



HENRI BERGSON

INTRODUZIONE
ALLA
METAFISICA

LA PRESENTE TRADUZIONE, A CURA DI MARCO MAGNI,
È STATA CONDOTTA SUL TESTO ORIGINALE PUBBLICATO IN
H. BERGSON, *OUVRES*, TEXTES ANNOTÉS PAR ANDRÉ ROBINET,
PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE (PUF), PARIS, 1963

Se si confrontano fra loro le definizioni della metafisica e le concezioni dell'assoluto, si avverte che i filosofi, al di là delle loro apparenti divergenze, concordano nel distinguere due maniere profondamente diverse di conoscere una cosa. La prima implica che si giri intorno alla cosa; la seconda, che si penetri in essa. La prima dipende dal punto di vista in cui ci si colloca e dai simboli con cui ci si esprime. La seconda non rinvia ad alcun punto di vista e non si avvale di alcun simbolo. Della prima conoscenza si dirà che si ferma al relativo; della seconda, che, quando è possibile, attinge all'*assoluto*.

Prendiamo ad esempio il moto di un oggetto nello spazio. Io lo avverto in modo diverso a seconda del punto di vista, mobile o immobile, da cui lo osservo. Io lo esprimo diversamente, a seconda del sistema di assi o di punti di riferimento a cui lo rapporto, cioè a seconda dei simboli in cui lo traduco. E lo chiamo *relativo* per questa duplice ragione: che, in un caso come nell'altro, mi colloco al di fuori dell'oggetto stesso. Quando parlo di un movimento assoluto, ciò è perché attribuisco al mobile un interno e come degli stati d'animo, ed è per questo che simpatizzo con tali stati e m'inserisco in essi attraverso uno sforzo d'immaginazione. Allora, a seconda che l'oggetto sia mobile o immobile, a seconda che adotti un movimento o un altro, io non proverò la medesima cosa. [C'è bisogno forse di dire che non proponiamo affatto, qui, un modo di riconoscere se un movimento è assoluto o non lo è? Definiamo soltanto *che cosa si ha in mente* [*dans l'esprit*] quando si parla di un movimento assoluto nel senso metafisico del termine]. E ciò che proverò non dipenderà né dal punto di vista che potrò adottare sull'oggetto, poiché sarò nell'oggetto stesso, né dai simboli con i quali potrò tradurlo, poiché avrò rinunciato a ogni traduzione per possedere l'originale. In breve, il movimento non sarà più colto dal di fuori e, in qualche modo, da dove son io, ma dall'interno in lui, in sé. Io possiederò un assoluto.

Vi sia, ancora, un personaggio di romanzo di cui mi si raccontino le avventure. Il romanziere potrà moltiplicare i tratti del carattere, far parlare ed agire il suo eroe come gli piacerà: tutto questo non equivarrà al sentimento semplice e indivisibile che proverei se coincidessi per un istante con quello stesso personaggio. Allora, come dalla fonte, le azioni, i gesti e le parole mi parrebbero fluire naturalmente. Non sarebbero più come degli accidenti che si aggiungono all'idea che mi facevo del personaggio, arricchendo sempre più quest'idea senza mai giungere a completarla. Il personaggio mi sarebbe dato immediatamente [*toute d'un coup*] nella sua interezza, e i mille episodi in cui si manifesta, invece di aggiungersi all'idea e di arricchirla, mi sembrerebbero al contrario distaccarsi da essa, ma senza esaurirne ed impoverirne l'essenza. Tutto ciò che mi si racconta della persona mi fornisce altrettanti punti di vista su di essa. Tutti i tratti che me la descrivono, e che non possono farmela conoscere se non attraverso altrettanti paragoni con delle persone o delle cose che conosco già, sono dei segni attraverso i quali la si esprime più o meno simbolicamente. Simboli e punti di vista mi collocano pertanto all'esterno di essa. Non mi presentano di essa che ciò che ha in comune con altre e che non le appartiene in proprio. Ciò che essa effettivamente è, e che ne costituisce l'essenza, non lo si può percepire dall'esterno, essendo interiore per definizione, né lo si può esprimere mediante simboli, essendo incommensurabile con ogni altra cosa. Descrizione, storia e analisi mi lasciano qui nel relativo. Solo la coincidenza con la persona stessa mi darebbe l'assoluto.

È in questo senso, e solo in questo senso, che *assoluto* è sinonimo di *perfezione*. Tutte le fotografie di una città, prese da tutti i punti di vista possibili, potranno ben completarsi indefinitamente le une con le altre, ma non equivarranno mai a quell'esemplare in rilievo ch'è la città in cui si passeggia. Tutte le traduzioni di un poema in tutte le lingue possibili potranno ben aggiungere sfumature a sfumature e, correggendosi l'un l'altra, attraverso una sorta di ritocco reciproco, potranno anche dare un'immagine sempre più fedele del poema che esse traducono, ma mai renderanno il senso interiore dell'originale. Una rappresentazione presa da un dato punto di vista, una traduzione fatta con certi simboli, restano sempre imperfette in confronto all'oggetto sul quale la veduta è stata presa o che i simboli cercano di esprimere. L'assoluto, invece, è perfetto solo in quanto è perfettamente ciò che è.

È per la stessa ragione, senza dubbio, che si è spesso identificato l'*assoluto* con l'*infinito*. Se io voglio comunicare a qualcuno che non conosce il greco l'impressione semplice che mi lascia un verso di Omero, gli darò la traduzione del verso, poi gli commenterò la mia traduzione, quindi svilupperò il mio commento e, di spiegazione in spiegazione, mi avvicinerò sempre più a ciò che voglio esprimere; ma io non ci arriverò mai. Quando voi alzate il braccio, eseguite un movimento di cui avete interiormente la percezione elementare; ma esteriormente, per me che lo guardo, il vostro braccio passa per un punto, poi per un altro punto, e tra questi due punti vi saranno altri punti ancora, di modo che, se comincio a contare, l'operazione continuerà senza fine. Visto dall'interno, dunque, un assoluto è qualcosa di semplice; ma, osservato dall'esterno, ossia relativamente

ad altro, esso diviene, in rapporto a quei segni che lo esprimono, la moneta d'oro di cui non si sarà mai finito di dare il resto. Ora, ciò che si offre nello stesso tempo ad una apprensione indivisibile e ad una enumerazione inesauribile è, per definizione, un infinito.

Ne deriva che un assoluto non potrà esser dato che per *intuizione*, mentre tutto il resto deriva dall'*analisi*. Chiamiamo qui intuizione la *simpatia* con cui ci si porta all'interno di un oggetto per coincidere con quel che esso ha di unico e, perciò, di inesprimibile. Al contrario, l'analisi è l'operazione che riconduce l'oggetto ad elementi già conosciuti, cioè comuni a quest'oggetto e ad altri. Analizzare consiste, dunque, nell'esprimere qualcosa in funzione di ciò che essa non è. Pertanto, ogni analisi è una traduzione, uno sviluppo in simboli, una rappresentazione presa da punti di vista successivi, da cui si segnano altrettanti punti di contatto tra l'oggetto nuovo, che si sta studiando, e altri, dati come già conosciuti. Nel desiderio eternamente inappagato di abbracciare l'oggetto attorno a cui è condannata a girare, l'analisi moltiplica senza fine i punti di vista per completare la rappresentazione sempre incompleta; varia senza soste i simboli, per perfezionare una traduzione sempre imperfetta. Essa continua dunque all'infinito. Ma l'intuizione, se è possibile, è un atto semplice.

