguo qui la scelta di Severino, che considera il termine “zibaldone” un bonario frutto di una certa modestia leopardiana, inadatto pertanto a denotare un'opera di una tale profondità di pensiero (cfr., ad esempio, SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda. L'occidente e Leopardi, Prefazione*).

composti tra il 1822 e l'aprile 1828. Il testo integrale di questa «canzoncina», come la definiscono antifrasticamente i morti, è il seguente:

Sola nel mondo eterna, a cui si volve
Ogni creata cosa,
In te, morte, si posa
Nostra ignuda natura,
Lieta no, ma sicura
Dall'antico dolor.
Profonda notte
Nella confusa mente
Il pensier grave oscura;
Alla speme, al desio, l'arido spirto
Lena mancar si sente:
Così d'affanno e di temenza è sciolto,
E l'età vote e lente Senza tedio consuma.
Vivemmo: e qual di paurosa larva,
E di sudato sogno,
A lattante fanciullo erra nell'alma
Confusa ricordanza:
Tal memoria n'avanza
Del viver nostro: ma da tema è lunge
Il rimembrar. Che fummo?
Che fu quel punto acerbo
Che di vita ebbe nome?
Cosa arcana e stupenda
Oggi è la vita al pensier nostro, e tale
Qual de' vivi al pensiero
L'ignota morte appar.
Come da morte
Vivendo rifuggia, così rifugge
Dalla fiamma vitale
Nostra ignuda natura;
Lieta no ma sicura,
Però ch'esser beato
Nega ai mortali e nega a' morti il fato.

Il cuore contenutistico di questo coro si trova nel suo immediato *incipit*: l'apostrofe alla morte come «sola nel mondo eterna, a cui si volve/ ogni creata cosa» costituisce ben più di un orpello retorico. Innanzitutto, interpretando i termini «eterno» e «creato» alla luce delle corrispondenti categorie della metafisica tradizionale (si ricordi, ad esempio il *facta sunt, mutantur enim* agostiniano, *Confessioni* XI, 6), si vede come il poeta afferma l'assoluto primato *ontologico* della morte, ovvero dell'annientamento

dell'essente, del nulla, su ogni ente: ne segue che l'annullamento non è solo il destino cui «ogni creata cosa» in quanto essere transeunte si volge, ma, in quanto unico eterno, la stessa causa prima, la stessa scaturigine, di ogni cosa in quanto cosa. Questo assurgere del nulla allo *status* metafisico della divinità, la cui esistenza come eterno viene prontamente esclusa dal fatto che la morte sia «sola», implica che la condizione caratteristica dell'essente in quanto tale, della «creata cosa», ovvero di ogni cosa, non essendovi nulla di eterno all'infuori del nulla stesso, sia quella di trovarsi strutturalmente in bilico tra il nulla da cui in ultima analisi proviene e l'annientamento cui è destinato. La sua esistenza si configura pertanto come un'oscillazione pendolare che lo strappa e lo riporta al nulla dalla nullità da cui proviene, «colà dove la via/ e dove il tanto affaticar fu volto:/ abisso orrido, immenso,/ ov'ei precipitando, il tutto oblia» (*Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 33-36).

Tale la natura della «paurosa larva» (v. 14), il soggetto del «sudato sogno» (v. 15) dell'esistenza dell'essente, la quale proprio in quanto esistenza si trova costitutivamente insidiata dalla costante minaccia del nulla,⁶ rispetto alla quale la pace dell'annichilimento attuato non può che essere un approdo «liet[o] no, ma sicur[o] dall'antico dolor» (v. 5). Si comprende in tal modo anche perché il coro di morti si riferisca alla vita come «punto acerbo» (v. 21), come «cosa arcana e stupenda» (v. 23), aggettivo da intendersi etimologicamente alla stregua dello *θαυμάζειν* da cui origina il filosofare per Platone e Aristotele,⁷ come angosciato sconcerto nei confronti del minaccioso e dell'inspiegabile in cui consiste il divenire delle cose. Si chiarisce anche come il «punto acerbo» dell'esistenza della cosa creata venga a essere «spaventato di trovar[si] in mezzo al nulla, un nulla [esso] medesimo»: l'essere dell'essente, della cosa, non è che un *existere*, un tormentato e temporaneo sporgere dal nulla per farvi immediato ritorno: ed è in questo senso che il suo esistere viene a identificarsi esso stesso con il nulla, a essere «solido

⁶ Sotto questo aspetto il pensiero leopardiano presenta notevoli affinità con il contemporaneo protoesistenzialismo di Kierkegaard, nonché con il vero e proprio esistenzialismo novecentesco, si pensi ad esempio agli interessanti parallelismi tra la «noia» leopardiana e la «nausea» del Sartre maturo. Poiché un'analisi di queste affinità esula dai confini del presente studio, mi limito a precisare come nella lettura di Severino il nichilismo del conte si collochi fondamentalmente al di là del pensiero esistenzialista, in un terreno essenzialmente più radicale di quello raggiunto dallo stesso Heidegger. Per un trattamento diverso della questione si veda l'imponente Luigi CAPITANO, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, o il ben più agile accostamento tra le posizioni in esso sostenute e quelle severiniane svolto in Luca COSTA, *Leopardi primo nichilista d'Europa: le letture di Emanuele Severino e Luigi Capitano*, in "Il contributo", 3 (2023), pp. 89-98.

⁷ Rispettivamente Teeteto 155δ e Metafisica A 982β.

nulla», in quanto momento insignificante dell'eternità del non essere che si mostra come l'essere stesso della cosa.

Già Platone si riferiva in maniera analoga all'esistenza degli enti sensibili nei termini di un *επαμφοτερίζειν*,⁸ di quello che Severino a più riprese indica come un oscillare tra nulla e nulla. Il passo radicale compiuto da Leopardi consiste nell'estensione sistematica di questo giudizio alla totalità degli enti in quanto enti, ovvero, il che è equivalente, nella distruzione di quelle forme veramente partecipi dell'essere che in Platone si stagiavano eternamente sul divenire degli enti mondani: consiste, cioè, nell'affermazione della morte come «sola nel mondo eterna». Tale affermazione non può prescindere da una negazione, da una distruzione (*P*1342), degli archetipi sopracelesti che in quanto eterni pretenderebbero di insinuare il primato assoluto del nulla. Questa distruzione, che si trova a svolgere un ruolo centrale all'interno del pensiero leopardiano, prende corpo nel pensiero *P*1339-1342, di cui tenteremo di abbozzare il ragionamento essenziale.⁹

Preso atto della ferita mortale inferta all'innatismo platonico da parte dell'empirismo lockiano (*P*1339), Leopardi si spinge su di un piano ulteriore rispetto a quello occupato dal filosofo inglese, spinge cioè lo sguardo sulla natura ontologica della *recusatio* della dottrina platonica delle idee:

questa idea [...] è figlia della madre comune di tutte le idee, cioè dell'esperienza che deriva dalle nostre sensazioni, e non già di un insegnamento e di una forma ispirataci e impressa dalla natura nella mente avanti l'esperienza, il che non è più bisogno dimostrare dopo Locke. Ma quello che mi tocca provare si è, che queste sensazioni, sole nostre maestre, ci insegnano che le cose stanno così, perché così stanno, e [1340] non perché così debbano assolutamente stare [...].

Il seguito del pensiero si attiene a questo proposito di «provare»,¹⁰ di prender, cioè, coscienza, di toccar con mano, l'impossibilità di un archetipo ideale, di un eterno, che

⁸ «[...] γὰρ ταῦτα ἐπαμφοτερίζειν, καὶ οὐτ' εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατὸν παγίως νοῆσαι, οὔτε ἀμφοτέρα οὔτε οὐδέτερον»: «infatti, [...] queste cose sono a doppio senso, e di nessuna di esse si può con certezza pensare che sia o non sia, né che sia ambedue le cose, né che sia nessuna delle due» (Repubblica 479γ, in PLATONE, *Repubblica*, tr. G. Reale, Bompiani, Milano 2009, p. 631).

⁹ Per uno svolgimento dettagliato rimando a SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, II.

¹⁰ «Gli «tocca provare» qualcosa a cui Locke (e tutto il pensiero moderno) non è ancora giunto. Ma questo «provare» non è il dimostrare o il “dedurre” che sulla base di certe premesse perviene mediamente a certe conclusioni, ma è lo stesso mostrare la premessa, il fondamento, il principio:

dia alla cosa una ragione «di essere, e di essere così o così» (P1616), ovvero una ragione esterna al suo essere o al suo essere in quel tal modo, al suo essere «cosa di fatto» (P 1341). L'obiettivo polemico del conte è quindi non soltanto lo specifico caso filosofico della dottrina platonica, ma ogni forma di sapere incontrovertibile che ponga un principio immutabile delle cose oltre all'essere e al divenire delle cose di fatto,¹¹ al loro farsi dal nulla e al loro ritornare nel nulla, in tal modo arginati e irregimentati all'interno della legislazione dell'immutabile: l'obiettivo polemico del conte è, cioè, l'intero contenuto della grande tradizione metafisica occidentale, di cui l'episteme platonica è preminente esponente, ma che interessa ugualmente la teologia agostiniana e scolastica, la fisica di Newton e Laplace, lo svolgersi dell'Idea hegeliana nel reale. La confutazione di questa grandiosa tradizione non è un risultato cui Leopardi miri a pervenire dimostrativamente, è invece il luogo naturale di quanto per quella stessa tradizione è l'evidenza originaria, di quanto essa stessa riconosce come «sol[a sua] maestr[a]», l'evidenza, cioè, del divenire degli enti.

Compreso il divenire degli enti come dato di fatto, come solo incontrovertibile («sola nel mondo eterna»), il che è per Leopardi assunto irrevocabile, la distruzione dell'idea innata, delle «forme Platoniche preesistenti alle cose», non è che conseguenza inevitabile di un ragionamento rigoroso. Mentre infatti l'esperienza originaria mostra che «le cose stanno perché così stanno e non perché così debbano assolutamente stare», la fede nell'eterno, l'episteme, si pone come «ordine primordiale e necessario delle cose» (P 1199), ovvero come Ordinamento e Senso delle cose, il fatto di esistere delle quali non è che un adeguarsi a esso e un parteciparne.¹² Il contenuto dell'episteme, in ogni sua forma, si riduce alla considerazione di:

«provare», nel senso di sperimentare, trovar vero, rendersi conto. Si tratta infatti di «provare» qualcosa che riguarda le «sensazioni, sole nostre maestre»; e a ciò che ad esse compete non si può pervenire dimostrativamente, perché la dimostrazione dovrebbe prender le mosse da un maestro che insegnerebbe prima e indipendentemente dalle «sole nostre maestre».» (SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, II, III, 3).

¹¹ In quanto all'esempio platonico è a questi sensi esplicativo un testo come *Fedone* 100β-103γ, in cui la seconda navigazione astrae gli aspetti della realtà, come l'essere bello o caldo di un ente, dalle loro relazioni di fatto, incastonandoli in una relazione mediata con l'idea, loro ragione immutabile.

¹² «Per essere ciò che essa è, per mostrare il senso che la costituisce, una cosa non deve porsi in relazione alle altre cose che nel mondo incominciano e finiscono: essa è sciolta dal rapporto con le altre cose effimere del mondo e con ogni volontà, è "assoluta", perché essa è legata all'eterno, e in

una perfezione [...] la quale abbia un fondamento, una ragione, una forma anteriore alla esistenza dei soggetti che la contengono, e quindi eterna, immutabile, necessaria, primordiale ed esistente prima dei detti soggetti, e indipendente da loro. (P 1340)

Questo contenuto si trova ad essere in aperta contraddizione con l'esperienza originaria della datità delle cose di fatto, la quale in quanto evidenza fondamentale deve pertanto portare alla sua distruzione in maniera immediata, deve cioè portare immediatamente all'affermazione che:

non v'è altra possibile ragione per cui le cose debbano assolutamente, e astrattamente e necessariamente essere così o così, buone queste e cattive quelle, indipendentemente da ogni volontà, da ogni accidente, da ogni cosa di fatto, che in realtà è la sola ragione del tutto, e quindi sempre e solamente relativa, e quindi tutto non è buono, bello, vero, cattivo, brutto, falso, se non relativamente; e quindi la convenienza delle cose fra loro è relativa, se così posso dire, assolutamente (17 Luglio 1821). (P 1340-1341)

Per quanto accennato sopra, ovvero per la sostanziale identità di fondo tra le diverse forme di principi eterni che la storia dell'Occidente ha visto succedersi a partire dagli archetipi platonici, segue altrettanto strettamente che:

Certo è che, distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio (18 Luglio 1821). (P 1342)

Al 1821 risale questa prima, grande attestazione della morte di Dio, precedente di più di mezzo secolo alla ben più conclamata *Tod Gottes*, della quale si trova peraltro a condividere le linee essenziali. In *Così parlò Zarathustra* leggiamo: «Se vi fossero dei come potrei sopportare di non essere dio? *Dunque non vi sono dei*» (*Ancora sul*

quanto così legata è necessaria – sì che il suo incominciare ad essere è l'incominciare ad essere di questo suo legame necessario» (SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, II, III, 4).

