

AII

Metamorfosi delle differenze

Atti del convegno interdisciplinare
dell'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia
(aprile 2012)

a cura di

Annamaria Contini

Enzo Moietta

Alessandro Ramploud

Contributi di

Annalisa Coliva

Annamaria Contini

Manlio Iofrida

Sergio Manghi

Rita Messori

Enzo Moietta

Alessandro Ramploud



Copyright © MMXV
Aracne editrice int.le S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Quarto Negroni, 15
00040 Ariccia (RM)
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-8905-7

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: novembre 2015

A Giuseppe

Indice

<i>Introduzione</i>	9
SERGIO MANGHI	
Gregory Bateson: la differenza che fa una differenza.....	17
MANLIO IOFRIDA	
Differenza e corporeità.....	51
RITA MESSORI	
La metafora come unità dinamica di relazioni. Merleau-Ponty e la fenomenologia del linguaggio	63
ENZO MOIETTA	
Un sonno senza sogno	83
ANNAMARIA CONTINI	
Natura vivente e natura inerte. Bergson e la tradizione del vitalismo francese	101
ANNALISA COLIVA	
Relativismo e differenza <i>chez</i> Wittgenstein	119
ALESSANDRO RAMPLOUD	
Differenziazione. Uno sguardo obliquo	149
<i>Note sugli autori</i>	165
<i>Indice dei nomi</i>	169

Natura vivente e natura inerte

Bergson e la tradizione del vitalismo francese

ANNAMARIA CONTINI

Premessa

In un suo celebre testo, Georges Canguilhem (1965, trad. it. pp. 125-147) ha osservato che un certo vitalismo è inscindibile da ogni idea di biologia come scienza autonoma: infatti, una scienza del vivente si giustifica solo se si riconosce la specificità del suo oggetto e la connessa esigenza di costituire concetti e metodi autenticamente biologici. Tuttavia, nei numerosi studi dedicati da Canguilhem (1968) alla storia della biologia, l'apporto del vitalismo appare più circostanziato, definendosi in rapporto a un determinato contesto. Poiché la biologia nasce e si sviluppa tra la fine del Settecento e la prima metà dell'Ottocento, quando le scienze fisico-chimiche godevano già di uno statuto consolidato, era impossibile sottrarsi alle ambizioni annessioniste di queste ultime senza rivendicare l'originalità della natura vivente, intesa come irriducibilità dei suoi fenomeni a quelli della natura inerte. Il *trait d'union* fra il vitalismo della Scuola di Montpellier e il pensiero biologico di Claude Bernard consisterebbe proprio in ciò: nell'impegno a rispettare la vita nel vivente, evitando di ridurre il suo sapere a semplice "satellite" delle scienze della materia.

Nelle pagine che seguono, ci chiederemo se sia possibile ritrovare anche in Bergson le tracce di questo vitalismo. Nell'*Evoluzione creatrice*, Bergson si confronta quasi esclusivamente con le teorie scientifiche del proprio tempo: non menziona esplicitamente né la Scuola di

Montpellier, né Claude Bernard. Eppure, esistono alcuni riferimenti impliciti, che possono forse chiarire il senso attribuito da Bergson a un problema cruciale: la differenza tra natura organica e natura inorganica.

Un'euristica negativa?

Nel primo capitolo dell'*Evoluzione creatrice*, Bergson argomenta in vari modi che un corpo vivente non è un corpo alla stessa stregua degli oggetti materiali. Pur possedendo anch'esso una porzione di estensione sottoposta alle stesse leggi fisiche e chimiche che governano qualunque porzione della materia, un corpo vivente «è composto di parti eterogenee che si integrano a vicenda, e compie svariate funzioni che si implicano reciprocamente» (Bergson 1907, trad. it. p. 16). Ciò significa che un corpo vivente è un sistema naturalmente conchiuso, vale a dire un individuo, ed è qualcosa che dura, vale a dire qualcosa che ha come tratto distintivo una crescita e una trasformazione continua. Dunque, mentre lo stato attuale di un corpo inorganico dipende solo da ciò che è accaduto un istante prima, lo stato attuale di un corpo vivente dipende dal suo intero passato, da una continuità reale del passato nel presente: «Quanto più la durata contrassegna l'essere vivente con la sua impronta, tanto più l'organismo si distingue da un puro e semplice meccanismo, sul quale la durata scivola senza imprimersi» (Bergson 1907, trad. it. p. 36). Ad essere in questione non è la fondamentale identità della materia inorganica e della materia organica, bensì la pretesa di assimilare gli organismi ai sistemi che il nostro pensiero isola artificiosamente dal tutto. In altri termini, Bergson contesta una spiegazione meccanicistica del vivente nella quale il tempo risulta privo di effetti, visto che la totalità del reale è data *ab origine* in blocco e si tratta soltanto di dedurne le conseguenze, considerandole come altrettanti anelli di una catena causale.