Così posta la questione, si vedrà facilmente che la scienza positiva ha, come sua funzione abituale, quella di analizzare. Essa opera anzitutto su simboli. Anche le scienze della natura più concrete, le scienze della vita, attengono alla forma visibile degli esseri viventi, dei loro organi, dei loro elementi anatomici. Esse paragonano le forme fra loro, riconducono le più complesse alle più semplici, studiano insomma il funzionamento della vita per quel che ne è, per così dire, il simbolo visivo. Se esiste un mezzo per possedere una realtà assolutamente invece di conoscerla relativamente, per porsi al suo interno invece di adottare dei punti di vista su di essa, per averne l'intuizione invece di farne l'analisi, insomma per coglierla al di là di ogni espressione, traduzione o rappresentazione simbolica, questo è la metafisica. *La metafisica è dunque la scienza che pretende di fare a meno di simboli.*

*
* *

C'è almeno una realtà che tutti noi cogliamo dall'interno, attraverso l'intuizione e non con la semplice analisi. È la nostra stessa persona nel suo scorrere attraverso il tempo. Il nostro io che dura. Possiamo non simpatizzare intellettualmente, o piuttosto spiritualmente, con alcuna altra cosa. Ma simpatizziamo sicuramente con noi stessi.

Quando faccio scorrere sulla mia persona, supposta come inattiva, lo sguardo interiore della mia coscienza, percepisco, ad un primo sguardo, come una crosta solidificata in superficie: sono tutte le percezioni che giungono ad essa dal mondo materiale. Tali percezioni sono nette, distinte, giustapposte o giustapponibili le une alle altre; esse cercano di raggrupparsi in *oggetti*. Avverto in seguito ricordi più o meno aderenti a quelle percezioni, e che servono ad interpretarle; tali ricordi si sono come staccati dal fondo della mia persona, attirati alla superficie da percezioni che assomigliano loro. Essi sono come posati su di me senza coincidere, tuttavia, assolutamente, con me stesso. E infine sento manifestarsi delle tendenze, delle abitudini motorie, una folla di azioni virtuali più o meno solidamente legate a quelle percezioni ed a quei ricordi. Tutti questi elementi dai contorni ben definiti mi sembrano tanto più distinti da me quanto più sono distinti tra di loro. Orientati dall'interno verso l'esterno, essi costituiscono, riuniti, la superficie di una sfera che tende ad allargarsi e a perdersi nel mondo esterno. Ma se mi raccolgo dalla periferia verso il centro, se cerco al fondo di me ciò che più uniformemente, più costantemente, più durevolmente è me stesso, io trovo tutt'altra cosa.

Vi è, al di sotto di quei cristalli ben tagliati e di quella superficie congelata, un flusso continuo, che non ha nulla di comparabile con ciò che ho visto fluire. È una successione di stati dei quali ciascuno annuncia quello che segue e contiene quello che lo precede. A dire il vero, essi non costituiscono degli stati molteplici se non dal momento in cui li ho già sorpassati e mi rivolto indietro per osservarne la traccia. Mentre li provavo, essi erano così solidamente organizzati, così profondamente animati di una vita comune, che io non avrei saputo dire dove uno qualunque di essi finisse, e dove iniziasse l'altro. In realtà, nessuno di essi comincia o finisce, ma tutti si prolungano gli uni negli altri.

È, se si vuole, lo svolgersi di un rotolo, poiché non c'è essere vivente che non si senta arrivare a poco a poco al termine della parte che deve recitare; e vivere consiste nell'invecchiare. Ma è altresì un avvolgersi continuo, come quello di un filo su un gomito, poiché il nostro passato ci segue, e si ingrandisce senza sosta del presente che raccoglie sulla sua strada; e coscienza significa memoria.

A dire il vero, non è né un arrotolarsi né uno srotolarsi, poiché queste due immagini evocano

la rappresentazione di linee o di superfici le cui parti sono omogenee tra loro e sovrapponibili le une alle altre. Non ci sono, però, due momenti identici in un essere cosciente. Prendete il sentimento più semplice, supponetelo costante, assorbite in esso la personalità tutta intera: la coscienza che accompagnerà tale sentimento non potrà restare identica a se medesima per due momenti di seguito, poiché il momento successivo contiene sempre, in aggiunta al precedente, il ricordo che quest'ultimo gli ha lasciato. Una coscienza che avesse due momenti identici sarebbe una coscienza senza memoria. Essa perirebbe dunque e rinascerebbe senza posa. Come rappresentare altrimenti l'incoscienza?

Bisognerà dunque evocare l'immagine di uno spettro dalle mille sfumature, con delle gradazioni insensibili tra l'una e l'altra sfumatura. Una corrente di sentimento che traversasse lo spettro tingendosi di volta in volta di ciascuna delle sue sfumature subirebbe dei mutamenti graduali dei quali ciascuno annuncerebbe il successivo e riassumerebbe in sé quelli che lo precedono. Ancora, le sfumature successive dello spettro resteranno sempre esteriori le une alle altre. Esse si giustappongono. Esse occupano dello spazio. Al contrario, ciò che è durata pura esclude ogni idea di giustapposizione, di esteriorità reciproca e di estensione.

Immaginiamo dunque piuttosto un elastico infinitamente piccolo, contratto, se fosse possibile, in un punto matematico. Tiriamolo progressivamente in modo da far uscire dal punto una linea che andrà sempre allungandosi. Fissiamo la nostra attenzione, non sulla linea in quanto linea, ma sull'azione che la traccia. Consideriamo che tale azione, nonostante la sua durata, è indivisibile se supponiamo che si compia senza interruzione; dal momento in cui, se vi si interpone una interruzione, in luogo di un'azione ve ne saranno due e ciascuna di esse sarà allora l'indivisibile di cui parliamo; per cui ad essere divisibile non è mai l'azione movente stessa, bensì la linea immobile che essa lascia sotto di sé come una traccia nello spazio. Liberiamoci infine dello spazio che sottende il movimento per non tenere conto che del movimento medesimo, dell'atto di tensione o di estensione, dunque della mobilità pura. Avremo questa volta un'immagine più fedele del nostro sviluppo nella durata.

E tuttavia questa immagine sarà ancora incompleta, e ogni paragone sarà d'altronde insufficiente, poiché lo svolgersi della nostra durata rassomiglia per certi aspetti all'unità di un movimento che progredisce, per altri ad una molteplicità di stati che si dispiegano, e nessuna metafora è in grado di rendere uno dei due aspetti senza sacrificare l'altro. Se evoco uno spettro dalle mille sfumature, io ho davanti ai miei occhi una cosa tutta già compiuta, mentre, al contrario, la durata si compie di continuo. Se penso ad un elastico che si allunga, a una molla che si tende o si distende, dimentico la ricchezza di colorito che è caratteristica della durata vissuta per non vedere più altro che il movimento semplice mediante cui la coscienza passa da una sfumatura all'altra. La vita interiore è tutte queste cose ad un tempo, variare di qualità, continuità di progresso, unità di direzione. Non la si può rappresentare con delle immagini.