In merito a questa concezione delle cose del mondo alla luce innanzitutto del loro legame con l'eterno può essere interessante il confronto con quanto riportato da Hegel nella Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*: «Un tempo essi si erano plasmati un cielo e l'avevano ornato con smisurati tesori di pensieri e di immagini. Il significato di tutto l'essente riposava nel filo luminoso grazie al quale ogni cosa era legata a quel cielo; lo sguardo rivolto all'insù, invece di indugiare sulla presenza di questo mondo, vi aleggiava sopra verso l'essenza divina, verso una presenza posta, per così dire, al di là del mondo» (Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Das Phänomenologie des Geistes*, Joseph Anton Göbhardt, Bamberg e Würzburg 1807, tr. it. Vincenzo Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi, Milano 1995).

superuomo).¹³ Nel suo significato essenziale, quel «dunque» sottintende un ragionamento di natura analoga a quello leopardiano, così come analoga è l'immediatezza con cui la conclusione appare, senza esser condotta per via argomentativa.

Tanto il discorso nietzschiano quanto quello precedente del conte tendono in particolare a una rigorosa concezione del divenire delle cose: esso consiste, sebbene, come ampiamente chiarito da Aristotele e Hegel, nell'apparenza della continua trasformazione dell'ente nell'altro da sé, nel passaggio della cosa a quell'assolutamente altro che è il nulla della sua distruzione, così come nel suo precedente passaggio dal proprio nulla all'essere cosa. Un Ordinamento immutabile del reale, un'episteme, che provasse a inscrivere all'interno di questa struttura richiederebbe che il momento del venire all'essere della cosa coincidesse con il venire all'essere del suo legame incontrovertibile con l'Ordinamento: tale legame necessario, in quanto tale, dovrebbe tuttavia sussistere anche al di fuori di tale momento, dovrebbe cioè investire di necessità la cosa anche nel momento del suo essere un ancor-niente o un non-più-niente. La cosa si troverebbe così ad essere un essente anche all'infuori della propria venuta in essere, andrebbe cioè incontro a un processo di entificazione di quanto dovrebbe esser rigorosamente nulla: l'esistenza dell'Ordinamento immutabile andrebbe così, di fatto, a negare quell'oscillazione di carattere puramente fattuale dal nulla, all'essere e di ritorno nel nulla in cui consiste l'esperienza originaria, sola nostra maestra, nella sua accezione di volontà creatrice (Nietzsche) o di absolutezza dell'esistenza di fatto (Leopardi).

Questo il terreno della seconda, complementare conquista di *P* 1339-1342, una breve trattazione della quale, per quanto inevitabilmente inadeguata, risulta centrale per comprendere la forma del nichilismo leopardiano, nonché per individuarne i riflessi nell'opera poetica. Si legge in *P* 1341:

In somma, *il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla*. Giacché nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non v'è ragione assoluta perch'ella non possa non essere o non essere in quel tal modo [...]. E tutte le cose sono possibili, cioè non v'è ragione assoluta perché una cosa qualunque, non possa essere, o essere in questo o quel modo [...]. E non v'è divario alcuno assoluto fra tutte le possibilità, né differenza assoluta fra tutte le bontà e perfezioni possibili (corsivi miei).

¹³ Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Büch für Alle und Keinen*, Verlag von E. Schmeitzner, Chemnitz 1883, tr. it. Sossio Giametta, *Così parlò Zarathustra*, Bompiani, Milano 2010, p. 367.

A una prima impressione, parrebbe di trovarsi di fronte a una contraddizione con quanto riportato sopra, *scil.* con l'affermazione che «è distrutto Iddio». Il testo si mostra tuttavia perentorio nel sostenere la consequenzialità («insomma») di quanto affermato con l'esposizione precedente e successiva: non si tratta qui di un improbabile recupero di un'idea di Dio distrutta poche righe sotto,¹⁴ in quanto il Dio qui indicato è di natura¹⁵ radicalmente diversa, anche sotto il profilo terminologico, da «Iddio» distrutto insieme con le idee di Platone. Ripercorrendo le linee essenziali del ragionamento: il resto del passo ha “provato”, seppur anapoditticamente, la distruzione di ogni forma di Ordinamento ideale ed eterno del reale, stabilendo l'esistere degli essenti come il manifestarsi di pure «cose di fatto», come il fatto, cioè, del loro stesso sporgere provvisoriamente dal nulla nel momento insignificante (in quanto slegato da un Ordinamento di senso che trascenda l'evento dell'esistenza di fatto dell'esistenza) che separa il loro essere-ancor-niente dal loro essere-non-più-niente. Se ciò è sufficiente per comprendere in che modo «il principio delle cose [...] è il nulla», questa ricostruzione consente altresì di avviarsi alla comprensione del perché Leopardi mantenga il nulla anche come «principio» dello stesso Dio.

Innanzitutto, occorre ribadire come la distruzione dell'episteme consista essenzialmente nella negazione dell'esistenza di nessi di verità incontrovertibili, ovvero della possibilità di affermare qualcosa avanti le cose,¹⁶ pertanto anche di affermare l'impossibilità che una cosa di fatto esista come evento, che le capiti di esistere, che «cadendo», cioè, sporga provvisoriamente dal nulla. Infatti, il contenuto dell'affermazione dell'impossibilità di una qualche cosa non è che l'assoluta necessità del non esistere della tal cosa, è, cioè, un nesso epistemico la cui possibilità è stata negata¹⁷ insieme alla realtà

¹⁴ Un passo ancor più predisposto a fraintendimenti di questo genere è il complesso pensiero P 1619-1623: per una sua lettura coerente con quanto brevemente riportato qui rimando a SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, III, III.

¹⁵ Per una panoramica delle diverse accezioni assunte da questo termine centrale all'interno del corpus leopardiano si veda SEVERINO, *In viaggio con Leopardi*, p. 3. I significati *ivi* riassunti sono peraltro ampiamente e rigorosamente spiegati all'interno dell'intero svolgimento dei volumi *Il nulla e la poesia* e *Cosa arcana e stupenda*.

¹⁶ «Non può quindi esistere un principio unificatore del molteplice, un «primo ed universale principio delle cose», conoscendo il quale si possa «giudicare» dell'essenza delle cose prima ancora del loro incominciare ad esistere e a manifestarsi» (SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, II, IV, 1).

¹⁷ Come è facile intuire, ci si trova qui di fronte a un passaggio fortemente problematico: la negazione della realtà dell'assoluta necessità non è che l'affermazione della impossibilità che essa sia, ovvero

delle idee platoniche. Da questa esclusione che qualcosa si trovi ad essere assolutamente impossibile, segue rigorosamente l'affermazione dell'infinita possibilità:

infatti se non v'è ragione possibile perché una cosa sia impossibile, ed impossibile in un tal modo ec., la infinita possibilità è assolutamente necessaria. (P 1646)

Non potendovi essere alcuna ragione necessaria di escludere l'esistenza di un dato ente o il modo di tale esistenza, è necessario¹⁸ ammettere l'infinita possibilità che ogni ente esista ed esista in un qualsivoglia modo. Leopardi si muove qui, seppur non esplicitamente, in parallelo alla critica di Aristotele ai Megarici nel nono libro della *Metafisica* (1046α sgg.): dapprima distrugge la possibilità che le cose siano attuali (nell'attualità del nesso epistemico che le lega con l'Ordinamento) prima del loro sopraggiungere in quanto contraddicente l'evidenza del divenire («[οἱ Μεγαρικοὶ] ἐξαίρουσι καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν», *Metafisica* 1047α); in seguito, ripropone la categoria della possibilità come corollario precipuo di questa distruzione (P 1619). D'altro canto

per Aristotele [seppur implicitamente], il potere di far sopraggiungere – che egli chiama il «movente», «il motore» (*tò kinoûn*) – implica la capacità (*dýnamis*) di ricevere il sopraggiungente (e viceversa); la quale capacità non è la possibilità – non è il possibile che, sopraggiungendo, diventa reale –, ma non può essere senza la possibilità.¹⁹

Siamo, così, pronti a comprendere, nella forma dell'affermazione centrale di P 1645-1646, l'essenza del Dio che Leopardi mantiene nei *Pensieri*:

Da che le cose sono, la possibilità è primordialmente necessaria, e indipendente da checché si voglia. Da che nessuna verità o falsità, negazione o affermazione è assoluta, com'io dimostro, tutte le cose son dunque possibili, ed è quindi necessaria e preesistente al tutto l'infinita possibilità. Ma questa non può esistere senza un potere il quale possa fare che le cose sieno, e sieno in qualsivoglia modo possibile. Se esiste l'infinita possibilità esiste l'infinita onnipotenza, perché se questa non esiste, quella non [1646] è vera. Viceversa non può stare l'infinita onnipotenza senza l'infinita possibilità. L'una e l'altra sono, possiamo dire, la stessa cosa. Se dunque è necessaria l'infinita possibilità, preesistente al tutto,

dell'assoluta necessità che la necessità assoluta non sia: parafrasando il conte verrebbe da affermare che “distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose sarebbe distrutta la stessa distruzione delle forme Platoniche”. Conseguenza di questo passaggio contraddittorio è, al termine dell'arco della speculazione leopardiana, la negazione del *principium firmissimum*, l'affermazione delle «cose che non son cose» (P 4174): per questi aspetti centrali della filosofia di Leopardi, che esulano dalla portata di questo intervento, rimando a SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, IX e XI.

¹⁸ Cfr. nota precedente.

¹⁹ SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, III, IV, 4.

indipendente da ogni cosa, da ogni idea ec. (ed infatti se non v'è ragione possibile perché una cosa sia impossibile, ed impossibile in un tal modo ec., la infinita possibilità è assolutamente necessaria); lo è dunque ancora l'onnipotenza. Ecco Dio: e la sua necessità dedotta dall'esistenza, e la sua essenza riposta nell'infinita possibilità, e quindi formata di tutte le possibili nature. ec.

Si comprende così come il Dio indicato in *P*1341 coincida con l'infinita onnipotenza richiesta affinché l'incondizionata possibilità del divenire delle cose sia, possibilità peraltro «necessariamente» richiesta dalla distruzione dell'Ordinamento, ovvero da quanto ci comandano le «sensazioni, sole nostre maestre» (*P* 1339). In questo modo il pensiero di Leopardi si appropria e al contempo supera due delle posizioni più significative raggiunte dalla teologia e dalla metafisica occidentali. In primo luogo, se da un lato perviene all'affermazione della «necessità [di Dio] dedotta dall'esistenza [delle cose]» e dalla sua stessa essenza di infinita onnipotenza, questa dimostrazione dell'«aseità» di Dio, del suo poter affermare *ego sum qui sum*,²⁰ non poggia, a differenza della teologia cristiana, sulle apparentemente solide fondamenta dell'episteme greca, ma sulla loro distruzione, poggia, cioè, sul nulla, ed è, pertanto, «necessità» contingente: «insomma, il principio delle cose e di Dio stesso è il nulla».²¹

In secondo luogo, Dio così inteso è un *Deus sive Natura*, che, nuovamente, a differenza di quello spinoziano si fonda sulla negazione della possibilità di quel *mos geometricus* nel quale Spinoza costruisce il proprio; si tratta, infatti, della natura del *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*: i principi cardine di quel testo, la «materia» e la «forza», si mostrano sì affini all'uso che di essi faceva il materialismo cosmologico ottocentesco, indicano, però, al contempo e a un livello più profondo, i due «modi» del divenire in cui consiste la natura. Da un lato la potenzialità materiale da parte del nulla di accogliere il sopraggiungente, la cosa, di farsi, cioè, matrice, dall'altro la «forza» con cui il divenire del nulla rende vera questa materia, forzandola in quegli ordinamenti apparenti ipostatizzando i quali l'episteme deduce l'Ordinamento: abbiamo da un lato la materialità del nulla e la sua vacua fluidità pronte a incresparsi, dall'altro il ribollire che rende reale l'evento di tale increspatura, che lo fa capitare, ribollire che non è se non il Dio che insieme alla materia cui si accompagna e di cui è anima inseparabile, è la natura stessa del divenire, il cui principio [...] è il nulla». «Ecco Dio»: la

²⁰ Cfr. *P* 1619-1623.

²¹ Sulla questione della paradossale aseità attribuita a Dio dal pensiero leopardiano si veda la nota 14.

stessa potenza di quel ribollire della superficie del nulla in cui consiste «l'arcano mirabile dell'esistenza universale» (*Cantico del gallo silvestre*), quella stessa «cosa arcana e stupenda» di cui canta il coro di morti in casa di Federico Ruysch.