Ma Bergson contesta anche la dottrina della finalità, ovvero quella spiegazione del vivente che, già a partire da Leibniz, si era tenacemente opposta allo iatromeccanicismo, il meccanicismo medico di ispirazione cartesiana sorto nella seconda metà del Seicento e destinato a prosperare per circa un secolo con figure come Giorgio Baglivi, Friedrich Hoffmann, Hermann Boerhaave. Soffermiamoci un attimo su

questo punto, che è ricco di implicazioni per il discorso che stiamo svolgendo. Bergson non si limita a criticare il finalismo radicale di un Leibniz, considerandolo un “meccanismo alla rovescia” (in un universo nel quale tutto converga verso un fine prestabilito non vi è nulla di imprevisto e il tempo diventa di nuovo inutile, perché non può esservi né invenzione né creazione). Egli critica ugualmente l’idea di una finalità interna al singolo organismo, una finalità intesa come solidarietà tra le sue parti, che si accorderebbero per il massimo bene dell’insieme realizzando un piano immanente. Bergson non specifica né le ascendenze filosofiche di quest’idea, né cosa la differenzerebbe da quella, che lui stesso ha sostenuto più sopra, dell’organismo vivente come individualità; dice soltanto che essa «è stata per lungo tempo la concezione classica della finalità» (Bergson 1907, trad. it. p. 39), per cui possiamo supporre che abbia in mente una linea teorica che spazia da Aristotele a Kant, per poi riaffacciarsi nelle dottrine vitaliste ottocentesche. In effetti, è proprio la posizione del vitalismo ad essere subito dopo menzionata e a diventare oggetto di molteplici obiezioni: in primo luogo, certi elementi dell’organismo (come i tessuti o certe cellule che li costituiscono) hanno una vera e propria autonomia, per cui subordinarli alla vita complessiva dell’organismo significa accettare surrettiziamente il principio di una finalità esterna; in secondo luogo, ogni organismo individuale «è il semplice germoglio sbocciato sul corpo combinato dei suoi genitori» (Bergson 1907, trad. it. p. 41), quindi non è abbastanza isolato dal resto perché gli si possa accordare un suo “principio vitale”. Tuttavia, queste criticità non inficiano in toto il modello esplicativo del vitalismo:

Qui sta la pietra d’inciampo delle teorie vitaliste, cui tuttavia non rimproveremo, come si fa di solito, di rispondere al problema con il problema stesso. Certo, il “principio vitale” non spiega granché: ma presenta almeno il vantaggio di essere una specie di cartello posto sulla nostra ignoranza, e in grado di ricordarcela all’occasione, mentre il meccanicismo ci invita a dimenticarla (Bergson 1907, trad. it. p. 40).

Il senso un po’ enigmatico di questo brano viene solo in parte illuminato da una nota a piè di pagina, dove si osserva che nel neovitalismo contemporaneo occorre distinguere due posizioni: da un lato, l’affermazione che il meccanicismo puro è insufficiente (una sorta di “euristica

negativa”, volta a evidenziare ciò che la vita non è); dall’altro, le ipotesi che vengono opposte al meccanismo (una sorta di “euristica positiva”: gli esempi addotti sono le *entelechie* di Hans Driesch e le *dominanti* di Johannes Reinke¹). Delle due posizioni, sottolinea Bergson (1907, trad. it. p. 40, nota 19), la prima è «incontestabilmente più interessante». La nota non chiarisce fino in fondo che cosa si possa recuperare del vitalismo; essa risulta anzi in contraddizione con quanto è stato appena enunciato nel corpo del testo, e cioè che anche l’euristica positiva del vitalismo avrebbe una rilevanza epistemologica, essendo «una specie di cartello posto sulla nostra ignoranza». La nostra ipotesi è che nel brano sopra citato non si faccia riferimento al neovitalismo di fine Ottocento, bensì al vitalismo di fine Settecento. Già Comte (1968-1971 [1830-1842], t. III, pp. 512-512), nella quarantatreesima lezione del *Cours de philosophie positive*, aveva riabilitato il vitalismo di Joseph Barthez – colui che, all’epoca, appariva il maestro per antonomasia della Scuola di Montpellier –, scorgendovi un’opportuna reazione al meccanicismo e alla sua ingiustificata pretesa di inserire lo studio del vivente nel sistema generale della fisica inorganica: benché il meccanicismo avesse l’obiettivo di rendere scientifico quello studio, sotto un profilo storico gli appariva più avanzato l’approccio vitalista, che aveva posto almeno le condizioni affinché fosse possibile concepire la biologia come scienza autonoma. Comte apprezzava soprattutto che Barthez avesse introdotto la nozione di *principio vitale* a titolo di semplice formula scientifica, per designare unicamente la causa sconosciuta delle funzioni organiche. Crediamo dunque che Barthez potesse ben esemplificare, anche agli occhi di Bergson, una possibile saldatura tra euristica negativa ed euristica positiva.

Una teoria del principio vitale

La fama di Paul Joseph Barthez resta legata al trattato sui *Nou-veaux éléments de la science de l’homme* (1778), che costituisce tanto una sintesi quanto una riformulazione del pensiero medico di Montpellier,²

¹ Mutuo la distinzione tra le due “euristiche” da Han 2008; per quanto concerne invece i complessi rapporti che legano Bergson alla filosofia tedesca del suo tempo, rinvio a Zanfi 2013.

² Sul Barthez e, più in generale, sul peculiare vitalismo della Scuola di Montpellier, cfr. Roger 1971, Moravia 1974, Duchesneau 1982, Williams 1994, Rey 2000.

divenuta presto così influente da assurgere a principale modello di riferimento nella definizione del vitalismo francese sette-ottocentesco. L'espressione «scienza dell'uomo» compare per la prima volta in questo trattato, dove sta a indicare il carattere olistico della medicina (in conformità con la tradizione ippocratica a cui continuava ad ispirarsi la Scuola) e la stretta relazione esistente tra il piano fisiologico e quello mentale. All'interno della scienza dell'uomo, la fisiologia gioca un ruolo cruciale, costituendo la base della terapeutica o «arte di guarire»; per assicurarle lo statuto di scienza naturale, Barthez sviluppa una riflessione epistemologica di ampio respiro, incentrata sulla scelta del modello teorico da utilizzare nella spiegazione dei fenomeni vitali: se si vuole rinnovare in profondità la fisiologia, non basta proporre una nuova dottrina, ma occorre fare un bilancio delle dottrine sinora proposte, alla luce dei «Principi fondamentali del Metodo di Filosofare nelle Scienze Naturali» (Barthez 1806 [1778], t. I, p. 1).