Ma la si rappresenterebbe ancor meno bene con dei *concetti*, cioè delle idee astratte, o generali, o semplici. Senza dubbio, mai nessuna immagine renderà completamente il sentimento originale che io ho dello svolgimento di me stesso. Ma non è nemmeno necessario che io provi a renderlo. A colui che non fosse capace di darsi da sé l'intuizione della durata costitutiva del suo essere, nulla la darà mai, non i concetti più delle immagini. L'unica mira del filosofo deve essere qui di provocare un certo lavoro che, nella maggior parte degli uomini, le abitudini mentali più utili alla vita tendono a bloccare. Ora, l'immagine ha perlomeno questo vantaggio, di mantenerci nel concreto. Nessuna immagine potrà mai sostituire l'intuizione della durata, ma molte immagini diverse, tratte da ordini di cose molto differenti, potranno, attraverso il convergere della loro azione, dirigere la coscienza verso il punto preciso dov'è una certa intuizione da cogliere. Scegliendo immagini il più possibile disparate, si impedirà ad una qualsiasi tra loro di usurpare il posto dell'intuizione che è incaricata di richiamare, poiché essa sarebbe allora cacciata immediatamente dalle sue rivali. Facendo sì che esse esigano tutte dal nostro spirito, malgrado le loro differenze d'aspetto, la stessa specie di attenzione, e, in qualche modo, lo stesso grado di tensione, si abituerà a poco a poco la coscienza ad una disposizione tutta particolare e ben determinata, quella precisamente che essa dovrà adottare per apparire a se stessa senza veli.

Ma sarà necessario, ancora, che la coscienza acconsenta a tale sforzo. Perché non le si sarà mostrato nulla. La si sarà semplicemente posta nell'atteggiamento che deve assumere per compiere lo sforzo richiesto e giungere essa stessa all'intuizione. Al contrario, l'inconveniente dei concetti troppo semplici, in tale materia, è di essere veramente dei simboli, che si sostituiscono all'oggetto che essi simboleggiano, e che non esigono da noi alcuno sforzo. E, a esaminare la cosa attentamente, si vedrebbe che ciascuno di essi non conserva, dell'oggetto, se non ciò che è comune a questo oggetto e ad altri. Si vedrà che ciascuno di essi esprime, più ancora che non fac-

cia l'immagine, un *paragone* tra l'oggetto e quelli che gli rassomigliano. Ma, poiché il paragone ha manifestato una rassomiglianza, e siccome la rassomiglianza è una proprietà dell'oggetto e la proprietà ha tutta l'aria di essere una *parte* dell'oggetto che la possiede, noi ci persuadiamo senza fatica che, giustapponendo dei concetti a dei concetti, noi ricomporremo il tutto dell'oggetto con le sue parti e che ne otterremo, per così dire, un equivalente intellettuale. Così noi crederemo di formare una rappresentazione fedele della durata allineando i concetti di unità, di molteplicità, di continuità, di divisibilità finita o infinita, ecc. In ciò sta precisamente l'illusione. In ciò sta, in pari tempo, il pericolo. Per quanto le idee astratte possano rendere un servizio all'analisi, ossia ad uno studio scientifico dell'oggetto nelle sue relazioni con tutti gli altri, altrettanto esse sono incapaci di sostituire l'intuizione, ossia l'investigazione metafisica dell'oggetto in ciò che esso ha di essenziale e di peculiare. Da un lato, in effetti, quei concetti messi uno dopo l'altro non ci daranno mai che una ricomposizione artificiale dell'oggetto, di cui essi non possono simboleggiare che determinati aspetti generali e in qualche modo impersonali: è dunque invano che si crederà, per mezzo loro, di cogliere una realtà di cui essi si limitano a presentarci l'ombra. Ma, dall'altra parte, accanto all'illusione, si presenta un gravissimo pericolo. Infatti il concetto generalizza, nello stesso tempo in cui astrae. Il concetto può simboleggiare una proprietà specifica solo rendendola comune ad una infinità di cose. Esso dunque la deforma sempre, più o meno, mediante l'estensione che le conferisce. Ricollocata nell'oggetto metafisico che la possiede, una proprietà coincide con esso, o su di esso, almeno, si modella, adotta gli stessi contorni. Estratta [invece] dall'oggetto metafisico e rappresentata in un concetto, essa si allarga indefinitamente, sorpassa l'oggetto in quanto deve ormai contenerlo con degli altri. I diversi concetti che noi formiamo delle proprietà di una cosa disegnano dunque, attorno ad essa, altrettanti cerchi molto più larghi, dei quali nessuno si applica ad essa esattamente. Nella cosa, invece, le proprietà coincidevano con essa e, quindi, coincidevano tra loro. Saremo costretti, dunque, a cercare qualche artificio per ristabilire la coincidenza. Prenderemo uno qualsiasi di quei concetti e tenteremo, con esso, di raggiungere gli altri. Ma, a seconda che si parta da questo o da quello, il congiungimento non si realizzerà nella medesima maniera. A seconda che partiremo, ad esempio, dall'unità o dalla molteplicità, concepiremo diversamente l'unità multipla della durata. Tutto dipenderà dal peso che noi attribuiremo al tale concetto o al tal'altro, e questo peso sarà sempre arbitrario, dal momento che il concetto, tratto fuori dall'oggetto, non ha peso, non essendo più che l'ombra di un corpo. Così sorgeranno una moltitudine di *sistemi* differenti, altrettanti quanti sono i punti di vista esteriori sulla realtà che si esamina o dei cerchi più larghi entro i quali racchiuderla.

I concetti semplici non hanno dunque solamente l'inconveniente di dividere l'unità concreta dell'oggetto in altrettante espressioni simboliche; essi dividono anche la filosofia in scuole distinte, ciascuna delle quali prende il suo posto, sceglie i suoi gettoni, e intraprende con le altre una partita senza fine. O la metafisica altro non è se non questo gioco delle idee, oppure, se è una occupazione seria dello spirito, è necessario che trascenda i concetti per giungere all'intuizione. Senz'altro, i concetti le sono indispensabili, poiché tutte le altre scienze lavorano ordinariamente su dei concetti, e la metafisica non può fare a meno delle altre scienze. Ma essa non è propriamente se stessa, se non quando oltrepassa il concetto, o almeno quando si affranca dai concetti rigidi e trovati già fatti, per creare dei concetti molto differenti rispetto a quelli che noi di solito maneggiamo: intendo dire delle rappresentazioni agili, mobili, quasi fluide, sempre pronte a modellarsi sulle forme fuggevoli dell'intuizione. Torneremo più tardi su questo punto importante. Ci basti d'aver mostrato che la nostra durata può esserci presentata direttamente in una intuizione, che può esserci suggerita indirettamente da immagini, ma che non può - se si attribuisce alla parola "concetto" il suo significato appropriato - racchiudersi in una rappresentazione concettuale.