Per ritornare alle intenzioni di questo intervento, ho fin qui suggerito alcuni elementi che alludono a uno dei forti legami che uniscono le radici speculative del nichilismo filosofico di Leopardi con la sua produzione poetica: abbiamo cioè visto come i termini di tale produzione traggano la propria pregnanza semantica e trovino un adeguato terreno di comprensione nell'orizzonte filosofico dei *Pensieri*, ponendo le basi per intendere come, ad esempio, quando in *A se stesso* il conte denuncia «l'infinita vanità del tutto» (v. 16), non si stia limitando a dar sfogo a un afflato poetico, ma all'espressione poetica di una verità filosofica rigorosa. Sarebbe tuttavia errato ridurre il canto leopardiano a una semplice riproposizione in versi (o in prosa artistica) del sistema dei *Pensieri*, alla maniera del capolavoro di Lucrezio o dei grandi poemi filosofici della greicità: se da un lato, infatti, nella poesia di Leopardi affiorano le conquiste della sua filosofia, che ne sono al tempo stesso le fondamenta occulte, tuttavia la funzione cui la prima assolve non è affatto esaurita da ciò. La ragione è insita negli sviluppi nichilistici accennati nelle pagine precedenti, e ne è uno degli esiti più caratteristici.

Procedendo con ordine, dal momento che l'evidenza originaria ci mostra immediatamente «l'infinita vanità del tutto», il compimento della filosofia, ovvero il contenuto di quel pensiero che, con rigore, fino in fondo, «a sollevar s'ardisce/ gli occhi mortali incontra/ al comun fato, e con franca lingua,/ nulla al ver detraendo» (*Ginestra*, vv. 112-115) ne prende coscienza e lo esprime con chiarezza, non è la rassicurante ἐπιστήμη τῆς ἀλήθειας del pensiero tradizionale, ma la consapevolezza di «trovar[si] in mezzo al nulla», la piena appercezione di essere «solido nulla» (P85). D'altra parte, se il raggiungimento della verità non è che la confessione del «mal che ci fu dato in sorte/ e [del nostro] basso stato e frale» (*Ginestra*, vv. 116-117), infinitamente più impermanente di quello della più effimera delle cose nel “regime di verità” epistemico, eternamente salvata nell'Ordinamento, non è difficile vedere perché Leopardi sostenga che al crescere della profondità delle conoscenze umane si accompagni il crescere dell'infelicità degli individui e della specie.²² Ciò è avvenuto quando la filosofia greca ha preso per

²² Questo il significato che, ad esempio, Leopardi attribuisce al racconto biblico del peccato originale, in particolar modo nella sua interpretazione del contenuto di cui l'uomo si appropria attraverso il frutto dell'albero della conoscenza: per un'analisi del tema rimando, oltre che al testo di P 393-420 (in particolare 393-398), a SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, IV, III, e *In viaggio con Leopardi*, 11.

la prima volta coscienza del senso ontologico del divenire degli enti, degradando le cose del mondo a quanto riesce a non essere un nulla unicamente nel proprio legame con l'Eterno, ponendo le basi dell'umiliante sottomissione dell'esistenza mondana al Dio cristiano,²³ ma anche della parziale salvezza che le cose del mondo, gli essenti, possono trovare nell'Essente, nell'eterno Ordinamento, attraverso la quale la filosofia epistemica scherma l'uomo dagli esiti di verità da essa stessa evocati: l'elemento di redenzione è qui rappresentato non dalla componente di verità presente in questo pensiero, ma, al contrario, dal velo di ignoranza, di illusione salvifica che a essa è ancora commista.²⁴

Questo stato di cose è portato alle proprie estreme conseguenze dal passo estremo con cui, nei *Pensieri*, la filosofia prende chiara e certa coscienza della nullità di tutte le cose, e di conseguenza, dalle forme culturali e speculative che preparano e accompagnano tale passo. Il frutto più proprio della «considerazione» (*P* 85) di questa verità, dell'intuizione dell'«abisso orrido, immenso» (*Canto notturno*, v. 35) in cui si squaderna e in cui consiste la vita dell'uomo, del significato più profondo del «supremo/ scolarar del sembiante» (vv. 65-66) di ogni cosa, è la «noia», o, come anche la chiama il conte, il «tedio».²⁵ Rispetto a questo «arcano [e] mirabile», mortale, nemico, l'uomo non possiede altro rifugio che il «possente errore» (*Le ricordanze*, v. 66) delle illusioni. Una volta che lo stato naturale di ignoranza nei confronti della verità del reale è perduto,²⁶ non resta che il soccorso della poesia: in questo senso «poesia» indica in senso lato l'illusione rivitalizzata non più dalla natura, che ha perduto la forza di adempiere a tale compito, ma dall'azione umana, dall'opera del «genio», di colui in grado di «generare», di trarre dal nulla per propria virtù l'unico balsamo alla «infelicità nativa dell'uomo» (*P* 4498).²⁷ D'altra parte, dal momento che la facoltà di immaginazione e illusione, al

²³ Per la complessa questione del rapporto con il cristianesimo del pensiero leopardiano, il quale, se da un lato pare muovere da un terreno comune a illustri contemporanei e immediati predecessori come lo Schiller di *Die Gotter Griechenlands* o lo Hegel degli *Scritti teologici giovanili* e della *Fenomenologia*, dall'altro andrebbe superandoli radicalmente negli esiti, rimando a *Cosa arcana e stupenda*, IV-VI.

²⁴ Cfr. SEVERINO, *Il nulla e la poesia*, XIII, II.

²⁵ Cfr. SEVERINO, *Il nulla e la poesia*, VI.

²⁶ Cfr. i testi citati alla nota 21.

²⁷ È questo l'argomento generale de *Il nulla e la poesia*, volume in cui sono trattati i nessi che in Leopardi legano inscindibilmente il nichilismo all'opera di genio, lasciando la fondazione del primo elemento a *Cosa arcana e stupenda*, fonte principale, al di là dei testi leopardiani, del presente contributo.

pari di quella di discernimento della verità, non è che una categoria del pensiero e che, poiché, in virtù della distruzione degli intelligibili eterni, a esso non resta che legarsi alla materialità «instabilissima e mirabilissima» (P754) del linguaggio, «non si pensa se non parlando» (P 2212),²⁸ l'opera del genio, la poesia, prende la forma specifica della produzione letteraria, assume veste linguistica²⁹ e si fa quello che il Socrate platonico avrebbe definito μύθος.

Ai tempi in cui la filosofia non era ancora giunta a «provare» (P 1339) «l'infinita vanità del tutto» e nei confronti di coloro che ancora non hanno coscienza della «filosofia dolorosa, ma vera» (*Dialogo di Tristano e di un amico*), là dove, cioè, può ancora sperare nell'aiuto della disposizione naturale dell'uomo, la poesia si orienta in direzione di «quelle opinioni e quegli effetti che sono vevoli a distorna[re]» (*Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte*) il pensiero dalla verità, della speranza cioè di “annegare” con verisimiglianza il pensiero nel mare del “dolce miele delle muse” (Lucr., IV, v. 22). Questo l'orizzonte della forma di genialità di un componimento come *L'infinito*³⁰ e di “poeti” antichi e moderni come Teofrasto o Rousseau e la Stael (cfr. P 318), ovvero di quelle che Severino definisce «anticipazioni del genio»: esse si confrontano infatti con una verità ancora parziale, rispetto alla quale si pongono con l'intento di oscurarla.³¹

Quella del genio propriamente detto è invece la «nobil natura» (*Ginestra*, v. 111) che «nulla al ver detraendo» affronta frontalmente la nullità delle cose e il tedio che della *vanitas vanitatum* è sentimento. Proprio in quanto intuizione della verità della nullità di tutte le cose, la noia, a discapito del supremo senso di angoscia cui si accompagna, non è propriamente sentimento di nulla. In questo aspetto risiede il cuore della vera opera poetica: nella capacità, cioè, di suscitare sentimento vivo dalla contemplazione della verità, andando, nel momento medesimo in cui mostra il coraggio di aprirsi senza schermi al nulla, a scalzare la tirannia della noia sull'animo di colui che sa:

Hanno questo di proprio le opere di genio, che quando anche rappresentino al vivo la nullità delle cose, quando anche dimostrino evidentemente e facciano sentire l'inevitabile

²⁸ Cfr., ad esempio, P 2212-2215 o P 2948-2949: per la questione del legame tra pensiero e linguaggio nella modernissima filosofia del conte, l'ennesima per la quale mi limito qui a un breve e confuso accenno, rimando a Severino, *Cosa arcana e stupenda*, II, V.

²⁹ «[Le] parole [...] sono [...] non la veste, ma il corpo dei pensieri» (P 1694).

³⁰ Cfr. SEVERINO, *Il nulla e la poesia*, IV, III.

³¹ Cfr. SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, VII, I-II.

infelicità della vita, quando anche esprimano le più terribili disperazioni, tuttavia ad un'anima grande che si trovi anche in uno stato di estremo abbattimento, di-singanno, nullità, noia e scoraggiamento della vita, o nelle più acerbe e mortifere disgrazie (sia che appartengano alle alte e forti passioni, sia a qualunque altra cosa); servono sempre di consolazione, raccendono l'entusiasmo, e non trattando né rappresentando altro che la morte, le rendono, almeno momentaneamente, quella vita che aveva perduta. (P260-261)

Ecco il genio, colui la cui opera è in grado di far fiorire «in mezzo al nulla» il profumo di una poesia che, traendo forza dalla stessa contemplazione della vacuità dell'esistenza per suscitare, «cosa arcana e stupenda», un sentimento vivo e vivificante della morte universale, «il deserto consola» (*Ginestra*, v. 37). Ecco il poeta, il conte, «lenta ginestra,/ che di selve odorate/ queste campagne dispogliate adorn[a]» (vv. 297-299), che, conoscendo a fondo, fin nel cuore della verità del reale, per quale motivo gli uomini amarono e debbono amare più le tenebre dell'errore rispetto alla luce mortifera della verità, nonostante tutto, o meglio, proprio per l'«infinita vanità del tutto», canta:

Sovente in queste rive,
 Che, desolate, a bruno
 Veste il flutto indurato, e par che ondeggi,
 Seggo la notte; e sulla mesta landa
 In purissimo azzurro
 Veggo dall'alto fiammeggiar le stelle,
 Cui di lontan fa specchio
 Il mare, e tutto di scintille in giro
 Per lo vòto
 Seren brillar il mondo.
 E poi che gli occhi a quelle luci appunto,
 Ch'a lor sembrano un punto,
 E sono immense, in guisa
 Che un punto a petto a lor son terra e mare
 Veracemente; a cui
 L'uomo non pur, ma questo
 Globo ove l'uomo è nulla,
 Sconosciuto è del tutto; e quando miro
 Quegli ancor più senz'alcun fin remoti
 Nodi quasi di stelle,
 Ch'a noi paion qual nebbia, a cui non l'uomo
 E non la terra sol, ma tutte in uno,
 Del numero infinite e della mole,
 Con l'aureo sole insiem, le nostre stelle
 O sono ignote, o così paion come
 Essi alla terra, un punto
 Di luce nebulosa; al pensier mio

Che sembri allora, o prole
Dell'uomo? (*La ginestra, o il fiore del deserto*, vv. 158-185)

Riferimenti bibliografici

Luigi CAPITANO, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

Luca COSTA, *Leopardi primo nichilista d'Europa: le letture di Emanuele Severino e Luigi Capitano*, "Il contributo", 3 (2023). pp. 89-98.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Das Phänomenologie des Geistes*, Joseph Anton Göbhardt, Bamberg e Würzburg 1807, tr. it. Vincenzo Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi, Milano 1995

Giacomo LEOPARDI, *Opere*, 2 voll., Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1956.

Giacomo LEOPARDI, *Pensieri di vana filosofia e di bella letteratura*, Le Monnier, Firenze 1930.

Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Büch für Alle und Keinen*, Verlag von E. Schmeitzner, Chemnitz 1883, tr. it. Sossio Giametta, *Così parlò Zarathustra*, Bompiani, Milano 2010.

PLATONE, *Repubblica*, tr. G. Reale, Bompiani, Milano 2009.

Emanuele SEVERINO, *Il nulla e la poesia. Alla fine della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990.

Emanuele SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda. L'occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1997.

Emanuele SEVERINO, *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Rizzoli, Milano 2015.

Sezione quinta

Corrispondenze

FENOMENOLOGIA DI UNO SPAESAMENTO

L’Atelier de Recherche “Phénomènes” a Shanghai, Cina, 2024

Francesca D’ALESSANDRIS

(Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, EHESS)

Nella pittura del paesaggio cinese (山水畫, *sh ānshu ĩ huà*), gli uomini e le donne sono rappresentati come corpi in miniatura, incastonati su uno sfondo di montagne e valli dai toni pastello, attraversate da corsi d’acqua che si fanno strada gentilmente tra alberi fragili che sembrano eterni. I tratti e i confini individuali emergono a fatica dalla natura sullo sfondo, sobria protagonista del dipinto. La pittura cinese rimpicciolisce il singolo sfidandone la centralità, come una visione dall’alto o da un altro tempo che sottrae gravità alle cose piccole e contingenti, rendendole leggere ma non meno preziose. Ci riflettevo mentre ascoltavo l’intervento di Raphaël Pierrès (Università La Sorbona, Parigi I) sulle risonanze tra la pittura paesaggistica cinese e la fenomenologia dell’esperienza estetica di Dufrenne, durante la giornata di studi “Actualités de la phénoménologie française. Enjeux éthique et esthétique” (29-30 giugno 2024) all’Università di Tongji, a Shanghai, alla quale una giovane filosofa, Jing Shang, mi aveva invitata a partecipare qualche tempo prima, insieme ad altri membri del gruppo internazionale di ricercatori *Atelier de Recherche “Phénomènes”* (ARP).¹ La giornata di studi ha accolto contributi di dottorandi, post dottorandi e docenti della Sorbonne, dell’Università di Sichuan, di Lisbona, di Wuppertal, di Pechino, di Nanchino, di Perugia e di Reggio Emilia, oltre agli interventi di alcuni ricercatori e professori della stessa Università di Tongji.