Per Barthez, le funzioni fisiologiche non risultano dalla semplice organizzazione delle parti, in quanto possiedono un dinamismo irriducibile al dispositivo stimolo-risposte motorie, cioè alle azioni e reazioni meccaniche che gli organi esercitano fra di loro. Bisogna dunque superare il modello meccanicistico, che è incapace di reperire un principio d'integrazione globale. Ciò non significa però che sia necessario ricorrere ad improbabili ipotesi metafisiche; Barthez prende nettamente le distanze dalla fisiologia animista di Georg Ernst Stahl, secondo il quale era l'anima ad attivare, regolare e coordinare i diversi movimenti vitali, fungendo da "architetto" del microcosmo organico. Nei decenni precedenti, questo animismo aveva riscosso un certo successo nell'ambiente medico di Montpellier, che vi ravvisava una via di fuga dallo iatromecanicismo più retrivo. Ora però Barthez ne rileva l'inconsistenza su un piano empirico: nulla prova, infatti, che i movimenti involontari dell'organismo siano causati dalla stessa anima pensante che ne determina i movimenti volontari. Barthez ipotizza piuttosto un principio di coordinamento, il «Principio della Vita», da cui dipenderebbero sia le singole

funzioni (come ad esempio la digestione) che la complessiva attività dell'organismo.³

Con la teoria del principio vitale⁴ come causa delle funzioni fisiologiche fa il suo ingresso una nozione che è stata spesso fraintesa, perché interpretata alla stregua di un'entità metafisica, di un principio esplicativo che non spiega nulla, in quanto non suscettibile di verifica e di controllo. In realtà, l'intento di Barthez è precisamente l'opposto. Nella premessa teorico-metodologica che apre i *Nouveaux éléments*, egli afferma che il sapere scientifico ha sì per oggetto «la ricerca delle cause dei fenomeni naturali», ma solo «in quanto esse possono essere conosciute in base all'esperienza» (Barthez 1806 [1778], t. I, p. 5). È il richiamo all'esperienza – sancito dal riferimento a Bacone e dalla ripresa della tesi di Hume che nega il carattere oggettivo o innato dell'idea di causalità – a fungere da criterio restrittivo circa le pretese di validità del sapere scientifico: poiché l'esperienza non permette di stabilire in cosa consista essenzialmente l'azione causale, ma si limita piuttosto a manifestare l'ordine implicito nella produzione degli effetti, conoscere le cause «generali o sperimentali» significa scoprire le leggi che regolano la successione dei fenomeni, senza alcuna pretesa di accertarne la sostanza o la natura intrinseca. In sé, la causa sperimentale è inconoscibile; tuttavia, la sua identificazione in termini di principio, forza, facoltà ecc. permette di semplificare la ricerca scientifica, dove può svolgere una funzione paragonabile a quella dell'incognita nel calcolo algebrico. Essa consente, inoltre, di costruire modelli teorici dotati di valore euristico, e basati su procedure di tipo inferenziale: «Spiegare un fenomeno equivale sempre a mostrare che i fatti da esso presentati si susseguono in un ordine analogo all'ordine di successione di altri fatti che sono più familiari e che sembrano pertanto meglio conosciuti» (Barthez 1806 [1778], t. I, p. 8). Infine – ma è forse l'aspetto più importante – attribuire la stessa causa sperimentale a un'intera serie di fenomeni significa riconoscere la radice comune che li unifica, differenziandoli da fenomeni di altro genere.

³ Per una complessiva ricostruzione della fisiologia di Barthez, volta a sottolinearne la distanza da Stahl e gli aspetti di continuità con il meccanicismo, si veda Di Trocchio 1981.

⁴ Su tale teoria, cfr. Bernier 1972, Di Trocchio 1978, Williams 1994.