Proviamo, per un istante, a farne una molteplicità. Occorrerà aggiungere che i termini di questa molteplicità, invece di distinguersi come quelli di una molteplicità qualunque, sconfinano gli uni negli altri, [e] che possiamo, senza dubbio, mediante uno sforzo d'immaginazione, solidificare la durata una volta trascorsa, dividerla in pezzi che si giustappongono e contare tutti i pezzi; ma che questa operazione si compie sul ricordo irrigidito della durata, sulla traccia immobile che la durata lascia dietro di sé, non sulla durata stessa. Ammettiamo dunque che, se c'è una molteplicità, questa molteplicità non rassomiglia a nessun'altra. Diremo allora che la durata ha qualcosa dell'unità? Senza dubbio abbiamo a che fare con una continuità d'elementi che si prolungano gli uni negli altri partecipando altrettanto dell'unità che della molteplicità; ma questa unità movente, mutevole, colorata, vivente, rassomiglia poco all'unità astratta, immobile e vuota, che il concetto d'unità pura circoscrive. Concluderemo dunque che la durata deve definirsi - ad un tempo - attraverso l'unità e la molteplicità? Ma, cosa singolare, potrò ben manipolare i due concetti, dosarli, combinarli diversamente assieme, praticare su di essi le più sottili operazioni di chimica mentale, [ma]

non otterrò mai nulla che rassomigli all'intuizione semplice che ho della durata; al contrario, se mi colloco nella durata attraverso uno sforzo d'intuizione, mi accorgo immediatamente come essa sia unità, molteplicità, e molte altre cose ancora. Quei diversi concetti erano, dunque, altrettanti punti di vista esteriori sulla durata. Né separati, né riuniti, essi ci hanno fatto penetrare nella durata stessa.

Eppure noi vi penetriamo, e ciò non può accadere che mediante un'intuizione. In tal senso, una conoscenza interiore, assoluta, della durata di me attraverso me stesso, è possibile. Ma se la metafisica richiede e può ottenere, qui, un'intuizione, la scienza non ha minore bisogno di un'analisi. Ed è dalla confusione tra il ruolo dell'analisi e quello dell'intuizione che scaturiscono le dispute tra scuole ed i conflitti tra sistemi.

La psicologia, in effetti, procede per analisi come le altre scienze: risolve l'io, che in un primo tempo le è stato dato attraverso un'intuizione semplice, in sensazioni, sentimenti, rappresentazioni, ecc., che studia separatamente. Essa, dunque, sostituisce all'io una serie di elementi, che sono i fatti psicologici. Ma tali *elementi* sono delle *parti*? Tutta la questione è qui, ed è per averlo eluso che si è spesso posto in termini insolubili il problema della personalità umana.

È incontestabile che ogni stato psicologico, solo per il fatto di appartenere ad una persona, riflette l'insieme di una personalità. Non c'è sentimento, per semplice che sia, che non contenga virtualmente il passato e il presente dell'essere che lo prova, che possa separarsene e costituire uno "stato" altrimenti che attraverso uno sforzo di astrazione o di analisi. Ma non è meno incontestabile che, senza questo sforzo di astrazione o di analisi, non vi sarebbe sviluppo possibile della scienza psicologica. Ora, in che cosa consiste l'operazione attraverso cui lo psicologo stacca uno stato psicologico per erigerlo in entità più o meno indipendente? Egli comincia col trascurare la colorazione speciale della persona, che non saprebbe esprimere in termini conosciuti e comuni. Poi si sforza di isolare, nella persona così già semplificata, tale o tal'altro aspetto che si presta ad uno studio interessante. Si tratta, ad esempio, dell'inclinazione? Egli lascerà da una parte l'inesprimibile sfumatura che la colora e che fa sì che la mia inclinazione non sia la vostra; poi dirigerà la sua attenzione al movimento attraverso cui la nostra personalità *si porta verso* un certo oggetto; egli isolerà questo atteggiamento, ed è quest'aspetto speciale della persona, questo punto di vista sulla mobilità della vita interiore, questo "schema" dell'inclinazione concreta che egli erigerà in fatto indipendente. È un lavoro analogo a quello di un artista che, di passaggio a Parigi, prenda ad esempio lo schizzo di una torre di Notre-Dame. La torre è inseparabilmente legata all'edificio, che è non meno inseparabilmente legato al suolo, ai dintorni, a Parigi tutta intera, ecc. Bisogna cominciare con lo staccarla; non si noterà, dell'insieme, che un certo aspetto, che è questa torre di Notre-Dame. Ora, la torre è costituita in realtà di pietre il cui raggruppamento particolare è ciò che le dà la sua forma; ma il disegnatore non s'interessa delle pietre, egli non nota che la sagoma della torre. Egli sostituisce, quindi, all'organizzazione reale ed interna della cosa una ricostruzione esteriore e schematica. Pertanto il suo disegno risponde, in definitiva, ad un certo punto di vista sull'oggetto e alla scelta di un determinato modello di rappresentazione. Ebbene, si tratta esattamente della stessa cosa riguardo all'operazione mediante cui lo psicologo estrae uno stato psicologico dall'insieme della persona. Tale stato psicologico isolato non è che uno schizzo, un inizio di ricomposizione artificiale; è il tutto osservato sotto un determinato aspetto elementare cui si è particolarmente interessati e che si è preso cura di notare. Non si tratta di una parte, bensì di un elemento. Esso non è stato ottenuto per frammentazione, ma mediante analisi.

Ora, in calce a tutti gli schizzi presi a Parigi, il forestiero scriverà senza dubbio "Parigi" a guisa di promemoria. E, avendo veramente visto Parigi, egli saprà, a partire dall'intuizione originale del tutto, situare i suoi schizzi, collegandoli quindi gli uni agli altri. Tuttavia, non c'è alcun modo di eseguire l'operazione inversa; anche con un'infinità di schizzi esatti quanto si vuole, e anche con la parola "Parigi", che indica che bisogna collegarli insieme, è impossibile concepire un'impressione che non si è provata, e darsi l'impressione di Parigi, se non si è mai vista Parigi. Il fatto è che qui non si tratta di *parti* del tutto, bensì di *notazioni* prese sull'insieme. Per scegliere un esempio più efficace, cioè un caso in cui la notazione è più completamente simbolica, supponiamo che mi si presentino, mescolate a caso, le lettere che entrano nella composizione di un poema che ignoro. Se le lettere fossero delle *parti* del poema, io potrei puntare a ricostituirlo con esse, scegliendo diverse combinazioni possibili, come fa il bambino con i pezzi di un gioco di pazienza. Ma io non lo penserò per un solo istante, dato che le lettere non sono delle *parti componenti*, ma delle *espressioni parziali*, il che è qualcosa di completamente differente. Proprio per questo, se conosco il poema, io pongo immediatamente ciascuna delle lettere al posto che le compete e le collego senza difficoltà con un tratto continuo, mentre l'operazione inversa è impossibile. Anche quando credo di tentare quella operazione inversa, anche quando colloco delle lettere l'una accanto all'altra, co-

mincio con il rappresentarmi un significato plausibile: mi do, dunque, un'intuizione, ed è l'intuizione che mi permette di ridiscendere ai simboli elementari che ne ricostituiranno l'espressione. L'idea stessa di ricostituire la cosa attraverso delle operazioni praticate soltanto su degli elementi simbolici, implica una tale assurdità che essa non verrebbe in mente a nessuno se ci si rendesse conto che non si tratta di frammenti della cosa, ma, in qualche modo, di frammenti di simboli.