Raphaël Pierrès, dicevo, cercava un punto di applicazione delle riflessioni di Dufrenne allo studio fenomenologico della pittura di paesaggio cinese. Io pensavo che

¹ <https://arphenomenes.wordpress.com/>

qualcosa di simile a quel decentramento dell’uomo nella natura accade quando si osservano i paesaggi urbani di Shanghai arrivando da occidente. Non si tratta dei grattacieli, pur così imponenti nella skyline della città. Non si tratta nemmeno delle masse di persone nelle strade, delle stazioni della metropolitana grandi come aeroporti, degli schermi pubblicitari e delle luci al neon. Si tratta dei templi accanto ai grattacieli, delle case in costruzione e di quelle disabitate vicino ai templi, degli alberghi un tempo coloniali che oggi ospitano turisti da Pechino, da Nanchino, da Xi’an. A Shanghai, le impressioni di una città fatta di incoerenze e sovrapposizioni inaspettate costringono ad allinearsi con un’altra temporalità, con un’accelerazione di cui non vediamo la direzione. È uno sforzo che genera disorientamento e piacere: non perché evasivo o confortante, come una tregua dalla routine o una concessione al voyeurismo. È il piacere di una spontanea messa tra parentesi della comprensione con cui ci muoviamo abitualmente nel mondo. La città ci ricolloca nello spazio e nella storia, come un dipinto cinese che riposiziona, decentrandolo, l’uomo nella natura. Sta a noi, a quel punto, elaborare da una prospettiva marginale il senso di quello che percepiamo e che mette in discussione i nostri a priori. Il nostro sguardo è costretto a posarsi su un mondo in cui noi, in prima persona, siamo radicati, che ci riguarda e che tuttavia scopriamo esserci così poco familiare.

Come ci è poco familiare, pensavo riprendo ad ascoltare Erik Lind (Università di Lisbona), il modo in cui il taoismo e il buddhismo Ch’an o Zen hanno inciso sulla fenomenologia dell’arte di Henri Maldiney, che ha perseguito una delle imprese estetiche più ambiziose della seconda metà del XX secolo, influenzando numerosi pensatori legati alla fenomenologia di quell’epoca, come Ludwig Binswanger, Gilles Deleuze e Marc Richir. La pittura di paesaggio cinese dell’epoca Sung, profondamente ispirata dalle tradizioni Ch’an e Zen, gioca un ruolo cruciale nella filosofia di Maldiney. Attraverso questa pittura, Maldiney scorge un nuovo modo di fare fenomenologia, un modo in cui l’arte assume un ruolo decisivo, consentendo una riflessione radicalizzata sulle questioni ontologiche che stanno al centro del suo pensiero.

Come Maldiney, anche noi a Shanghai provavamo a mettere in risonanza le nostre ricerche con le sensazioni raccolte così tanto più a est delle nostre letture. Qualche ora prima di quell’intervento ci eravamo ritrovati nella hall di un albergo poco distante, sovrastati da dragoni di cartapesta sospesi al soffitto, avanzi di addobbi di una città colorata di rosso per l’anno nuovo. Ci eravamo fatti strada, poco dopo, su marciapiedi solcati da file di motorini che si diramano come delta di fiumi

attorno a pedoni, in direzione dell’università, in un’atmosfera rarefatta, calda e umida, tra l’odore di *baozi*, di barbecue ambulanti e di *durian* accatastati su banchi di frutta agli angoli delle strade. La fenomenologia dell’esperienza estetica di Mikel Dufrenne, nello sforzo di ripensare il rapporto tra senso, mondo e relazione e quella di Marc Richir, centrata sulla descrizione della genesi passiva dell’estetico e delle sintesi che preludono alla costituzione del senso (seguendo le linee dell’intervento di Seongkyeong Joung, dell’Università di Wüppertal) mi apparivano come riferimenti in grado accompagnare la descrizione della sintesi di colori, suoni, odori in cui ci eravamo da poco imbattuti e di cui ora disponevamo per la riflessione. Questa descrizione sarebbe stata un esempio di come l’estetica sia intrinsecamente legata all’etica, seguendo le riflessioni di Jing Shang (Università di Tongji) lettrice di Michel Henry e della sua fenomenologia della vita singolare. Per Michel Henry, l’estetica è tutt’altro che una disciplina secondaria; al contrario, essa costituisce il cuore stesso della sua fenomenologia della vita. L’estetica non è solo un’arte pratica, ma implica anche un’attività di affezione originaria della soggettività. Respingendo le teorie estetiche tradizionali, Henry pensa l’estetica come un ambito di apparizione della vita, in cui l’immaginazione rappresenta una forza vitale profonda e sulla cui base è possibile sviluppare un’etica della vita singolare.

Ancora confusi dall’esperienza della città, ci siamo ritrovati a discutere tra i banchi di un’aula di filosofia: un gruppo di ricercatori e amici che cercavano di mettere in pratica l’esercizio della fenomenologia. Il gruppo di ricerca internazionale ARP è composto di ricercatori internazionali che, ormai da qualche anno, hanno l’abitudine di incontrarsi per discutere delle questioni maggiori della fenomenologia contemporanea attraverso la rilettura dei testi che ne hanno segnato le tappe principali nel secolo scorso. La giornata di studi riguardava anch’essa in qualche modo l’incontro: tra la fenomenologia francese e la filosofia orientale, tra una parte di Europa e una parte di Cina, tra studiosi provenienti da parti diverse del mondo che si interrogano su questioni simili di etica e di estetica, senza l’obiettivo di sincronizzarsi, ma accettando di parlarsi nello stordimento del jet lag. Come ci spiegava Tang Zhangmei, dell’Università del Sichuan, la pluralità non può basarsi sulla fusione di prospettive: la capacità umana di avvicinarsi all’altro nella dimensione politica, seguendo la lezione di Hannah Arendt, richiede quella di preservare la distanza reciproca. Con questa idea sullo sfondo, mi sembrava che passeggiare tra le strade di Shanghai fosse l’esperienza che nella giornata di studi

abbiamo portato al linguaggio, nella continuità di un vissuto che ha preso forma nelle nostre conversazioni.

Ascoltando gli ultimi interventi della giornata, ripensavo al tragitto per raggiungere l’aula. All’ingresso della Tongji University di Shanghai, le gonne plissettate, rigonfie di vento, di due studentesse in divisa sfioravano le gambe marmoree e imponenti di Mao Tse-tung, poco lontano dai doni e dai fiori che, come in un santuario, ne ricoprono il piedistallo. Erano in posa davanti al monumento, le mani in alto a indicare, in uno slancio, il volto del dittatore qualche metro più in alto; il suo sguardo fisso verso l’orizzonte della città, il loro verso la camera di uno smartphone in attesa dello scatto. Come ipnotizzata, guardandole la mia individualità arretrava e lasciava spazio all’insieme, alla storia, al movimento inglobante delle cose. Lo statuto fenomenologico dell’esperienza estetica, ci illustrava nel frattempo Giulia Salzano (Università di Perugia) attraverso la rilettura di Dufrenne e Alfred Schutz, è intessuta di relazioni intersoggettive che prendono vita all’interno del mondo dell’arte. L’intersoggettività è ancora più chiara, pensavo, nel disegno e nella struttura dei monumenti che arredano le città e le università. Più avanti, in direzione del dipartimento di filosofia, sulle staccionate basse che separano i parchetti universitari alcuni pannelli esplicativi ci avevano aiutato a ricostruire il passato di fronte al quale le due studentesse posavano: “Tongji” vuol dire cooperazione, e la cooperazione a cui si ispira l’Università è nata all’inizio del Novecento tra la Cina e la Germania, quando nel 1907 Erich Paulun, un medico tedesco a Shanghai, fondò la “Scuola medica tedesca” che nel 1923 divenne un’università. Alla fine degli anni Quaranta, mentre nasceva la Repubblica Popolare Cinese, la Tongji University era una delle università più prestigiose di Shanghai. La molteplicità di relazioni che tengono insieme la storia e le storie dei concetti e delle persone è stata al centro anche dell’intervento di Pan Yue, dell’Università Normale di Pechino, che ha sviluppato qualche riflessione su questo a partire da una reinterpretazione di Gilles Deleuze e dei tre tipi di molteplicità presenti nei testi di Deleuze, esplorando le loro implicazioni in relazione alla sua filosofia politica.

Alla fine della giornata di studi, riuniti attorno a tavole imbandite di piatti di carne bollita in brodi piccanti, uova cotte nella soia e radici, vino di riso e thè bianco, l’impressione ritrovata era che quello strano spaesamento della mattina precedente non fosse mai stato assoluto, e che le nostre precomprensioni fossero sempre state lì, anche se in miniatura, tanto più rassicuranti quanto più condivise.

Il soggetto non era mai stato del tutto alienato, ma semmai forzato a riannodare i fili che lo connettono alle cose, ad afferrarne ed esprimerne il senso. Ed è quello che la filosofia ci aveva permesso di fare. La filosofia come una pratica condivisa, in una comunità di persone che in comune hanno l'impegno nel darsi (a sé e all'altro) un senso. Come ci aveva invitato a pensare Wang Shisheng, dell'Università di Nanchino, riprendendo Husserl alla luce di Lévinas e Franck, quello che avevamo (ri)scoperto nei nostri incontri spaesanti e nelle nostre conversazioni è che l'alterità è nel sé: un'idea che circola in fenomenologia dai suoi testi più fondamentali, come un pensiero persistente e in ogni modo inaggirabile.

Sezione sesta

Pratiche filosofiche

LA VALUTAZIONE FORMATIVA NELL'INSEGNAMENTO DELLA FILOSOFIA

Giuseppe PERINEI

(Liceo Giosuè Carducci, Milano)

Parecchi anni fa, da novello insegnante di filosofia e storia al liceo e nonostante il corso di docimologia seguito (troppo distrattamente) alla scuola post-universitaria di specializzazione per l'insegnamento, il momento dell'attività scolastica che sentivo più alieno, in qualche modo pesante e difficoltoso era quello della valutazione degli studenti. Ricordo di aver desiderato persino che verifiche e valutazioni fossero affidate a qualcun altro, "appaltate" ad una qualche figura terza.

Oggi so che questo sarebbe pedagogicamente e didatticamente aberrante: il momento della valutazione degli apprendimenti consente di intervenire criticamente nel processo didattico, verificarne pregi e limiti, effettuare i dovuti cambiamenti di rotta. C'era molta spocchia in quel vecchio desiderio, quella di chi non vuole "sporcarsi le mani" con le difficoltà quotidiane di chi non impara come noi vorremmo e quello che noi vorremmo; la spocchia di chi vuole che lo si lasci in pace a tenere le proprie splendide, certamente irrinunciabili (?) lezioni, modellate sul passato idealizzato di quando si andava noi all'università o addirittura al liceo.

D'altra parte, avvertivo, dapprima in modo un po' confuso, poi con sempre maggiore chiarezza, che l'attribuzione di un voto numerico ad una prova rappresenti l'anello debole della pratica valutativa e non per un qualche pregiudizio verso i numeri. Piuttosto, essa ha qualcosa di arbitrario, cioè il contrario della presunta e celebrata oggettività e ha assunto, al di là delle intenzioni di chi il voto lo attribuisce, un significato sanzionatorio: con un bel voto si premia, con un brutto voto si punisce, si stila una qualche gerarchia dei meriti degli studenti in corrispondenza di una *performance* richiesta. Ma che ne è, dunque, della valorizzazione dell'errore, di cui tutti noi celebriamo l'importanza come fattore di miglioramento? Che ne è della traduzione di quel

numero in termini di valutazione di conoscenze e competenze? Cosa significa *davvero* aver preso sette e mezzo? E quattro?

Sto cercando di dire che il voto è diventato un *distrattore* che dice poco o nulla dei punti di forza e debolezza dell'apprendimento di uno studente, non dice nulla di cosa lo studente dovrebbe fare per sviluppare le sue capacità: a riprova di ciò posso affermare con certezza che in vent'anni di scuola non ho mai visto uno studente che, dopo aver ricevuto un voto, sia andato a controllare sulla griglia approvata e utilizzata da un dipartimento e inserita nel Ptof della scuola (e, in casi virtuosi, preliminarmente fornita dall'insegnante ai propri studenti) la corrispondenza di quel numero con la descrizione di conoscenze e capacità dimostrate. Aggiungerei inoltre che quel voto, attribuito in una prova particolare, impostata su particolari argomenti, con l'intenzione di valutare il raggiungimento di particolari obiettivi, andrà ad aggiungersi e far media, in sede di valutazione finale, con altri voti, dati in altre prove di natura diversa, su altri temi e per misurare altri tipi di capacità. Una marmellata che si spaccia per oggettività.