Per Barthez, il principio vitale rappresenta una causa «generale o sperimentale» nel senso appena indicato. Non a caso, per delegittimare una sua interpretazione in chiave metafisica, egli lo definisce come il corrispettivo, in ambito fisiologico, del *principio di attrazione* ipotizzato dalla meccanica di Newton. In tal senso, bisogna rassegnarsi a «un invincibile Scetticismo» circa la natura del principio vitale (Barthez 1806 [1778], t. I, p. 27): è inutile chiedersi se esso sia una sostanza o un modo d'essere dell'organismo vivente, anche perché la sua capacità esplicativa non dipende da questo. Oltre a designare il fattore sconosciuto che determina l'ordine e la connessione dei processi fisiologici, l'ipotesi di un principio vitale serve a capire dove e come orientare la ricerca: a elaborare uno specifico modello d'indagine, e a definire un campo d'osservazione distinto da quello dei fenomeni meccanici o delle affezioni dell'anima. Anche nei corpi inorganici si verificano dei movimenti, riconducibili a svariate forze (come ad esempio la forza di attrazione); tuttavia, i movimenti necessari alle funzioni della vita – sia vegetale che animale – sono più complessi, e legati all'azione di due tipologie di forze – forze motrici e forze sensitive – che non si riscontrano nella materia inerte. Inoltre, man mano che si passa dai vegetali agli animali, e dagli animali inferiori all'uomo, la complessità aumenta: negli organi del corpo umano osserviamo una grande varietà di movimenti, la cui funzionalità esige un livello superiore d'integrazione. L'unità non può essere assicurata da un'anima pensante, in quanto si tratta di movimenti involontari, inconsapevoli, costanti; la complessa funzionalità dell'organismo umano suggerisce dunque l'esigenza di un principio esplicativo *sui generis*, comune a tutti gli organismi viventi: il principio vitale, appunto, di cui le forze motrici e sensitive costituiscono le manifestazioni (Barthez 1806 [1778], t. I, pp. 47-57). Il ruolo di coordinamento del principio vitale emerge da due proprietà degli organismi, particolarmente evidenti nel caso degli organismi animali: l'«intima corrispondenza» che lega tutte le parti del corpo, facendole concorrere a un identico scopo, cioè lo svolgimento delle funzioni indispensabili alla vita; l'individualità che contrassegna ogni organismo, consentendogli di preservare le sue caratteristiche morfologiche e funzionali nonostante il continuo rinnovamento delle singole parti richiesto dalla loro costante usura (Barthez 1806 [1778], t. I, pp. 108-109). Il principio vitale sembra pensato sul modello della creazione artistica,

cioè di un'attività originale, che non si limita ad applicare meccanicamente certe regole ma è in grado di modificare le regole stesse nel corso della loro applicazione; anche il principio vitale, infatti, deve costantemente modificare le condizioni strutturali per adattarle ai complessi bisogni dell'organismo.⁵

Va da sé che questa caratterizzazione del principio vitale potrebbe ben rappresentare per Bergson «la pietra d'inciampo» del vitalismo di Barthez, dal momento che «nella natura non c'è né finalità puramente interna né individualità assolutamente isolata» (Bergson 1907, trad. it. p. 40). Tuttavia, nella misura in cui resta un principio teleonomico soltanto regolativo, il principio vitale non ha il difetto di «rispondere al problema con il problema stesso»: esso indica almeno la necessità di adottare un *punto di vista* diverso sia dal meccanicismo che dal finalismo classico, un punto di vista in grado di restituirci quella creatività del vivente di cui facciamo sempre fatica ad afferrare i contorni.

Una logica del vivente

Nell'Introduzione all'*Evoluzione creatrice*, si tematizza subito un problema epistemologico di ampia portata: lo scarto tra i nostri schemi logici e la logica del vivente.⁶ È noto il presupposto teorico che vi sta a monte: poiché l'intelligenza ha un fine essenzialmente pratico, consistente nell'assicurare il perfetto inserimento del nostro corpo nell'ambiente esterno, essa si sente a proprio agio quando ha a che fare con gli oggetti inerti (e più in particolare con i solidi, il che spiega perché la

⁵ Ricordiamo che Barthez ha scritto anche un trattato sul bello, pubblicato postumo nel 1807 col titolo *Théorie du beau dans la nature et les arts*, nel quale critica il principio di imitazione della “bella natura”, avvicinandosi piuttosto alla nozione – tipicamente romantica – della genialità artistica come capacità di modificare artisticamente la natura. Per la ricorsività fra categorie estetiche e teorie biologiche in Barthez (e, più in generale, nel pensiero francese sette-ottocentesco), ci permettiamo di rinviare a Contini 2012.

⁶ Sui rapporti tra vita e conoscenza, non solo nell'*Evoluzione creatrice* ma nell'intero itinerario filosofico di Bergson, cfr. Worms 2004.

geometria sia il trionfo della nostra intelligenza).⁷ Per contro, l'intelligenza si sente a disagio quando ha a che fare con le cose della vita; non appena entra in questo nuovo territorio, tutti i suoi schemi (unità, molteplicità, causalità meccanica, finalità intelligente ecc.) si infrangono, rivelandosi «troppo stretti, soprattutto troppo rigidi per ciò che vorremmo farvi entrare». In altri termini, è come se il nostro pensiero si trovasse in costante ritardo rispetto alla mobilità originale e imprevedibile del vivente; ecco perché è difficile citare una scoperta biologica che sia il frutto di un puro ragionamento: molto spesso, «quando alla fine l'esperienza ci rivela come la vita agisce allorché vuole ottenere un determinato risultato, scopriamo che il suo modo di operare è proprio quello a cui non avremmo mai pensato» (Bergson 1907, trad. it. p. 2).

Non sappiamo se Bergson, mentre scriveva questo passo, avesse già in mente qualche caso emblematico di una scienza biologica ormai consapevole della relazione non lineare tra vita e pensiero. Qualche anno più tardi, il riferimento si fa comunque esplicito: è Claude Bernard, grande scienziato e caposcuola indiscusso della biologia francese, a incarnare una rivoluzione epistemologica che incrina profondamente il modello di scienza fondato sulla tradizione cartesiano-galileiana. Diversamente da Ravaisson (1984 [1867], pp. 172-181) e da altri filosofi spiritualisti, Bergson non rintraccia il fulcro di questa rivoluzione nella famosa definizione bernardiana della vita come *creazione*; ad apparirgli centrale è piuttosto la nuova nozione di metodo che scaturisce da un ripensamento del rapporto fatti-teorie: un'idea di indagine sperimentale come dialogo ininterrotto fra l'uomo e la natura, nel corso del quale il fatto osservato non funga soltanto da stimolo (iniziale) e da verifica (finale) di una certa ipotesi, ma anche da costante interlocutore. Al modello di scienza come registrazione e quantificazione di fatti si sostituisce un modello che, volendo seguire