Tuttavia, questa è l'impresa dei filosofi che cercano di ricomporre la persona con degli stati psicologici, sia che si attengano ai soli stati, sia che vi aggiungano un filo destinato a riallacciare gli stati tra di loro. Empiristi e razionalisti sono vittime qui della stessa illusione. Gli uni e gli altri prendono le *notazioni parziali* per delle *parti reali*, confondendo così il punto di vista dell'analisi e quello dell'intuizione, la scienza e la metafisica.

I primi dicono con ragione che l'analisi psicologica non scopre nulla di più, nella persona, che degli stati psicologici. E tale è in effetti la funzione, tale è la definizione stessa dell'analisi. Lo psicologo non ha altra cosa da fare che analizzare la persona, cioè evidenziare degli stati: tutt'al più segnerà, su questi stati, la voce "io", dicendo che si tratta di "stati dell'io", allo stesso modo che il disegnatore scrive la parola "Paris" su ciascuno dei suoi schizzi. Sul terreno in cui lo psicologo si colloca, e su cui deve collocarsi, l'"io" non è che un segno attraverso cui si ricorda l'intuizione primitiva (d'altronde molto confusa) che ha fornito alla psicologia il suo oggetto: non è che una parola, e il grande errore è credere che si possa, restando sullo stesso terreno, trovare dietro la parola una cosa. Tale è stato l'errore di quei filosofi che non hanno potuto rassegnarsi ad essere semplicemente psicologi in psicologia, Taine e Stuart Mill, ad esempio. Psicologi nel metodo che applicavano, essi sono restati metafisici nell'obbiettivo che proponevano. Essi vorrebbero una intuizione e, sulla base di una curiosa incongruenza, richiedono questa intuizione all'analisi, che ne è invece la negazione. Cercano l'io, e pretendono di trovarlo negli stati psicologici, mentre, al contrario, è impossibile ottenere questa differenza di stati psicologici se non trasportandosi fuori dell'io, per prendere sulla persona una serie di schizzi, di notazioni, di rappresentazioni più o meno schematiche e simboliche. Possono quanto gli pare giustapporre gli stati agli stati, moltiplicando i contatti, esplorando gli interstizi, ma l'io sfugge sempre, cosicché finiscono per non vedere altro che un vano fantasma. Tanto varrebbe negare che l'*Illiade* abbia un senso, sotto il pretesto che si è vanamente cercato questo senso negli intervalli delle lettere che la compongono.

L'empirismo filosofico è nato, dunque, da una confusione tra il punto di vista dell'intuizione e quello dell'analisi. Esso consiste nel cercare l'originale nella traduzione, dove naturalmente non può esserci, e nel negare l'originale con il pretesto che non lo si trova nella traduzione. Si giunge, così, necessariamente a delle negazioni; ma, guardandole da vicino, ci si accorge necessariamente che quelle negazioni significano semplicemente che l'analisi non è un'intuizione, e si tratta di un'evidenza lampante. Dall'intuizione originaria e peraltro confusa, che fornisce alla scienza il suo oggetto, la scienza passa immediatamente all'analisi, che moltiplica all'infinito i punti di vista su tale oggetto. Molto rapidamente essa giunge a credere di potere, componendo assieme tutti i punti di vista, ricostituire l'oggetto. Ma stupisce, forse, che essa veda l'oggetto fuggire davanti a sé, come il bambino che volesse fabbricarsi un giocattolo solido con le ombre che si profilano lungo i muri?

Ma il razionalismo è vittima della stessa illusione. Esso prende le mosse dalla confusione prodotta dall'empirismo, e resta impotente come questo a cogliere la personalità. Come l'empirismo, esso considera gli stati psicologici come altrettanti *frammenti* separati di un io che ne sarebbe la somma. Come l'empirismo, esso cerca di collegare quei frammenti tra loro per ricostruire l'unità della persona. Come l'empirismo, infine, vede l'unità della persona sfuggire indefinitamente, come un fantasma, allo sforzo, rinnovato senza posa, per afferrarla. Tuttavia mentre l'empirismo, stanco di combattere, finisce per dichiarare che non esiste altra cosa che la molteplicità degli stati psichici, il razionalismo persiste nell'affermare l'unità della persona. Il fatto è che, cercando tale unità sul terreno degli stati psichici stessi, ed essendo obbligato, inoltre, ad attribuire agli stati psichici tutte le qualità o determinazioni ch'esso trova nell'analisi (poiché l'analisi, per definizione, giunge sempre a degli *stati*) non gli resta null'altro, dell'unità della persona, che qualche cosa di puramente negativo, l'assenza di qualsiasi determinazione. Avendo necessariamente, gli stati psichici, preso e conservato per sé, nel corso di tale analisi, tutto ciò che presenti la pur minima apparenza di materialità, l'"unità dell'io" non potrà essere più che una forma senza materia. Sarà l'indeterminato e il vuoto assoluto. Agli stati psichici staccati, a quelle ombre dell'io la cui collezione era, per gli empiristi, l'equivalente della persona, il razionalismo aggiunge, per ricostituire la personalità, qualche cosa di più irreali ancora, il vuoto nel quale quelle ombre si muovono, il "posto delle ombre", si potrebbe dire. Come potrebbe siffatta "forma", che è in verità del tutto informe, caratterizzare una personalità vivente, agente, concreta, e distinguere Pietro da Paolo? C'è da stupirsi se

i filosofi che hanno isolato tale “forma” della personalità la trovino in seguito impotente a determinare una persona, e che essi siano condotti, di grado in grado, a fare del loro io vuoto un ricettacolo senza fondo che non appartiene né a Paolo né a Pietro, e dove ci sarà posto, come si vorrà, per l’umanità intera, o per Dio, o per l’esistenza in generale? Io vedo qui tra l’empirismo e il razionalismo questa sola differenza: che il primo, cercando, per così dire, l’unità dell’io negli interstizi degli stati psichici, è indotto a colmare gli interstizi con altri stati, e via di seguito all’infinito, in modo tale che l’io, rinserrato in un intervallo che va sempre restringendosi, tende verso lo “Zero” man mano che si spinge più lontano l’analisi, mentre il razionalismo, facendo dell’io il luogo dove gli stati si situano, è in presenza di uno spazio vuoto che non c’è alcuna ragione di delimitare qui piuttosto che là, e che oltrepassa ciascuno dei limiti successivi che si pretende di assegnargli, che va sempre allargandosi e che tende a perdersi, non più nello “Zero”, ma nell’”Infinito”.