Non si vuole qui sostenere che le valutazioni *sommative*, quelle impostate sulla *performance* di uno studente in un'ora, o in un quarto d'ora, non servano a nulla, ci mancherebbe. Esse, tuttavia, andrebbero integrate con qualcos'altro per poter tentare una valutazione globale degli apprendimenti.

Al liceo classico "Carducci" di Milano, dove insegno da alcuni anni, discutendo tra noi ogni tanto di questioni di natura didattica, ci siamo accorti a un certo punto che ormai eravamo in diversi, e appartenenti a diversi ambiti disciplinari, ad aver maturato – ciascuno per conto proprio – più di una perplessità su questo sistema di valutazione. È stato così che abbiamo pensato di intraprendere un percorso di formazione sulla *valutazione formativa* interpellando degli esperti che fossero in grado di darci riferimenti teorici scientificamente fondati e suggerimenti pratici sulle procedure da intraprendere al fine di integrare i nostri abitudinari metodi di valutazione. In questo modo è nato un ciclo di incontri periodici a scuola e una collaborazione (che dura da un paio d'anni e probabilmente continuerà) con il prof. Franco Passalacqua, ricercatore presso il dipartimento di Scienze Umane per la formazione all'Università Bicocca di Milano, e alcuni suoi collaboratori.

Adottare la valutazione formativa non rappresenta una semplice modifica metodologica, e nemmeno la superficiale adesione a una moda pedagogica, ma una presa di posizione che interroga il senso stesso dell'educazione, il ruolo del docente e la natura

dell'apprendimento: significa tornare a chiedersi cosa significa educare, che tipo di sapere vogliamo promuovere, che tipo di soggetti vogliamo formare.

Il voto, nella sua forma numerica, è un dispositivo che ha assunto nel tempo una funzione che va ben oltre la misurazione del sapere. È diventato uno strumento di controllo, di selezione, di gerarchizzazione. Michel Foucault ci ha insegnato che il potere moderno si esercita non solo attraverso la repressione, ma anche attraverso dispositivi che normalizzano e classificano. Il voto, nel tempo, è diventato qualcosa del genere: produce soggetti che si percepiscono attraverso il filtro di un numero, interiorizzando una logica meritocratica che spesso si traduce in ansia, competizione e conformismo. E chiunque oggi insegni in una scuola secondaria sa che in ogni classe i disturbi dei giovani legati alla gestione dell'ansia si sono moltiplicati, come moltiplicate risultano oggi le interazioni tra insegnanti e psicoterapeuti e psichiatri più che tra insegnanti e famiglie.

Abbandonare il voto significa dunque interrompere questa dinamica, restituendo agli studenti la possibilità di pensarsi non come *performer* ma come persone in formazione. Significa smettere di chiedere “quanto vali?” e iniziare a chiedere “che senso ha per te ciò che stai imparando?”.

Insegnare filosofia implica un esercizio costante di interpretazione, di dialogo, di apertura al senso. La valutazione, in questo contesto, deve diventare essa stessa un atto ermeneutico, capace di cogliere il significato profondo del percorso dello studente, le sue domande, le sue resistenze, le sue trasformazioni.

I giudizi descrittivi adottati non si limitano a dire “bene” o “male”, ma cercano di restituire la complessità del pensiero, la qualità dell'argomentazione, la capacità di mettere in relazione, di problematizzare, di assumere una posizione, di adoperare un certo tipo di lessico. In questo modo la valutazione diventa parte integrante del processo educativo, non un suo epilogo. Un processo che passa attraverso una valutazione complessiva della quotidianità scolastica: gli atteggiamenti, gli interventi, la partecipazione, le richieste d'aiuto, le domande e perfino i silenzi. Non solo “l'evento” della verifica orale o scritta. In questo senso, la scelta fatta dal collegio dei docenti della mia scuola nel passare dalla divisione dell'anno scolastico in due periodi, al periodo unico ha senz'altro aiutato, togliendo l'urgenza di valutare a dicembre non solo alcune conoscenze, ma competenze la cui costruzione può essere vista e valutata in un arco di tempo molto più ampio.

Un altro motivo profondo alla base della nostra scelta è il desiderio di educare alla responsabilità. Il voto, spesso, deresponsabilizza: lo studente studia spesso per ottenere un punteggio, non per comprendere. Il giudizio, invece, lo chiama in causa: lo invita a riflettere su ciò che ha fatto, su come lo ha fatto, su cosa può migliorare. È una forma di valutazione che presuppone un soggetto attivo, capace di mettersi in gioco, di accettare il confronto, di assumere la propria crescita come compito personale.

In questo senso, la valutazione descrittiva è anche un esercizio di cittadinanza. Insegna che il valore di una persona non si misura con un numero, ma con la sua capacità di pensare, di agire, di relazionarsi. È una pedagogia che prepara alla vita, non solo all'esame.

Il passaggio alla valutazione senza voti ha incontrato alcune resistenze. Alcuni studenti, ad esempio, abituati alla gratificazione di voti molto alti, hanno inizialmente vissuto il cambiamento come una perdita di riconoscimento dei propri meriti. Altri hanno temporaneamente perso dei punti di riferimento, non riuscendo più a posizionarsi precisamente in una scala comparativa con i propri compagni di classe, cosa per altro del tutto non necessaria se lo scopo del processo didattico è l'apprendimento. Alcuni genitori hanno temuto che i giudizi non fossero sufficientemente oggettivi o che potessero penalizzare i figli in sede di scrutinio finale.

Queste reazioni sono comprensibili, ma rivelano quanto il voto sia diventato un feticcio, un simbolo di sicurezza, persino di identità. Superare questa visione ha richiesto un lavoro paziente di spiegazione, di ascolto, di costruzione di fiducia. Ci sono stati anche incontri individualizzati con ogni singolo studente, in un paio di momenti precisi dell'anno scolastico, in cui è stata loro richiesta una motivata autovalutazione degli apprendimenti. L'attitudine all'autovalutazione potrebbe davvero essere definita come il vero obiettivo finale dell'intero processo messo in atto.

Si sono condivise rubriche valutative, mostrati esempi concreti, coinvolto gli studenti nella co-costruzione dei criteri. La trasparenza è stata la chiave per superare la diffidenza e, infine, per arrivare al voto numerico di fine anno, dovuto per legge.

A distanza di mesi, i segnali di cambiamento appaiono abbastanza evidenti. Gli studenti hanno sviluppato una maggiore capacità di riflessione metacognitiva: sanno riconoscere i propri punti di forza e le proprie fragilità, sanno chiedere aiuto, sanno valutare il proprio lavoro con onestà. Le discussioni filosofiche sono diventate più autentiche e sincere, meno orientate alla "risposta giusta" e più aperte alla ricerca condivisa.

La relazione educativa si sta trasformando: il docente non è più soltanto il giudice, ma il compagno di viaggio. La valutazione non è più un momento di rottura, ma di incontro. E la scuola, in questo modo, si avvicina di più alla sua vocazione originaria: essere luogo di formazione integrale della persona.

La scelta di valutare senza voti è, in ultima analisi, una scelta filosofica. È il rifiuto di una scuola che si limita a trasmettere contenuti e a misurare prestazioni, per abbracciare una visione dell'educazione come esperienza trasformativa. È un invito a pensare la scuola non come un luogo di addestramento, ma come uno spazio di libertà, di ricerca, di senso. È un modo per uscire dalla limitativa dinamica dello “io spiego per tutta l'ora – voi ascoltate e prendete appunti – io interrogo tra qualche tempo – voi ripetete le mie parole e avrete un bel voto”, in vista di una didattica che attivi maggiormente i ragazzi in classe (e che dovrebbe essere oggetto di una discussione dedicata).

La scuola dovrebbe essere il luogo in cui si coltiva la soggettività, non la sua omologazione. Dunque, è l'intero, epistemico percorso di soggettivazione dello studente a dover essere valutato nella sua singolarità.

In un'epoca segnata dall'incertezza e dalla complessità, abbiamo bisogno di formare giovani capaci di pensare criticamente, di assumere responsabilità, di costruire significati. Per farlo, occorre anche mettere in questione la valutazione. Perché ciò che valutiamo – e come lo valutiamo – dice molto di ciò che riteniamo importante. E di che tipo di umanità vogliamo educare.

Sezione settima

Lecture ed Eventi

RECENSIONE A “DISATTIVARE. UN’IDEA DI FILOSOFIA”

Ubaldo Fadini, *Disattivare. Un’idea di filosofia*,
Ombre Corte, Bologna 2024

Andrea LUCCHINI

Un libro per passanti – il nomade di Deleuze e Guattari, il vagabondo di Delfini, il viandante di Nietzsche – *Disattivare* di Ubaldo Fadini è un viaggio frammentario, solcato da scorci, sguardi fugaci, lacerti di possibilità, soggetti da venire. Un viaggio in cui il frammento è quello dell’idioma allegorico benjaminiano e dell’aforisma nietzschiano, marchiato dalla profonda necessità del vuoto che divide le tessere del mosaico.

La sfida di Fadini, la sua proposta, “un’idea di filosofia” (come recita il sottotitolo dell’opera), si gioca tutta sulla spaccatura che incrina la massa compatta dell’esperienza, della sua quotidianità e apparente ovvietà, e la polverizza in stralci incommensurabili di pura exteriorità. Giocare coi pezzi, coi cocci dello specchio come Dioniso Zagreo, è la possibilità sulla quale scommettere, la critica contro ogni cristallizzazione, lo «smontaggio» di Celan, «a favore di nuove possibilità di composizione» (p. 12), contro i metri stantii cui le società occidentali contemporanee e i loro complessi meccanismi di funzionamento interno obbligano. *Lo spazio* di questa scommessa è quindi la soggettività, il suo irrigidimento e la costruzione di prassi a venire per un suo allentamento (termine ricorrente nel testo, di origine benjaminiana): «molto nell’oggi concorre a una determinazione della nostra soggettività risolta su piani di sempre maggiore dipendenza» (p. 40). *La portata* di questa scommessa ha invece la sua misura nel «motivo del disattivare» (p. 12). Ed è all’antropologia filosofica moderna – su cui Fadini ha tanto lavorato – che si deve la prima messa a fuoco di questo tema, della sua latenza.

Anzitutto, l’*Entlastung* (“esonero”) di Gehlen, che rappresenta la «tecnica» capace di spezzare l’immediatezza entro il poliforme processo di metamorfosi evolutivo dell’uomo (p. 13), portando per certi versi alle estreme conseguenze la coincidenza che

già Hegel reclamava tra Negatività e Autocoscienza, come impossibilità dell'immediatezza pura e semplice per l'esistenza umana: l'uomo è «un *essere naturalmente artificiale*» (p. 59). Ma il richiamo è ancora prima ad Alsberg e alla fondamentale istanza, che dà la cifra di tutta la sua riflessione sulla «disattivazione», inerente alla «corrispondenza – nella storia dell'umanità – tra lo stato del corpo e quello della tecnica» (p. 16). Si assiste infatti, nel corso del Novecento, ad un «processo di traduzione dell'antropologia filosofica in vera e propria antropologia della tecnica» (p. 60), che si fa prisma di diffrazione e che spezza il fascio antropico nella trasparente pluralità delle sue frange; plasticità, carenza organica, contrazione della contingenza, agglutinazione delle prospettive, messa in forma dei bisogni. È il movimento costante tra pennellata e dipinto che detta il ritmo e imprime lo stimolo a molte delle pagine di *Disattivare*, oscillando costantemente tra il piano individuale e quello collettivo, e nella fattispecie istituzionale – altro tema caro a Fadini – in un rimbalzo senza partenze o arrivi, in perfetto isocronismo. Corpo e tecnica, infatti, incrociano in composizioni a più livelli individuo e società, naturalità e artificialità, finanche istinti e istituzioni. Tanto Deleuze, quanto Luhmann e Gehlen, cui è dedicato un confronto vivace e ampio (pp. 115-135), le città di Lefebvre e Debord, le eterotopie di Harvey, sono i vettori in tralice che pongono in risonanza le molteplici componenti che, nell'interazione tra il macroscopico e il microscopico, costituiscono una società – o meglio un sistema, volendo rimanere vicini al lessico dell'antropologia filosofica –, le sue pluriformi articolazioni, nonché le interazioni tra le parti, e le fondamentali pratiche di disattivazione che s'innestano tra di esse.