⁷ Questa concezione pragmatista delle funzioni mentali era stata già esposta da Bergson nel *Saggio sui dati immediati della coscienza*, dove la dimensione della durata interiore viene contrapposta alla dimensione esteriore ed omogenea dell'io superficiale, piegato alle esigenze della vita sociale (Bergson 1889, trad. it. pp. 72-81), e in *Materia e memoria*, dove si afferma che tra la percezione e il ricordo esiste una differenza di natura: mentre la prima è finalizzata all'azione, alle esigenze pratiche della vita presente, il secondo è disinteressato ed essenzialmente impotente (Bergson 1896, trad. it. pp. 244-263).

l'esperienza in tutte le sue sinuosità, attiva una dialettica circolare di domanda e risposta: se lo scienziato interroga sempre di nuovo i fatti, le risposte fornite di volta in volta dalla natura «danno al colloquio una svolta imprevista, provocano nuovi interrogativi ai quali la natura replica suggerendo nuove idee, e così all'infinito» (Bergson 1913, p. 1434). Molto prima che i filosofi insistessero sul carattere convenzionale della scienza, Bernard segnala da un lato che non esiste sperimentazione priva di concettualizzazione e, dall'altro, che la logica dell'uomo non coincide affatto con quella della natura. Per questo motivo, come non saremo mai abbastanza prudenti nella verifica di un'ipotesi, così non saremo mai abbastanza creativi nella sua formulazione: ogni ipotesi dovrà essere tanto audace (poiché «ciò che è assurdo ai nostri occhi non lo è necessariamente dal punto di vista della natura») quanto flessibile, cioè disposta ad essere sostituita da un'altra che aderisca più strettamente all'esperienza (Bergson 1913, p. 1438). Lungi dall'appiattirla sul dato empirico, Bernard sottolinea pertanto il carattere inventivo della scienza: «Là dove non vi è uno sforzo personale, o addirittura originale, non vi è nemmeno un inizio di scienza» (Bergson 1913, p. 1435).

In questa massima pedagogica si trova condensata, secondo Bergson, la «filosofia di Bernard», che non coinciderebbe affatto con la metafisica della vita – ora vitalista e ora viceversa meccanicista – a cui si è cercato di ricondurre le sue riflessioni; una metafisica a suo avviso inesistente, poiché il determinismo dei fenomeni vitali avrebbe l'unico scopo di assicurare alla fisiologia lo statuto di una scienza rigorosa, mentre l'ipotesi di un'idea creatrice e direttrice avrebbe l'unico scopo di farne una scienza autonoma. Anche nel caso di Bernard, Bergson sembra dunque privilegiare un'euristica negativa; l'euristica positiva sembra messa fra parentesi, come se non fosse costitutiva del suo progetto epistemologico. Ma è davvero così? E davvero Bergson non si ispira ad essa, quando ricerca uno sguardo capace di intuire che la vita è creazione incessante?

Un modello metaforico

Nel primo capitolo dell'*Evoluzione creatrice*, Bergson non cita Bernard, ma cita in compenso diverse teorie bernardiane, all'epoca così famose da far supporre che l'intento non sia tanto di dissimularne le fonti quanto di attualizzarne i contenuti.⁸ Bergson (1907, trad. it. p. 20) cita innanzitutto il concetto di *milieu intérieur* («ambiente interno»), che aveva rivoluzionato la fisiologia evidenziando il complesso sistema di autoregolazione attraverso cui l'organismo è in grado di mantenere inalterato il proprio equilibrio di fronte alle variazioni dell'ambiente esterno (Bernard 1966 [1878], pp. 65-124). Subito dopo, cita però una teoria più filosofica che scientifica, ovvero la distinzione tra i due aspetti complementari della vita: la vita come *distruzione* e la vita come *creazione*. Si tratta di una teoria cruciale in seno all'epistemologia bernardiana, per cui ci appare opportuno sintetizzarne i punti più rilevanti.

Tra i fenomeni di distruzione organica, Bernard annovera ad esempio sia i processi di putrefazione successivi alla morte vera e propria dell'organismo, sia i processi di fermentazione e di combustione, volti rispettivamente a trasformare e a “bruciare” i materiali di riserva, per ottenere l'energia indispensabile allo svolgimento delle funzioni vitali. Poiché un organismo che funziona è un organismo che si distrugge, siamo portati a identificare le manifestazioni della vita con i fenomeni di “morte”; in realtà, pur possedendo una loro specificità, tali fenomeni sono di natura fisico-chimica e, dunque, avvicinabili ad analoghi fenomeni del mondo inorganico (Bernard 1966 [1878], pp. 347-349). Il *quid proprium* degli esseri viventi è dato viceversa dai processi – interni, silenziosi e nascosti – di creazione vitale, che Bernard (1966 [1878], pp. 351-352) articola su due livelli: i processi di sintesi *chimica* (concernenti la formazione del protoplasma, cioè dei principi immediati della materia vivente), e i processi di sintesi *morfologica* (concernenti la particolare configurazione assunta di volta in volta dal protoplasma, e cioè

⁸ Per una puntuale disamina delle teorie bernardiane implicitamente richiamate nell'*Evoluzione creatrice*, cfr. Conry 2000; per un confronto legato invece alle concezioni di fondo, si veda Prochianz 2008.