La distanza è dunque molto meno grande di quel che si suppone tra un preteso “empirismo” come quello di Taine e le speculazioni più trascendenti di certi panteisti tedeschi. Il metodo è analogo nei due casi: esso consiste nel ragionare sugli *elementi* della traduzione come se fossero parti dell’originale. Ma un empirismo vero è quello che si propone di serrare il più da vicino possibile l’originale stesso, di approfondire la vita, e, attraverso una sorta di *ascolto spirituale*, sentirne palpitare l’anima; e tale vero empirismo è la vera metafisica. Il lavoro è di una difficoltà estrema, poiché nessuna delle concezioni precostituite che il pensiero utilizza abitualmente per le sue operazioni quotidiane è di alcuna utilità. Nulla di più facile che dire che l’io è molteplicità, o che esso è unità, o che è la sintesi dell’una e dell’altra. Unità e molteplicità sono qui delle rappresentazioni che non occorre conformare all’oggetto, che si trovano già fabbricate e che bisogna solo scegliere in un mucchio, abiti confezionati che andranno altrettanto bene a Pietro che a Paolo perché non si conformano ad alcuno dei due. Ma un empirismo degno di tal nome, un empirismo che non lavori che su misura, si vede obbligato, per ogni nuovo oggetto che studia, a produrre uno sforzo assolutamente nuovo. Esso taglia per l’oggetto un concetto appropriato a quel solo oggetto, concetto di cui si può a malapena dire che sia ancora un concetto, poiché non si applica altrimenti che a quella sola cosa. Non procede affatto per combinazione di idee che si trovino in commercio, unità e molteplicità ad esempio; ma la rappresentazione alla quale ci introduce è al contrario una rappresentazione unica, semplice, della quale si comprende d’altronde molto bene, una volta formata, perché la si può inquadrare nell’unità, nella molteplicità, ecc., tutte ben più ampie di quella. Infine, la filosofia così definita non consiste nello scegliere tra dei concetti e nel parteggiare per una scuola, ma nell’andare a cercare una intuizione unica da cui facilmente si ridiscende ai diversi concetti, poiché così facendo ci si è collocati al di sopra delle divisioni delle scuole.

Che alla personalità appartenga l’unità, è certo; ma una simile affermazione non m’insegna nulla sulla natura straordinaria di questa unità che è la persona. Che il nostro io sia multiplo, io lo concedo ancora, ma sussiste una molteplicità di cui occorrerà ben riconoscere ch’essa non ha nulla in comune con qualsiasi altra. Ciò che importa veramente alla filosofia, è sapere *quale* unità, *quale* molteplicità, *quale* realtà superiore all’uno e al molteplice astratti è l’unità multipla della persona. Essa non potrà saperlo se non cogliendo l’intuizione semplice dell’io mediante l’io. Allora, secondo il pendio che essa sceglierà per ridiscendere da questa cima, essa giungerà all’unità, o alla molteplicità, o ad uno qualunque dei concetti attraverso cui si cerca di definire la vita in movimento della persona. Ma nessuna mescolanza di quei concetti tra loro, ripeto, potrebbe mai dare nulla che rassomigli alla persona che dura.

Presentatemi un cono solido, [e] io vedo senza fatica come si restringe verso il vertice e tende a confondersi con un punto matematico, così come si allarga alla sua base in un cerchio che va indefinitamente ingrandendosi. Ma, né il punto, né il cerchio, né la giustapposizione dei due su di un piano mi daranno la minima idea di un cono. Così [avviene] per la molteplicità e l’unità della vita psicologica. Così per lo “Zero” e l’”Infinito” verso i quali empirismo e razionalismo conducono la personalità.

I concetti, come noi mostreremo altrove, vanno di solito a coppie e rappresentano entrambi i contrari. Non vi è alcuna realtà concreta attorno alla quale non si possano assumere, ad un tempo, due visioni opposte e che non si possa sussumere, di conseguenza, sotto i due concetti antitetici. Di qui una tesi e una antitesi che si cercherebbe invano di riconciliare logicamente, per la ragione molto semplice che mai, con dei concetti, o punti di vista, si farà una cosa. Ma dall’oggetto, colto dall’intuizione, si passa senza fatica, nel migliore dei casi, ai due concetti contrari; e poiché, con questi, si vedono uscire dalla realtà la tesi e l’antitesi, ecco che si coglie nello stesso atto come questa tesi e questa antitesi s’oppongono e come esse si riconcilino.

È vero che, per questo, bisogna procedere ad un rovesciamento del lavoro abituale dell’intelligenza. *Pensare* consiste normalmente nell’andare dai concetti alle cose, e non dalle cose ai con-

cetti. Conoscere una realtà è, nel senso usuale della parola “conoscere”, prendere dei concetti già fatti, dosarli, e combinarli insieme finché non si ottiene un equivalente pratico del reale. Ma non bisogna dimenticare che il lavoro normale dell’intelligenza è lungi dall’essere un lavoro disinteressato. Noi non miriamo, in generale, a conoscere per conoscere, ma a conoscere per una decisione da prendere, per un profitto da acquisire, dunque per un interesse da soddisfare. Noi cerchiamo fino a quale punto l’oggetto da conoscere è *questo* o *quello*, in quale genere conosciuto rientri, quale specie d’azione, di procedimento dovrebbe suggerirci. Tali diverse azioni e atteggiamenti possibili sono altrettante *direzioni concettuali* del nostro pensiero, determinate una volta per tutte; non resta null’altro che seguirle; in ciò consiste precisamente l’applicazione dei concetti alle cose. Provare un concetto rispetto ad un oggetto, significa domandare all’oggetto ciò che noi dobbiamo fare di lui, ciò che esso può fare per noi. Incollare su di un oggetto l’etichetta di un concetto, significa rimarcare in termini precisi il genere di azione o l’atteggiamento che l’oggetto dovrà suggerirci. Ogni conoscenza propriamente detta è dunque orientata in una certa direzione o presa da un certo punto di vista. È altresì vero che il nostro interesse è, spesso, complesso: e perciò ci capita di orientare in più direzioni successive la nostra conoscenza dello stesso oggetto e di far variare su di lui il nostro punto di vista. In ciò consiste, nel senso usuale del termine, una conoscenza “larga” e “comprensiva” dell’oggetto: l’oggetto è ricondotto allora, non ad un concetto unico, ma a molti concetti di cui esso è supposto “partecipare”. Come partecipa di tutti quei concetti in uno stesso tempo? Ecco una questione che non interessa la pratica e che non è necessario porsi. È, dunque, naturale, è dunque legittimo che noi procediamo per giustapposizione e dosaggio di concetti nella vita quotidiana: nessuna difficoltà filosofica nascerà di lì, poiché, per convenzione tacita, noi ci asterremo dal filosofare. Ma trasferire tale *modus operandi* nella filosofia, andare, anche qui, dai concetti alla cosa, utilizzare, per la conoscenza disinteressata di un oggetto che si sta cercando, stavolta, di raggiungere in se stesso, una maniera di conoscere che prende spunto da un interesse determinato e che consiste per definizione in una veduta sull’oggetto presa dall’esterno, significa voltare le spalle allo scopo che ci si proponeva, condannare la filosofia ad un conflitto continuo tra le scuole; significa porre la contraddizione nel cuore stesso dell’oggetto e del metodo. O non esiste alcuna filosofia possibile e ogni conoscenza delle cose è una conoscenza pratica orientata verso l’utile da trarne, oppure filosofare significa collocarsi nell’oggetto stesso mediante uno sforzo d’intuizione.