È la stessa capacità di disattivazione che Deleuze rivede nell'opera di Carmelo Bene, che irresolubile nell'avvenire o nel passato, si colloca precisamente nel mezzo, nel *milieu*, «né lo storico, né l'eterno, ma l'intempestivo» (p. 28): inattuale. L'attore diviene «un operatore» (p. 26), che introducendo una variazione continua, primariamente nella lingua, istituisce un uso minore della lingua che consente di «ritirare» (disattivare...) «gli elementi di Potere o di maggioranza» (p. 29). Un tipo di critica che viene performata, portata letteralmente in scena, mostrando per contrasto, secondo Bene e Deleuze, la totale parzialità di operazioni artistiche speculari come quella di Brecht, l'altro grande sperimentatore della critica sociale nella stanza con tre pareti. Eppure, attraverso il commento di Muzzioli, è a partire da quest'ultimo punto di confronto che Fadini ricama una trama differente, uno spettro d'azione dell'opera brechtiana, non tanto incentrata sulla mera critica “agita” attraverso il testo (e quindi viziata da un intellettualismo insanabile), ma piuttosto sul sottile gioco di disancoramento del dispositivo di

immedesimazione, in quanto motore della produzione letteraria di massa, a favore di una dinamica extra-morale di straniamento, – di nuovo – disattivazione, al contempo capace di portare tanto lo spettatore lontano dalle maglie della normalizzazione capillare di ogni aspetto del reale, quanto di portarlo così al di fuori del teatro stesso: «una pratica di distanziamento e disattivazione che non resta confinato alla scena teatrale e va invece a estendersi all'intera esistenza» (p. 35).

Ed è proprio questa pratica di distanziamento, questo gesto di allentamento, capace di ingaggiare le stratificazioni più profonde dell'Io precorporato post-fordista, l'occasione per isolare l'intenzione, teorica e pratica a un tempo, del testo di Fadini: l'idea che la soggettività «sia possibile restituirla a quella sua inesorabile parzialità che ne segna infine la provvisorietà, la temporaneità (perlomeno per le forme che sono date, presenti)» (p. 40). Riaffermare con vigore rinnovato il valore di un modo di fare esperienza mai pienamente catturabile dagli attuali dispositivi di integrazione, dagli orpelli della “nuova ragione del mondo”, per dirla con Dardot e Laval. «Se si prende atto come ancora oggi il principio di individuazione, sempre più mobile e performativo, sia rivolto a penetrare/assorbire la dimensione/dinamica del vivente» secondo logiche di valorizzazione capitalista, occorre istituire «pratiche innanzitutto di radicale dis/individuazione o comunque di “allentamento”/disattivazione relativa all'attuale configurazione dell'io» (p. 76). Lo stesso richiamo al *Frammento teologico-politico* di Benjamin, all'alchimia tra il Regno messianico e il Profano che lo struttura, agisce come funzione di reminiscenza della transitorietà insita nelle cose del mondo, nella natura, ma solo come fulcro di una leva capace di rovesciare la pavidità d'innanzi al caduco in gaia potenza di metamorfosi: la «*ritmica naturale è già – nel continuo trapassare – felicità*» (p. 72). La natura, messianica «in quanto la sua totalità spazio-temporale è eternamente e pienamente transitoria» (*ibid.*), è la stessa impossibilità di una solidificazione permanente, di un attecchimento duraturo di qualsivoglia dispositivo di controllo. «Insomma, la posta in gioco è quella di una ricerca dell'allentamento che permetta di scoprire la finalità di tale controllo e quindi i nuovi modi dell'asservimento, rapidi, veloci, mobili, mutevoli e però, proprio in ciò, continui e incessanti» (p. 43). Meccanismi e dinamiche la cui traccia, che oggi si riverbera nel torpore e nella deflazione della psicosfera, è il viatico verso occasioni di sperimentazione pratica, come già Handke vedeva. «L'“Io” si disattiva progressivamente nel sentirsi stanco», rischiando le zone d'ombra, le anomalie che sempre accompagnano l'ovvietà come una sottotraccia, di modo che «il soggetto si trova sdoppiato, moltiplicato virtualmente» (p. 49). Di questa sperimentazione

ci fornisce l'effigie la stessa letteratura contemporanea – la novella, una certa novella, nello specifico – che rimbalzante tra le voci degli autori e dei critici, tra Fitzgerald, Deleuze, James, Celati, Delfini, Guattari, diviene essa stessa il campo in cui il frastuono del rigoglio inesausto della vita che incrocia le righe d'inchiostro sul foglio, fregiato dall'arcana preziosità dell'incertezza, si batte col razionalismo del romanzo – di un certo romanzo – contemporaneo, della sua celebrazione dell'ovvio, la sua esclusione dell'ecentrico, in coppia, si potrebbe aggiungere, all'incorniciatura di modelli di soggettività cerei, come quelli dei grandi romanzieri americani *à la* Roth o Updike; quelli che Foster Wallace chiamava “Gn”, Grandi narcisisti.

È affatto significativo che le battute conclusive del testo (se si escludono i due capitoli in appendice, *Supplementi e Mostro e stupidità*) si adagino sulla voce solida e morbida della pedagogia, che forse più di altre è in grado di squadernare le dinamiche intense di divincolamento costante da forme definitive, che rappresentano la vera posta in gioco della soggettività oggi. Un campo dove, come ricorda Biesta, il fattore di informazione è strutturato secondo una procedura di riduzione della libertà a «libertà neoliberale», libertà di acquistare e consumare, presumibilmente in attesa di essere consumati (p. 110). Si chiude così *Disattivare*, richiamando il ricordo di un'apertura diversa, forse un fantasma per l'epoca attuale; una libertà puramente espansiva ma incapace in ciò di avocare un potenziamento egoico, con gli occhi strabuzzati innanzi all'infinita distanza – nei termini di Lévinas – rispetto all'Altro, che è il vestibolo, in verità mai oltrepassato, di quello che una soggettività può essere tra disattivazioni e trasformazioni, smontaggi e segmentazioni.

RECENSIONE A “PHENOMENOLOGIE ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSE”

Jean Héring, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2024

Giovanni MARZEGALLI

Se i *Malavoglia* ci hanno insegnato come “la fiumana del progresso” lasci dietro di sé, innominati e sconosciuti, i vinti di cui Giovanni Verga avrebbe voluto parlarci è forse proprio compito dell’editoria impedire che la medesima sorte tocchi ai filosofi che hanno contribuito alla storia del pensiero. È forse questo il merito principale che va attribuito alla nuova edizione del 2024 che la *Presses Universitaires de Strasbourg*, sotto la direzione di Eduard Mehl, ha redatto della principale opera di Jean Héring, *Phénoménologie et philosophie religieuse* – alla quale sono stati affiancati diversi testi inediti e lavori di commento.

Jean Héring – giusto ricordarlo per chi è meno pratico degli ambienti fenomenologici – fu, secondo le sue stesse parole, un fenomenologo della prima ora, allievo di Husserl a Göttingen dal 1909 al 1912, ma anche discepolo di Reinach e collega di numerosi fenomenologi dei circoli di Monaco e di Gottinga. Alsaziano nato nel 1890 sotto occupazione tedesca, Héring proseguì la sua carriera come teologo a Strasburgo, dove fu nominato *maître de conférences* presso la Facoltà di teologia protestante nel 1926, e poi professore titolare della cattedra di Nuovo Testamento nel 1937. Prima di spegnersi nel 1966 Héring fu capitale per la diffusione del pensiero husserliano in Francia, sia per il suo ruolo di maestro – di Levinas, per esempio, ma anche tramite il suo apporto fondamentale alla consultazione dei manoscritti di Husserl operata da Merleau-Ponty – sia per i suoi propri lavori filosofici. È questo merito innanzitutto che va riconosciuto l’opera di cui trattiamo, cioè la tesi presentata alla facoltà di teologia protestante di Strasburgo e pubblicata nel 1926.

La divisione in tre parti principali dell'opera – nominate rispettivamente: *La crisi della filosofia religiosa*, *Il movimento fenomenologico*, e *Gli apporti del movimento fenomenologico alla ricostruzione della filosofia religiosa* – rende già piuttosto evidente il carattere della stessa, nonché il suo stesso apporto allo sviluppo della fenomenologia di stampo teologico che si è sviluppata fino ai giorni nostri. D'altronde, è Héring stesso, nella breve prefazione che precede l'introduzione al testo, a suggerire il suo lavoro come possibile porta aperta verso il così ancor poco conosciuto linguaggio e pensiero di Edmund Husserl per la Francia lui contemporanea.

Se questo è certamente vero è anche altrettanto vero che il lavoro di Héring non può e non deve assolutamente essere compreso come un manuale di introduzione alla fenomenologia husserliana. I motivi sono diversi, ma basti rendersi conto dell'autonomia propria del testo del filosofo alsaziano, autonomia che innanzitutto si fonda su uno scopo distinto da quello del suo maestro di Gottinga, ma ben precisato: quello di fondare su basi solide una nuova filosofia della religione, proprio grazie al metodo fenomenologico, soprattutto così come presentato nelle celebri *Ricerche Logiche*.

L'opera di Héring si concepisce infatti, con una certa audacia, come una sorta di faro in mezzo alla tempesta se non nel più completo caos in cui la filosofia religiosa si trova confinata dal secolo ventesimo. Storicismi, psicologismi, misticismi e sociologismi hanno dato vita a una molteplicità variopinta di tentativi tanto arditi quanto effimeri di rifondazione degli studi religiosi, reagendo così come fiamme vive ma fugaci alla messa fuori gioco della metafisica operata dal kantismo, all'epoca dilagante. Questi vari studi, infatti, si sarebbero scontrati poi con i lavori specialistici delle branche da cui essi stessi presero origine, venendo sconfessati più o meno facilmente dagli specialisti dei settori. La filosofia religiosa si sarebbe fatta filosofia della religione a causa della sua caduta nello psicologismo – seguendo così una più vasta corrente di pensiero identificata dalle *Ricerche Logiche* di Husserl – e avrebbe poi cercato inutilmente via di uscita tramite lo storicismo, il sociologismo, il pragmatismo o il criticismo. Ciò che è mancato a tanti e tali nobili tentativi è stata la fondazione del sapere religioso su basi solide, basi che Héring trova e propone a partire dalla nuova dottrina husserliana.

Sarebbe infatti la fenomenologia – spesso presentata come eminentemente husserliana ma altrettanto influenzata dai fenomenologi che saranno poi raggruppati sotto il nome di realisti – a fornire al novizio filosofo religioso strumenti raffinati e precisi, capaci di eludere la dicotomia razionalista-irrazionalista pur avendo la pretesa di raccogliere un sapere certo, indubitabile e oggettivo, al di fuori della portata di ogni

psicologismo. Questi strumenti avrebbero innanzitutto come fondamento il “principio dei principi”, ovvero il principio intuizionista di quella che più avanti nel testo sarà chiamata coscienza intenzionale. Questo principio cela in sé soprattutto il celebre principio dell’intuizione eidetica, grazie alla quale il soggetto filosofante avrebbe la possibilità di cogliere a partire dal materiale per così dire empirico dei vissuti i suoi contenuti ideali, ovvero intuire a partire dei dati di esperienza le idee corrispondenti a questi ultimi, con tutta la loro ampiezza.

È dunque tramite quest’indagine essenziale ed intuitiva che dovrà strutturarsi una nuova filosofia religiosa, in particolare, a partire da tre obiettivi fondamentali: 1) stabilire una ontologia a priori del Divino; 2) studiare le diverse forme di rivelazione; 3) studiare gli atti religiosi. Sotto la costante guida del pensiero di Scheler, infatti, il filosofo alsaziano intende sfruttare il carattere intenzionale di ogni atto di coscienza per scoprire a quale oggetto trascendente – vero o immaginario – quest’ultimo genere di atti si rapporti. Sulla scia della prova cartesiana dell’esistenza di Dio per il possesso della sua idea, la filosofia religiosa dovrà risalire al divino a partire dal porsi del suo problema nel quadro dell’esperienza, piuttosto che fondarlo a priori come la metafisica prekantiana. Solamente seguendo questa rigida metodologia si potrà fornire un movimento di sintesi dei variopinti panorami degli studi religiosi fioriti e appassiti agli inizi del secolo ventesimo.

Prima di approdare alle considerazioni ultime sull’opera di Héring, un ultimo commento va però necessariamente agli studi e ai testi inediti che la nuova edizione di *Argentina* ha affiancato al testo principale di cui abbiamo parlato fino ad ora. Innanzitutto, i due studi proposti ad affiancare il testo del 1926 scritti da Sylvain Camilleri e Claudia Serban, che già nel 2015 aveva diretto e presentato un numero della *Revue de Théologie et de Philosophie* a proposito del filosofo alsaziano, offrono un accompagnamento al lettore nei difficili ambiti della storia dell’intersezione tra teologia e circoli fenomenologici, oltre che a un tentativo di riconoscere e presentare i presupposti teologici del lavoro dello stesso Héring.

Una nota particolarmente degna di nota va invece ai testi inediti, che, oltre che alle lettere di Gilson e Poirier all’indirizzo di Héring, portano una lunga dissertazione di Theobald Süß – sempre all’intersezione tra fenomenologia e filosofia della religione – oltre che un testo inedito di Héring fatto risalire al 1917. Quest’ultimo, tradotto dal tedesco da Eduard Mehl, rappresenta forse l’elemento, almeno per chi scrive, più affascinante di questa riedizione. Il testo, originariamente intitolato *Phänomenologie als*

Grundlage der Metaphysik?, è un breve insieme di tredici frammenti del filosofo alsaziano che, forse qui come non mai, espone il suo costante tentativo di trovare nella fenomenologia un nuovo approdo agli ambiti ormai censurati della metafisica. Questo tentativo, seppur concludendosi in quella che sembra un'ammissione di fallimento, sembra voler far leva sui problemi della trascendenza in ambito fenomenologico per approdare verso la tanto desiderata divinità.