lo sviluppo o il mantenimento delle forme dell'organismo, a partire dall'uovo fecondato). Nell'*Introduzione allo studio della medicina sperimentale*, Bernard precisa che sono i processi di creazione vitale a segnare una linea di demarcazione tra la vita e la materia inerte, dunque anche tra la biologia e le scienze fisico-chimiche. Solo l'organismo sembra infatti formarsi e svilupparsi nel tempo, cioè nel corso della sua intera esistenza, secondo un'idea direttrice o creatrice che ne programmerebbe sin dall'inizio il tipo di organizzazione:

Se dovessi definire la vita con una sola parola che, oltre ad esprimere bene il mio pensiero, mettesse bene in evidenza la caratteristica fondamentale della scienza biologica, direi che la vita è creazione. [...] Quando il pulcino si sviluppa nell'uovo, non è la formazione dell'organismo animale in quanto raggruppamento di elementi chimici che caratterizza sostanzialmente la forza vitale. Questo raggruppamento infatti avviene secondo le leggi delle proprietà fisico-chimiche della materia. Quello che invece è di pertinenza esclusiva della vita e che non appartiene né alla fisica né alla chimica né ad alcuna altra scienza, è l'*idea* direttrice di questa evoluzione organica. In ogni germe in via di sviluppo c'è un'idea direttrice che si manifesta attraverso l'organizzazione. Per tutta la vita l'organismo resta sempre sotto l'azione di questa forza vitale organizzatrice e, quando essa non può più realizzarsi, l'organismo muore (Bernard 1865, trad. it. p. 127).

Per Bernard, il concetto di creazione organica non entra in contrasto con la visione deterministica dei fatti biologici. La distinzione tra il potere *legislativo*, detenuto dall'idea direttrice, e il *potere esecutivo*, detenuto invece dagli agenti fisico-chimici, gli permette di separare il piano scientifico da quello metafisico, la definizione della vita dallo studio dei fenomeni vitali (Bernard 1966 [1878], p. 51 ss.). Al pari di ogni causa prima, la forza vitale è inconoscibile, quindi inutile a una scienza sperimentale che ha il compito di scoprire la causa prossima o immediata di un fenomeno, cioè un altro fenomeno che lo precede e da cui esso dipende. Peraltro, nell'immagine della vita come creazione si profila anche un'euristica positiva: «Vi è nel corpo animato una disposizione, una sorta di ordine che non è possibile lasciare in ombra, perché è veramente il tratto più spiccato degli esseri viventi» (Bernard 1966 [1878], p. 50). A ben vedere, Bernard sembra indicare alla ricerca biologica un duplice percorso: una crescente padronanza dei rapporti di causa ed ef-

fetto, resa possibile dall'applicazione del metodo sperimentale; un crescente approfondimento del significato dei fenomeni vitali, reso possibile da un lavoro ermeneutico volto a decifrare la peculiarità della macchina vivente. Nonostante la sua problematicità, quest'ultimo percorso non può essere eliminato, perché verrebbe meno anche lo spartiacque tra la biologia e le scienze fisico-chimiche; per non risultare fuorviante, l'euristica positiva deve tuttavia dotarsi di uno statuto metaforico, e riconoscere che sta descrivendo lo sviluppo organico non come esso è, ma piuttosto *come se* fosse così. Bernard sceglie insomma di "mappare" un campo ancora poco conosciuto (= il dominio primario) trasferendovi proprietà e relazioni appartenenti al dominio dell'arte: nei suoi scritti, si delinea una corrispondenza punto per punto tra la creazione artistica (il dominio da cui è tratto il modello) e lo sviluppo organico (il dominio a cui questo modello si applica).⁹ La scelta di pensare lo sviluppo organico sul modello della creazione artistica non è casuale, ma riflette un orientamento più diffuso, che riemerge insistentemente nel vitalismo francese sette-ottocentesco. Non si tratta soltanto di riempire un vuoto del vocabolario, ma anche e soprattutto di ricorrere a una *finzione euristica* per descrivere processi fisiologici non rappresentabili in altri modi.¹⁰

Una differenza irriducibile

Torniamo infine a Bergson, e alla sua ripresa della distinzione bernardiana fra la vita come *distruzione* e la vita come *creazione*. L'aspetto a nostro avviso più interessante è il contesto in cui avviene tale ripresa:

⁹ Per un'analisi di tale corrispondenza, cfr. Contini 2012, pp. 81-110.

¹⁰ Dapprima Max Black e poi altri esponenti dell'odierna filosofia della scienza hanno sottolineato l'affinità tra l'uso delle metafore nel linguaggio letterario e l'uso dei modelli teorici nella scienza: come una metafora efficace ha il potere di mettere due domini separati in relazione cognitiva, utilizzando il linguaggio direttamente appropriato all'uno come una lente per vedere l'altro, così un modello teorico ha il potere di trasferire idee e concetti dal «sistema secondario» al «sistema primario». In entrambi i casi – metafora e modello scientifico – le cose sono viste e descritte attraverso dei *come se*, cioè attraverso il *medium* di una «finzione euristica» (cfr. Black 1962, Hesse 1966, Boyd 1979).