Ma, per comprendere la natura di questa intuizione, per determinare con precisione dove l’intuizione finisce e dove comincia l’analisi, occorre ritornare a ciò che è stato detto più su a proposito dello scorrere della durata.

Si noterà che i concetti o schemi ai quali l’analisi giunge hanno per carattere essenziale di essere immobili nel momento in cui li si considera. Io ho isolato dal tutto della vita interiore questa entità psicologica che definisco sensazione semplice. Finché la studio, suppongo che essa resti ciò che è. Se vi trovassi dei cambiamenti, direi che non si tratta di un’unica sensazione, ma di più sensazioni successive; ed è a ciascuna di quelle sensazioni successive che io trasferirei allora l’immutabilità attribuita prima alla sensazione d’insieme. In ogni modo, io potrei, spingendo l’analisi abbastanza lontano, giungere a degli elementi che considererei come immutabili. È là, e là solamente, che troverei una base d’operazioni solida di cui la scienza ha bisogno per il proprio sviluppo.

Pertanto, non c’è nessuno stato d’animo, per quanto semplice, che non muti ad ogni istante, poiché non c’è coscienza senza memoria, non c’è continuazione di uno stato senza aggiungere, al sentimento presente, il ricordo dei momenti passati. In ciò consiste la durata. La durata interiore è la vita continua di una memoria che prolunga il passato nel presente, sia che il presente fissi distintamente l’immagine senza posa crescente del passato, sia piuttosto che esso testimoni, col suo continuo mutamento di qualità, il carico sempre più pesante che si trascina dietro di sé, man mano che invecchia. Senza questa sopravvivenza del passato nel presente, non ci sarebbe la durata, ma solamente l’istantaneità.

È vero che se mi si rimprovera di sottrarre lo stato psicologico alla durata per il solo fatto che l’analizzo, io mi difenderò dicendo che ciascuno di quegli stati psicologici elementari ai quali la mia analisi giunge è uno stato che occupa ancora del tempo: “La mia analisi - direi io - risolve bene la vita interiore in stati dei quali ciascuno è omogeneo con se stesso; soltanto, poiché l’omogeneità si estende su un numero determinato di minuti e di secondi, lo stato psicologico elementare non smette di durare, anche se non cambia”.

Ma chi non vede che il numero determinato di minuti e di secondi, che io attribuisco allo stato psicologico elementare, ha appena il valore di un indizio destinato a ricordarmi che lo stato psicologico, supposto omogeneo, è in realtà uno stato che cambia e che dura? Lo stato, preso in se stesso, è un perpetuo divenire. Io ho estratto da questo divenire una certa qualità media che ho

supposto invariabile: ho costituito quindi uno stato stabile, e, al contempo, schematico. Ne ho estratto, d'altra parte, il divenire in genere, il divenire che non sarebbe relativo a questo piuttosto che a quello, ed è ciò che tale stato occupa che ho chiamato il *tempo*. Guardandolo da vicino, io vedrei che questo tempo astratto è altrettanto immobile per me quanto lo stato che io localizzo, che non potrebbe trascorrere che mediante un mutamento di qualità continuo, e che, se è senza qualità, semplice teatro del mutamento, diviene così un luogo immobile. Io vedrei che l'ipotesi di quel tempo omogeneo è semplicemente destinata a facilitare il paragone tra le diverse durate concrete, a permetterci di contare delle simultaneità e di misurare uno scorrere della durata in relazione ad un altro. E, infine, comprenderei che, affiancando alla rappresentazione di uno stato psicologico elementare l'indicazione di un numero determinato di minuti e secondi, mi limito a ricordare che lo stato è stato staccato dall'io che dura, e a delimitare il luogo dove bisognerebbe rimetterlo in movimento per ricondurlo, dal semplice schema che è divenuto, alla forma concreta che esso aveva prima. Ma io dimentico, in realtà, tutto questo, non sapendo che farmene dell'analisi.

Come a dire che l'analisi opera sull'immobile, mentre l'intuizione si colloca nella mobilità o, ciò che è lo stesso, nella durata. Qui sta la linea di demarcazione ben netta tra l'intuizione e l'analisi. Si riconosce il reale, il vissuto, il concreto, per il fatto che è la variabilità in se stessa. Si riconosce [invece] l'elemento, per il fatto che è invariabile. Ed è invariabile per definizione, essendo uno schema, una ricostruzione semplificata, spesso un semplice simbolo, in ogni caso una veduta presa sulla realtà che trascorre.

Ma l'errore sta nel credere che con questi schemi si ricomponga il reale. Non lo ripeteremo mai abbastanza: dall'intuizione si può passare all'analisi, ma non dall'analisi all'intuizione.

Con la variabilità farò quante variazioni, quante qualità o modificazioni desidero, poiché sono altrettante vedute immobili, prese con l'analisi, sulla mobilità data all'intuizione. Ma queste modificazioni messe una accanto all'altra non produrranno nulla che assomigli alla variabilità, poiché esse non sono delle parti, ma degli elementi, il che è cosa ben differente.

Consideriamo, per esempio, la variabilità più prossima all'omogeneità, il movimento nello spazio. Io posso, lungo questo movimento, rappresentarmi delle pause possibili: è ciò che chiamo le posizioni del mobile o i punti attraverso cui il mobile passa. Ma con le posizioni, fossero pure in numero infinito, io non farò alcun movimento. Esse non sono parti del movimento; sono altrettante vedute prese su di esso; non sono, si potrebbe dire, che delle supposizioni di arresto. Il mobile non è mai realmente in alcuno dei punti; tutt'al più si può dire che vi passa. Ma il passaggio, che è un movimento, non ha nulla in comune con un arresto, che è immobilità. Un movimento non potrebbe porsi su una immobilità, poiché coinciderebbe con essa, il che sarebbe contraddittorio. I punti non sono *nel* movimento, come delle parti, né tanto meno *sotto* il movimento, come dei luoghi del mobile. Essi sono semplicemente proiettati da noi al di sotto del movimento, come altrettanti luoghi dove sarebbe, se si arrestasse, un mobile che per ipotesi non si ferma. Non sono dunque, per parlare propriamente, delle posizioni, ma delle supposizioni, delle vedute o dei punti di vista dello spirito. Come, con dei punti di vista, si potrebbe mai costruire una cosa?