In conclusione, conviene sostare qualche riga sulla rilevanza storica di un simile lavoro, e quindi alla sua effettiva riuscita. La prima difficoltà sorge, di fatto, da un problema interno. Se Héring si era tanto mostrato fiducioso nella possibilità di un rapporto fecondo tra fenomenologia e teoria religiosa, è necessario notare come il suo stesso maestro, Edmund Husserl, non ne fosse altrettanto sicuro. Se sono diverse le prove che Héring, almeno fino al 1927, quando lo esplicita nel suo articolo *Sub Specie Aeterni*, fosse convinto della possibilità – se non della necessità – della stesura di una metafisica fenomenologica da parte di Husserl, quest'ultimo affermerà in modo irrevocabile in una lettera del 1930 l'incompatibilità della sua filosofia con quella religiosa del suo stesso allievo. Da questo punto di vista la chiamata di Héring a una filosofia religiosa fenomenologica e rigorosa pare, più che la scintilla che dà avvio all'incendio, la bottiglia del naufrago.

Tuttavia, il percorso del suo stesso allievo Levinas e più in là ancora quello che porterà fino a Jean-Luc Marion e al suo *D'ailleurs, la Révélation* sembrano portare al tentativo di *Phénoménologie et philosophie religieuse* una luce ben meno fallimentare, se non addirittura il titolo di precursore e iniziatore di un movimento certo vario e diverso dalle aspettative dell'autore della nostra opera, ma ciò nonostante presente e, quasi cento anni dopo, ancora in divenire.

RECENSIONE A “LA FILOSOFIA POLITICA DI ARENDT”

Giulio M. Chiodi e Vincenzo Sorrentino (a cura di),
La filosofia politica di Arendt,
Franco Angeli, Milano 2025

Alessandra PELUSO

Il Novecento è il secolo in cui Hannah Arendt vive e scrive, un tempo in cui si forgia la sua sensibilità intellettuale e la sua forza. Una donna che ha messo in atto il suo pensiero libero e ha agito tra gli uomini per difendere l'umanità, nonostante il totalitarismo, i conflitti mondiali, le persecuzioni antiebraiche. Ella ha conservato la fiducia nella libertà e nella rinascita dell'essere umano (si veda *Hannah Arendt. La vita della libertà*, Edizioni Scientifiche Italiane, 2021). Questa fiducia mai “cieca” ma consapevole emerge nei saggi contenuti nel volume *La filosofia politica di Arendt*, curato da Giulio M. Chiodi e Vincenzo Sorrentino, (Franco Angeli, pp. 170, euro 24,00).

Sono argomentati, innanzitutto, i paradigmi principali della filosofia e della politica di Arendt, ovvero del «pensiero come ethos» scrive Simona Forti e dell'azione nello «spazio pubblico», sollecitando alla comprensione del «giudizio politico» (Barbara Henry). In verità, si tratta di questioni essenziali della politica, discusse in modo apofantico nel volume e connesse alle idee dell'umana libertà e spontaneità che necessitano di uno spazio politico per poter agire liberamente. La politica «è una necessità ineliminabile per la vita umana» e il suo *compito* e *fine* è «tutelare la vita, nel senso più ampio del termine». Essa è fondamentale affinché si possa reggere una società giusta, dialogante, una pluralità che è nel mondo, diviene umanità, perché agisce, si rivela, per il benessere, la felicità di ciascuno, caratterizzante una «*vita activa*». Perciò, osserva Olivia Guaraldo: «agire nel mondo consiste nel *rispondere* a quella condizione anziché subirla passivamente», ovvero “apparire” per re-agire a tale condizione, ragion per cui la politica diviene «l'ambito in cui sostanzialmente prende forma l'umanità» (p. 51).

Tuttavia, il pensiero di Hannah Arendt non si può definire semplicisticamente una teoria dell'agire, né una teoria del giudizio, semmai indica «nell'*agire politicamente* e nel *pensare politicamente* la forma di un dialogo incessante con il nostro tempo in cui confluiscono e ogni volta si confrontano le grandi e le piccole questioni umane» (Laura Boella). Nello spazio dell'agire in cui l'azione diviene un processo continuo, dinamico, che pone in relazione l'io e il mondo, la reciprocità dell'io con l'Altro, albergano forme di libertà e uguaglianza, non si può trascurare però il sistema delle distinzioni sul piano politico, come il *potere*, la *violenza*, il *dominio*, il cui individuo, attore o spettatore, ne è intriso, e dove «la libertà si radica nel rispondere attivamente alla propria condizione natale: iniziare qualcosa di nuovo che ha a che fare con il reagire con il mostrarsi all'effetto schiacciante dell'essere mostrati», vale a dire uno spazio pubblico in cui gli uomini appaiono accompagnandosi ad azione e a discorsi. La parola è un elemento fondante nella filosofia politica arendtiana, così come la cultura che determinano la coltivazione del sé dell'altro in un contesto di crescita libero e plurale. Da «una filosofia della cultura» di Marco Cangiotti alla relazione possibile tra Ricœur e Arendt di Luca Alici, il quale attraverso alcuni interrogativi posti da Ricœur presenta dei punti essenziali della politica arendtiana, la relazione tra l'io e il Noi, lo spazio politico e della politica. Secondo il filosofo la *Vita activa* di Arendt «mira a identificare i tratti più durevoli della condizione umana, quelli meno vulnerabili nelle vicissitudini dell'età moderna» dove tutto è movimento e tutto è possibile. Dall'interpretazione di Alici emerge finanche nell'atto conciliativo delle visioni di Arendt e di Ricœur «un appello a recuperare una dimensione architettonica della convivenza, che sappia rappresentare lo spazio del politico, senza fissare l'umano in una rappresentazione senza mutamento» (p. 90). Inoltre, procedendo nella lettura dei saggi, è discussa la «complessità dell'Uno», la «riabilitazione della *praxis*» dove la peculiarità dell'esperienza – puntualizza Nico De Federicis – lascia emergere «istanze che con difficoltà riescono a intercettare quelle dei movimenti politici del secolo dei totalitarismi»: pensiero critico e azione responsabile. Il volume inoltre, mostra la grandezza di una filosofa, per la quale la necessità resta principalmente quella di sollecitare all'attività del pensiero politico, alla comprensione che pensare da sé e «in-fra» gli altri è indispensabile per garantire la libertà di ogni cittadino, la pluralità che diviene «il presupposto dell'azione umana, perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà». Lo spazio dell'interazione o del riconoscimento sociale è la *polis*,

l'ambito in cui si declinano le relazioni e i cittadini si esercitano a essere liberi, rappresenta il luogo dove vivere insieme, prendere decisioni, garantire sicurezza.

E ancora, in questo volume, *La filosofia politica di Arendt*, un sintagma che rivela il pensiero e l'azione della filosofa esplicitato nelle due opere principali *La vita della mente* e *Vita activa*, Ilaria Possenti si sofferma su *L'isonomia dei moderni. Tra Arendt e Marx* evidenziando anche attraverso la lezione di Arendt con Marx «l'isonomia dei moderni che chiama in causa l'uguaglianza, la libertà e la felicità», da estendere non solo negli spazi di discussione e apparizione pubblica, ma anche «nelle forme materiali e simboliche delle esperienze “sociali” legate al corpo, al lavoro e ai bisogni, l'eguale libertà è e resta continuamente in gioco» (p. 141). Tali questioni sociali caratterizzano l'ordito della filosofia di Marx e di Arendt, entrambi vicini all'osservazione e comprensione delle categorie del lavoro, della libertà, dello spazio comune che possano eguagliare ogni singolo cittadino nella società. Nell'ambito di tale analisi, Vincenzo Sorrentino, il quale come Laura Boella, Simona Forti, ha tradotto e curato numerosi scritti di Arendt, ricorre ai sentimenti di “compassione” e “pietà” che non possono essere adottati dalla politica, dal momento che «l'agire può darsi solo grazie al discorso», mentre la compassione è muta e quindi risulta estranea all'interesse discorsivo e argomentativo per il mondo. Se la politica – osserva Sorrentino, commentando alcuni dei fondamenti arendtiani – è la sfera dell'azione e della libertà, l'individuo non può che subire passivamente la compassione ed essere costretto da essa, ovvero non può che condividere il dolore altrui. Arendt in merito all'esperienza del dolore afferma che si tratti dell'esperienza più intensa che conosciamo, a tal punto da cancellare le altre e renderla quella meno comunicabile. Egli discute con compassione sui sentimenti di *pietà* e *compassione* determinandone la loro centralità nel teatro dell'agire, in uno scenario sociale e politico che secondo la filosofa tedesca sono in corrispondenza, anzi meglio si conciliano, in un'esperienza di identificazione e differenza, in una “prossimità nella distanza”, si può comprendere che «la lettura arendtiana del rapporto tra compassione e politica sia dovuta a una certa visione della compassione, che appare poco sensibile a cogliere tutta la complessità di quest'ultima» (p. 157). Si tratta di un apparato discorsivo interessante legato a un filo rosso della narrazione, vale a dire la prospettiva kantiana del *giudizio* e della *pace perpetua*. Da qui, si giunge al saggio di Angela Taraborrelli: *Hannah Arendt e la “Pace perpetua” di Kant*.

L'*Autrice* pone in evidenza la posizione scettica di Arendt nei confronti del “diritto cosmopolitico” e di uno “Stato mondiale”: in uno Stato mondiale infatti potrebbe

esserci una frattura tra governanti e governati e lo sviluppo tecnologico potrebbe condurre alla dissoluzione dello Stato. Inoltre, «uno Stato mondiale eliminerebbe la politica perché eliminerebbe la pluralità», che *per* Arendt – è noto – non è un semplice mezzo, bensì si tratta della «condizione *sine qua non* anche *ad quem* di ogni politica» (p. 163). Kant scrive *Per la pace perpetua. Progetto filosofico* nel 1795, eppure è un progetto che potrebbe essere abbracciato, sebbene Arendt ne tracci dei limiti, nel contemporaneo: un Governo mondiale che abbia una sua costituzione, su un federalismo di Stati, come l'Europa, sul diritto di accoglienza a cui “lo straniero possa appellarsi” e sulla possibilità di conciliare etica e politica, un governo con tali caratteristiche era stato designato anche da Dante nel *De Monarchia*. Il *principio cosmopolitico* richiamato più volte da Kant e condiviso da Arendt resta il simbolo dell'età dell'Illuminismo che Taraborelli discute in un precedente volume *Hannah Arendt e il cosmopolitismo* in cui evidenzia soprattutto nell'ultima parte l'urgenza nel pensiero della filosofa tedesca di creare un'umanità concreta e il principio di solidarietà dopo aver vissuto le guerre, il totalitarismo, la shoah, ed essere cittadini del mondo, ovvero «prendere sul serio il principio politico della condizione umana della pluralità», ma non di “responsabilità collettiva” o “politica”. In altre parole, questa non comprende la responsabilità di tutti, come la stessa Arendt spiega in *Responsabilità e giudizio*, la compassione per tutti, altrimenti significherebbe che tutti sono colpevoli, semmai la responsabilità appartiene a ogni singolo individuo – secondo la visione kantiana – in quanto ogni persona è essere e dovere, ha in sé l’“imperativo categorico”, del “tu devi”, diventerebbe in tal senso collettiva, non in relazione alla “colpa”; infatti, come sottolinea Romina Perni l'imperativo categorico indica comunque l'autonomia del soggetto, poiché il dovere coincide con la ragione legislatrice che prescrive.

E per concludere l'argomentazione tessuta attorno alla filosofia e alla politica dagli studiosi menzionati: *essere cittadini del mondo per amore del mondo, amor mundi*, implica «il diritto ad avere diritti, il diritto ad appartenere all'umanità, a tutti coloro che la abitano», a esserne parte integrante, servendosi del pensiero critico, della parola che conduce all'incontro, alla reciprocità. Significa non solo compatire o avere pietà, ma anche “perdonare” «consentendo agli individui di sopravvivere e riemergere ancora umani malgrado ogni tentativo di negare la loro umanità». D'altronde, l'avventura del pensiero è senza fine, così come l'assenza di pensiero presuppone l'assenza di dialogo interno e l'assenza di giudizio, come è accaduto per i crimini commessi dai Totalitarismi. I diritti allora diventano la “condizione umana” in quanto tale e a coloro «che

sono stati espulsi dall'umanità e dalla storia umana e così privati dalla loro condizione umana, la solidarietà di tutti gli uomini deve assicurare il giusto posto nella "tenace cronaca dell'umanità". Almeno, esclamiamo verso chiunque sia a buon diritto disperato: "Non farti del male! Siamo ancora qui"». Ragion per cui comprendiamo perché Arendt ancora "ci riguarda".