nelle pagine dell'*Evoluzione creatrice* che criticano la spiegazione meccanicistica del vivente, rimproverandole di omologare gli organismi ai corpi inorganici, e di misconoscere quindi che i primi, a differenza dei secondi, hanno quali tratti distintivi la crescita e la trasformazione continua, la conservazione del passato del presente, in breve la temporalità della durata. Per chiarire quest'ultimo punto, Bergson oppone alla spiegazione meccanicistica dell'invecchiamento organico, visto come acquisizione o perdita progressiva di certe sostanze, una spiegazione che insiste piuttosto sulla continuità esistente tra lo sviluppo dell'embrione e quello dell'organismo completo:

L'impulso in virtù del quale l'essere vivente cresce, si sviluppa e invecchia, è lo stesso impulso che lo ha spinto attraverso le fasi della vita embrionale. [...] Insomma, ciò che è propriamente vitale nell'invecchiamento è la continuità impercettibile, infinitamente divisibile, del cambiamento di forma. D'altra parte, non c'è dubbio che a questo si accompagnino fenomeni di distruzione organica, ai quali farà riferimento una spiegazione meccanicistica dell'invecchiamento. Essa registrerà gli episodi di sclerosi, l'accumularsi graduale delle sostanze residuali, l'ipertrofia crescente del protoplasma della cellula. Ma sotto questi effetti si nasconde una causa interiore (Bergson 1907, trad. it. p. 21).

Evidentemente, Bernard e Bergson non si rappresentano allo stesso modo questa "causa interiore": per Bernard, è sbagliato trasformare l'idea direttrice dello sviluppo organico in una sostanza reale, facendone la causa efficiente o esecutiva dei fenomeni vitali; per Bergson, si tratta invece di una causa a tutti gli effetti, di uno *slancio vitale* e *creatore* a cui conferisce uno statuto ontologico e non semplicemente metaforico. Tuttavia, anche per Bergson, si tratta di una realtà che la scienza non può conoscere, poiché il metodo analitico di cui si serve scompone tutto in frammenti inerti, mentre l'intelligenza che la guida insorge contro l'idea di un'irriducibile originalità del vivente: «È per questo che, nonostante la vita possa evolversi sotto i nostri occhi come una creazione continua dalla forma imprevedibile, continuerà a sussistere l'idea che forma, imprevedibilità e continuità sono pure apparenze che rispecchiano altrettanti aspetti della nostra ignoranza» (Bergson 1907, trad. it. p. 30). Ma, accanto al mondo quale ci viene descritto dall'intelligenza, esiste la realtà quale ci viene rivelata dall'intuizione. Solo l'intuizione, in quanto organo specifico non più della scienza ma della metafisica,

può risalire verso quello slancio vitale che è la causa interna di ogni evoluzione biologica, sia essa ontogenetica o filogenetica (Bergson 1907, trad. it. pp. 78-84, 147-164 ss.; Bergson 1903).

Con ciò, Bergson pare staccarsi dalla tradizione del vitalismo francese, che, pur nella varietà delle posizioni via via espresse, aveva sempre cercato di non ontologizzare il principio vitale, facendone piuttosto un dispositivo epistemologico, un modo per conquistare un certo tipo di sguardo. Inoltre, mentre quella tradizione preservava la differenza tra corpi organici e corpi inorganici, Bergson cerca infine di riavvicinare l'inerte e il vivente, sottolineando che «la materia, considerata come un tutto indiviso, deve essere piuttosto un flusso che non una cosa» (Bergson 1907, trad. it. p. 155). Nondimeno, Bergson non approda né a un monismo evoluzionistico, né a un monismo romantico; sotto il profilo della durata, materia e spirito non appaiono delle sostanze bensì delle tendenze, cioè rispettivamente un movimento verso la necessità e un movimento verso la libertà (Canguilhem 2007 [1943], pp. 130-143). La *coupure* tra l'organico e l'inorganico permane anche se, proprio come accadeva nella tradizione del vitalismo francese, acquista un significato prettamente conoscitivo: per Bergson, l'intelligenza si rappresenta con chiarezza ciò che è discontinuo, immobile, morto, ma è caratterizzata da un'incomprensione naturale della vita; viceversa, l'intuizione può sì riconoscere nella vita «la libertà che s'inserisce nella necessità e la volge a proprio profitto» (Bergson 1919, trad. it. p. 15), ma il suo linguaggio resta inevitabilmente metaforico, intessuto d'immagini che spesso – e di nuovo non a caso – vengono tratte dal dominio dell'arte.¹¹ Se lo slancio vitale non possiede più uno statuto metaforico, una sua concettualizzazione in termini filosofici non può comunque fare a meno di rappresentarlo sul modello della creazione artistica. Infatti, mentre la vita «è formazione di forme, la conoscenza è analisi di materie formate» (Canguilhem 1965, trad. it.

¹¹ Nelle opere di Bergson, sono assai frequenti i riferimenti all'ambito artistico per illustrare la creatività della vita: cfr. ad esempio Bergson 1907, trad. it. pp. 11-12, 42, 78-79, 197-198, 212. Si veda anche Bergson 1904, dove il nesso tra l'estetico e il biologico appare il filo conduttore dell'itinerario filosofico di Félix Ravaisson. Sul rilievo che assume la dimensione estetica nella filosofia di Bergson, e sull'influsso esercitato da quest'ultima nel quadro dell'estetica francese novecentesca, cfr. Bertolini 2002 e Luisetti 2008.

p. 36). Dunque, anche l'intuizione può accostare la vita solo se e nella misura in cui ne attesta l'originalità. La differenza di cui è portatrice la natura vivente spinge il pensiero al di là dell'intelligenza come dell'intuizione, verso un sapere che – come quello biologico – sia contrassegnato da una continua attività inventiva, e verso un'invenzione che – come quella artistica – differisca sempre da una vuota generalità.