RECENSIONE A “È IL NASCERE CHE NON CI VOLEVA. STORIA E TEORIA DELL’ANTINATALISMO”

Sarah Dierna, *È il nascere che non ci voleva. Storia e teoria dell’antinatalismo*,
Mimesis, Milano 2025

Anna CAVIGIOLI

«Serve prima di tutto chiarire l’evento del nascere e del morire [...] guardare a cosa sia la vita, per riflettere in modo rigoroso e pacato su cosa sia veramente il suo inizio e a cosa corrisponda veramente la sua fine» (p. 355). Queste parole avviano la conclusione del libro in questione e non potrebbero essere più precise ed efficaci: alla riflessione filosofica manca un’attenta indagine del problema della nascita che accompagni quella della sua più tetra rivale, la morte. Sarah Dierna ha il merito di aver riconosciuto una “falla”, un mancante o un insufficiente interesse nella filosofia quantomeno occidentale nei confronti del fenomeno della genesi, dell’entrata nel mondo del soggetto. Alcuni brevi accenni e alcune più profonde riflessioni non mancano nella storia della filosofia ma il tema è certamente a lungo stato trascurato dalla riflessione sul suo opposto, l’evento della morte. Una delle conclusioni di Dierna è dunque da prendere sul serio: è necessario sottrarre dall’oblio della filosofia l’evento apicale, di inizio, le nostre origini: la nascita.

La risposta è da ricercare nel tema che tale studio intende affrontare: non tanto la nascita in quanto evento, nella sua portata e nelle sue conseguenze in qualità di fenomeno che ci consegna all’essere, quanto piuttosto un’appendice di essa. Il presente testo si sofferma infatti, come recita il sottotitolo stesso, sull’enucleare la storia e la teoria dell’antinatalismo: la storia dell’idea si fa in questo caso veicolo e punto di partenza imprescindibile della riflessione teoretica. Dunque, ancora una volta, non tanto

un'analisi sul significato del nascere ma una “teoresi della prassi” che, a partire dalla constatazione della centralità e pervasività del dolore nella vita degli esseri senzienti e in particolare umani, conduca alla decisione di evitare ai posteri «il danno della nascita» (p. 20).

È evidente come già nelle premesse vi sia una certa visione del mondo e della vita da cui deriva una concezione della nascita negativa, per cui l'evento del nascere è considerato un “danno”, dunque un male, anzi, il male estremo che, se non è possibile evitare a se stessi se non attraverso un atto estremo come quello di togliersi la vita, è quantomeno evitabile, secondo l'autrice, per le generazioni future. Il fulcro del volume è tutto qui: dal momento che la vita non è che dolore e sofferenza e che il piacere è insufficiente o inesistente, ciò che possiamo fare è evitare che nuovi esseri soffrano come noi soffriamo. Per Dierna la risposta è dunque smettere di procreare: questo è il monito della teoria antinatalista nella sua accezione contemporanea. Si tratta certamente di una filosofia forte, radicale, che non ammette incertezze e di difficile accettazione per la maggior parte di noi: tuttavia, anche se non condivisa, la lettura di questo testo si rivela soprattutto in certi punti interessante per compiere quello che secondo l'autrice è un «esercizio di *epoché*» (p. 335). Anche se il pensiero di Dierna cerca di imporsi come verità, pur senza condividere tale monito, è possibile condurre una lettura del libro che termini invece in un rinnovato interesse per il tema della nascita. Questa è la prospettiva con cui ho affrontato tale testo.

Il volume si compone di cinque capitoli: dopo una breve introduzione sul significato del nascere, qui inteso come evento puramente e irrimediabilmente negativo e sofferente, facendo leva soprattutto su pensatori come Leopardi e Cioran, lo studio procede tracciando un profilo storico dell'antinatalismo. Dierna distingue due fasi della riflessione antinatalista: una fase antica o “Proto-Antinatalismo” e una fase contemporanea, antinatalista in senso proprio. I Greci hanno compreso la tragedia dell'esistere ma ne hanno tratto una conclusione all'insegna di quella che viene definita come “Birth negation” riassumibile nella formula del Sileno secondo cui sarebbe stato meglio non nascere. Solo nel periodo contemporaneo, passando per il periodo moderno e attraverso la figura necessaria alla riflessione sul tema di Schopenhauer, l'antinatalismo raggiunge la sua forma più completa come “Procreation negation”: un antinatalismo non più rivolto solo al proprio passato e alla propria nascita bensì un antinatalismo rivolto al futuro delle generazioni che verranno preservandole dal dolore della vita simboleggiato dal primo vagito, dunque evitando di portarle o meglio gettarle in questo mondo.

Non prescindendo in nessuna maniera dall'essere, nel contesto pagano venire al mondo era solo il principio di origine di enti viventi, il realizzarsi del quale si compiva sempre a spese di un altro ente e così in una catena necessaria e regolata secondo l'ordine del tempo. [...] Nel mondo pagano l'Antinatalismo si ferma a constatare, è vero, che sarebbe stato meglio non nascere ma non perché la Grecità non volesse assumersi l'impegno di non generare, bensì perché conosce la legge della natura, non si è allontanata dall'intero e in esso si conosce e riconosce. (p. 155)

Questo secondo capitolo si muove dunque nei primi solchi lasciati dalle orme della filosofia, ripercorrendo il pensiero antinatalista delle origini. Se l'analisi condotta sulla Grecità e sul mondo antico appare plausibile e ben delineata, oltre che in linea con altri studi sul tema, l'indagine condotta nei confronti di un presunto antinatalismo cristiano rimane a mio parere dubbia e meno condivisibile. L'uso di frequenti citazioni da studi secondari che già incarnano la visione antinatalista e la proiettano sui testi religiosi cristiani accanto a un parco riferimento a fonti dirette rafforza questo giudizio. Più rigoroso appare il riferimento a Schopenhauer, come emerge nella lettura de *Il mondo come volontà e rappresentazione* (pp. 136-148). L'autrice, inoltre, aggiunge delle analisi nei confronti di testi buddhisti e induisti.

Il terzo capitolo è dedicato alla figura di un pensatore ai più sicuramente sconosciuto, Peter Wessel Zapffe. Secondo l'autrice, «l'Antinatalismo di Zapffe costituisce soprattutto un punto di incontro tra l'orizzonte antico e contemporaneo. [...] Sostengo infatti che l'Antinatalismo contemporaneo nella sua forma attiva che nega la procreazione sia iniziato con Kurning e con Zapffe prima ancora che con Benatar» (p. 159).

Interessante è la lettura data da Dierna di uno degli scritti di Zapffe, *The last Messiah*, dove emerge la delineazione di un duplice risveglio dell'uomo. Uno riguarderebbe la conoscenza o il riconoscimento del sé e delle proprie condizioni; l'altro riguarderebbe il risveglio dal non essere pre-natale come punto di svolta e di entrata nel mondo:

Il risveglio e la capacità di vedere se stessi incedono dunque e creano uno spazio di rivelazione. Il risveglio accade *nell'essere* e il sonno esistenziale nel quale l'umanità si trova evidentemente sopita è esso stesso uno stato interno all'essere; ma il risveglio accade anche e in modo veramente originario al confine con il *non-essere* dove il sonno è il luogo del niente dal quale l'umano viene tirato fuori nel venire al mondo. Il primo è un risveglio gnoseologico, il secondo un risveglio ontologico. (p. 165)

Altri due punti focali della riflessione intorno alla figura di Zapffe sono la constatazione della centralità e della potenzialità anche distruttiva della coscienza umana e l'errore dell'antropocentrismo. Da un lato «il dispositivo autoconsapevole accrescerebbe

il patire e il soffrire» (p. 196): a causa della coscienza di sé, l'uomo è portato a soffrire maggiormente in quanto riconosce il suo stesso dolore; dall'altro lato l'antropocentrismo «ha portato *Homo sapiens* a favoleggiare sulla propria natura, a ritenersi il centro della creazione, a sentirsi predestinato a dominare la terra» (p. 188): un errore che, oltre alla pericolosa conseguenza dell'ignoranza delle proprie origini inerenti alla nostra finitudine, conduce anche a un mancato rispetto nei confronti del mondo e degli esseri viventi non umani.

Prima dell'ultimo capitolo, dove la questione dell'errore antropocentrico torna per rafforzare la teoria antinatalista (non solo si dovrebbe smettere di procreare per evitare il dolore delle generazioni future ma anche per porre fine alla distruzione che l'uomo ha portato in questo mondo a seguito della considerazione di sé come creatura superiore alle altre), il quarto capitolo porta il titolo "Antinatalismo: una teoresi della prassi".

L'obiettivo è quello di enucleare ulteriori passi di natura teoretica intorno all'argomento antinatalista per poter infine condurre verso un rafforzamento delle sue conseguenze pratiche non procreazioniste. Il focus iniziale riguarda in questo caso l'argomento dell'asimmetria di David Benatar, uno dei principali paladini dell'Antinatalismo contemporaneo. In sintesi, tale argomento afferma che

L'assenza di dolore sia di per se stessa un bene anche se tale stato di mancanza non è goduto da nessuno mentre l'assenza di piacere non è un male se non c'è nessun individuo per il quale tale assenza sarebbe un male. [...] Benatar considera la proposizione sull'assenza di dolore tenendo conto dell'ipotesi fittizia in cui una persona che effettivamente esiste non sarebbe mai esistita e afferma che tale assenza sarebbe stata un bene anche se fosse stata pagata al prezzo della sua non-esistenza; considera poi il caso di una persona mai esistita e ammette che tale assenza sarebbe comunque un bene perché tiene conto dell'interesse della persona che sarebbe altrimenti esistita. (pp. 209-210)

Sebbene l'argomento antinatalista dell'asimmetria possa sembrare lecito a una prima lettura, ritengo che vi sia in ogni caso un assunto che ne vizierebbe la validità. Tale argomento è infatti costruito a partire non soltanto da un giudizio personale nei confronti della propria vita ma a partire in prima istanza dall'orizzonte di vita stesso. Mi spiego meglio: è effettivamente possibile sostenere che l'assenza di male sia un bene e l'assenza di piacere non sia un male se non vi è nessun essere senziente cui applicare le categorie di bene e male? Se prendiamo in considerazione il non essere in cui si trova immerso un individuo potenziale sarebbe bene tenere a mente che tale essere non è in fin dei conti nemmeno un essere: che non lo sia ancora non lo carica di alcuna

consistenza ontologica. Non vi è nessun ente nel non essere cui riferire stati di benessere o malessere proprio perché si tratta di un orizzonte dove il nulla sostituisce il mondo da cui far partire le nostre riflessioni. Mi pare dunque che uno stato di assenza di dolore non possa essere qualificato come un bene se non vi è nessuno in grado di goderne proprio perché, non essendovi nessuno, non vi è neanche un bene in quanto esso è tale in relazione a qualcuno, un qualcuno che nel nulla manca. Mancando il referente di tale bene manca lo stato di bene stesso. Allo stesso modo, l'assenza di piacere non è un non-male se non vi è nessuno: in mancanza di qualcuno, l'assenza di dolore e di piacere sarebbero al più stati neutri o, a rigore, non sarebbero in generale, assumendo su di sé il nulla in cui sono immersi. Dunque assenza di dolore e di piacere sarebbero un bene e un non-male solo considerando un ente già esistente. Se così stessero le cose, l'argomento dell'asimmetria non fornirebbe una giustificazione adeguata alla teoria non procreazionista.

Personalmente ritengo quindi difficile da metabolizzare anche l'affermazione secondo la quale «la non-esistenza si riveli comunque vantaggiosa rispetto all'esistenza» (p. 223): è davvero possibile, infatti, parlare di (s)vantaggio nei riguardi di qualcosa che non è se non facendo leva su assunti personali che potrebbero non essere condivisi dai posteri? Posso cioè effettivamente assumere che anche per chi sarà generato varrà la stessa visione tragica della vita?

A mio parere c'è dunque alla base di tali argomentazioni un'incomprensione o una comprensione non sufficiente del dislivello tra il non essere pre-natale e l'essere post-natale da cui tutte le nostre riflessioni partono e in cui irrimediabilmente rimangono rinchiusi. Tale errore di prospettiva è eclatante nella considerazione della questione del consenso: se da un lato viene argomentato come la procreazione sia un'azione problematica in quanto non interpella l'ente che viene posto attraverso tale atto in essere, non viene invece considerata come anche la decisione di non procreare sia, ugualmente e seguendo tali argomentazioni, «un'azione moralmente problematica» (p. 260) poiché non interpella il volere di chi sarebbe chiamato all'esistenza. Ancora una volta, tuttavia, il consenso non pare una categoria applicabile in questo contesto: *prima* che qualcosa venga posto in essere non vi è evidentemente nulla cui chiedere il permesso.

In ultima analisi, per chiudere queste considerazioni sul volume di Dierna, ritengo che la teoria dell'Antinatalismo sia uno sguardo interessante sulla questione del nascere perché contribuisce, seppur in modo parziale e discutibile, a fare luce su un evento

così centrale nelle nostre vite eppure così poco considerato dalla filosofia. Tuttavia, si tratta in tutti i sensi di uno sguardo e dunque, in quanto tale, di una prospettiva unica e limitata. Ritengo, in conclusione, che una lettura del presente studio possa essere stimolante per quanti reputino che l'evento della nascita debba vedersi restituito o attribuito il posto che merita in filosofia, senza mai dimenticare che una lettura critica e attenta è opportuna e richiesta a ogni lettore.