Riferimenti bibliografici

- BARTHEZ P.J. (1806 [1778]), *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, Paris, Goujon-Brunot, 2 voll.
- (1807), *Théorie du beau dans la nature et les arts*, a cura di A. Barthez de Marmorières, Paris, Colin.
- BERGSON H. (1889), *Essai sur le données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, poi in *Œuvres*, a cura di A. Robinet, Paris, PUF, 1959; trad. it. di F. Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, in *Opere 1889-1896*, a cura di P.A. Rovatti, Milano, Mondadori.
- (1896), *Matière et mémoire*, Paris, Alcan, poi in *Œuvres*, cit.; trad. it. di F. Sossi, *Materia e memoria*, in *Opere 1889-1896*, cit.
- (1903), *Introduction à la métaphysique*, Paris, Alcan, poi in *Œuvres*, cit.; trad. it. a cura di V. Mathieu, *Introduzione alla metafisica*, Roma-Bari, Laterza, 1987.
- (1904), *Notice sur la vie et l'œuvre de M. Félix Ravaisson-Mollien*, in *Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, t. CLXI, poi in *Œuvres*, cit., pp. 1450-1481.
- (1907), *L'évolution créatrice*, Paris, Alcan, poi in *Œuvres*, cit.; trad. it. a cura di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Milano, Raffaello Cortina, 2002.
- (1913), *La Philosophie de Claude Bernard*, in *Œuvres*, cit., pp. 1433-1440.

- (1919), *La conscience et la vie*, in *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, Paris, Alcan, poi in *Œuvres*, cit., pp. 815-835; trad. it. a cura di M. Acerra, *La coscienza e la vita*, in *Il cervello e il pensiero*, Roma, Editori Riuniti, pp. 5-25.
- BERNARD Cl. (1865), *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, J.B. Baillière; trad. it. di F. Ghiretti, *Introduzione allo studio della medicina sperimentale*, Padova, Piccin, 1994.
- (1966 [1878]), *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Paris, Vrin.
- BERNIER R. (1972), *La notion de principe vital chez Barthez. Essai historico-critique*, in «Archives de philosophie», XXXV, 3, pp. 423-441.
- BERTOLINI M. (2002), *L'estetica di Bergson. Immagine, forma e ritmo nel Novecento francese*, Milano, Mimesis.
- BLACK M. (1962), *Models and Archetypes*, in *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Ithaca-London, Cornell University Press, pp. 219-243.
- BOYD R. (1979), *Metaphors and Theory Change: What is "Metaphor" a Metaphor for?*, in *Metaphor and Thought*, a cura di A. Ortony, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 356-408.
- CANGUILHEM G. (1965), *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin; trad. it. di F. Bassani, *La conoscenza della vita*, Bologna, Il Mulino, 1976.
- (1968), *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin.
- (2007 [1943]), *Commentaire au troisième chapitre de L'Évolution créatrice*, in *Annales bergsoniennes III. Bergson et la science*, a cura di Fr. Worms, Paris, PUF, pp. 113-160.
- COMTE A. (1968-1971 [1830-1842]), *Cours de philosophie positive*, in *Œuvres d'Auguste Comte*, nouvelle édition en 12 volumes, présentée par S. Périgon, Paris, Éditions Anthropos, tt. I-VI.
- CONRY Y. (2000), *L'évolution créatrice d'Henri Bergson. Investigations critiques*, Préface de Fr. Dagognet, Paris, L'Harmattan.

- CONTINI A. (2012), *Estetica della biologia. Dalla Scuola di Montpellier a Henri Bergson*, Milano, Mimesis.
- DI TROCCHIO F. (1978), *Fisiologia e meccanica newtoniana in P.J. Barthez*, in «Medicina nei secoli», XV, 1, pp. 93-108.
- (1981), *Automa e vita. Saggio sulla fisiologia di P.J. Barthez*, Roma, Edizioni Studium.
- DUCHESNEAU F. (1982), *La physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et théories*, Den Haag, M. Nijhoff.
- HAN H.-J. (2008), *L'heuristique du vitalisme: le principe vital de Barthez et l'élan vital de Bergson*, in *Annales bergsoniennes IV: «L'évolution créatrice» 1907-2007: épistémologie et métaphysique*, a cura di A. Fagot-Largeault, Fr. Worms, Paris, PUF, pp. 147-161.
- HESSE M. (1966), *Models and Analogies in Science*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press.
- LUISSETTI F. (2008), *Estetica dell'immanenza*, Roma, Aracne.
- MORAVIA S. (1974), *Il pensiero degli Idéologues*, Firenze, La Nuova Italia.
- PROCHIANZ A. (2008), *La forme n'est qu'un instantané pris sur une transition*, in *Annales bergsoniennes IV*, cit., pp. 201-211.
- RAVAISSON F. (1984 [1867]), *Rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle*, nuova ed. a cura di P. Millot, Paris, Fayard.
- REY R. (2000), *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du XVIII^e siècle à la fin du premier Empire*, Oxford, Voltaire Foundation.
- ROGER J. (1971), *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, Paris, Colin.
- WILLIAMS E.A. (1994), *The Physical and the Moral. Anthropology, Physiology, and Philosophical Medicine in France, 1750-1850*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WORMS Fr. (2004), *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF.
- ZANFI C. (2013), *Bergson e la filosofia tedesca 1907-1932*, Macerata, Quodlibet.