È tuttavia ciò che noi proviamo a fare tutte le volte che ragioniamo sul movimento, e così sul tempo al quale il movimento serve da rappresentazione. In ragione di una illusione profondamente radicata nel nostro spirito, e poiché non possiamo impedirci di considerare l'analisi come equivalente dell'intuizione, iniziamo col distinguere, lungo tutto il corso del movimento, un certo numero di arresti possibili o di punti, di cui facciamo, volenti o nolenti, delle parti del movimento. Di fronte alla nostra impotenza a ricomporre il movimento con quei punti, noi intercaliamo altri punti, credendo di stringere così più da vicino ciò che di mobile è nel movimento. Poi, siccome la mobilità ci sfugge ancora, noi sostituiamo ad un numero finito stabilito di punti un numero "indefinitamente crescente", - cercando così, ma invano, di falsificare, mediante il movimento del nostro pensiero che continua all'infinito ad aggiungere punti ai punti, il movimento reale e indiviso del mobile. Finalmente, noi diciamo che il movimento si compone di punti, ma che comprende, inoltre, il passaggio oscuro, misterioso, da una posizione alla posizione seguente. Come se l'oscurità non venisse tutta intera dal fatto di aver supposto l'immobilità più chiara della mobilità, la fermata anteriore al movimento! Come se il mistero non fosse dovuto alla pretesa di giungere dalle fermate al movimento per via di composizione - ciò che è impossibile - mentre si passa agevolmente dal movimento al rallentamento ed all'immobilità! Voi avete cercato il significato del poema nella forma delle lettere che lo compongono, avete creduto che considerando un numero crescente di lettere avreste chiarito infine il significato che sfugge sempre e, come ultima risorsa, vedendo che non serviva a nulla cercare una parte del senso in ciascuna lettera, avete supposto che tra ogni lettera e la seguente si trovasse il frammento cercato dal significato misterioso! Ma le lettere, ancora una volta, non sono parti della cosa, sono elementi del simbolo. Le posizioni del mobile, ancora

una volta, non sono parti del movimento: sono dei punti dello spazio che si ritiene sottendere il movimento. Tale spazio immobile e vuoto, semplicemente concepito, mai percepito, ha esattamente il valore di un simbolo. Come, manipolando dei simboli, fabbricherete mai voi una realtà?

Ma il simbolo risponde qui alle abitudini più inveterate del nostro pensiero. Noi ci collochiamo di solito nell'immobilità, dove troviamo un punto d'appoggio per l'azione, e con quello pretendiamo di ricomporre la mobilità. Noi non otteniamo dunque che una imitazione maldestra, una contraffazione del movimento reale, ma tale imitazione ci serve nella vita molto più di quanto farebbe l'intuizione della cosa stessa. Ora, il nostro spirito ha una irresistibile tendenza a considerare come più chiara l'idea che gli serve più di frequente. È perché l'immobilità gli sembra più chiara della mobilità, e l'arresto anteriore al movimento.

Le difficoltà che il problema del movimento ha sollevato dalla più lontana antichità vengono di qui. Esse sono sempre relative alla pretesa di andare dallo spazio al movimento, dalle traiettorie al tragitto, dalle posizioni immobili alla mobilità, e di passare dall'una all'altra per via di composizione. Ma è il movimento che è anteriore all'immobilità, e tra le [varie] posizioni e uno spostamento non c'è un rapporto come tra la parte e il tutto, ma quello tra la diversità dei punti di vista possibili e l'indivisibilità reale dell'oggetto.

Molti altri problemi sono nati dalla stessa illusione. Ciò che i punti immobili sono rispetto al movimento di un mobile, i concetti di qualità diverse lo sono rispetto al mutamento qualitativo di un oggetto. I concetti diversi nei quali si risolve una variazione sono dunque altrettante visioni stabili dell'instabilità del reale. E pensare un oggetto, nel senso usuale della parola "pensare", è prendere sulla mobilità una o più di tali vedute immobili. Significa, insomma, chiedersi ogni tanto dove si trova, al fine di sapere ciò che se ne potrebbe fare. Nulla di più legittimo, d'altro canto, di questa maniera di procedere, fino a che non si tratti di una conoscenza pratica della realtà. La conoscenza, in quanto è orientata verso la pratica, non deve far altro che enumerare i principali modi di porsi [*attitudes*] possibili della cosa di fronte a noi, così come i nostri migliori atteggiamenti [*attitudes*] di fronte ad essa. Tale è la funzione ordinaria dei concetti già precostituiti, quelle stazioni con cui segniamo il tragitto del divenire. Ma volere, con ciò, penetrare fino alla natura intima delle cose, significa applicare alla mobilità del reale un metodo concepito per dare dei punti di vista immobili su di essa. Vuol dire dimenticare che, se la metafisica è possibile, essa non può altrimenti essere che uno sforzo per risalire la china naturale del lavoro del pensiero, per collocarsi immediatamente, con una dilatazione dello spirito, nella cosa che si studia, per andare infine dalla realtà ai concetti e non più dai concetti alla realtà. È sorprendente che i filosofi vedano così spesso fuggire davanti a loro l'oggetto che pretendono di possedere, come i bambini che volessero, chiudendo le mani, catturare il fumo? Così, resistono le polemiche tra le scuole, delle quali ciascuna rimprovera alle altre di essersi lasciata sfuggire il reale.

Ma se la metafisica deve procedere per intuizione, e se l'intuizione ha come oggetto la mobilità della durata, e se la durata ha carattere psicologico, non rischiamo forse di rinchiudere il filosofo nella contemplazione esclusiva di se stesso? La filosofia non potrebbe finire per consistere nel guardarsi semplicemente vivere, "come un pastore assopito guarda l'acqua scorrere"? Parlare così sarebbe ritornare all'errore che non abbiamo smesso di segnalare dall'inizio di questo studio. Ciò sarebbe misconoscere la natura singolare della durata, al tempo stesso che il carattere essenzialmente attivo dell'intuizione metafisica. Vorrebbe dire non vedere che solamente il metodo di cui parliamo permette di superare sia l'idealismo che il realismo, di affermare l'esistenza di oggetti inferiori e superiori a noi, sebbene, nello stesso tempo, a noi stessi interiori, di farli coesistere assieme senza difficoltà, di dissipare progressivamente le oscurità che l'analisi accumula attorno ai grandi problemi. Senza affrontare qui lo studio di questi vari punti, limitiamoci a mostrare come l'intuizione di cui parliamo non sia un atto unico, ma una serie indefinita di atti, tutti dello stesso genere senza dubbio, ma ciascuno di specie molto particolare, e come questa diversità di atti corrisponda a tutti i gradi dell'essere.

Se io cerco di *analizzare* la durata, ossia di risolverla in concetti già precostituiti, io sono altrettanto obbligato, dalla natura del concetto e dell'analisi, ad assumere sulla *durata in generale* due vedute opposte attraverso le quali io pretenderò in seguito di ricomporla. Tale combinazione non potrà presentare né una diversità di gradi né una varietà di forme: essa, o è, o non è. Dirò, ad esempio, che c'è da una parte una *molteplicità* di stati di coscienza successivi e dall'altra parte, una *unità* che li collega. La durata sarà la "sintesi" di questa unità e di questa molteplicità, operazione misteriosa di cui non si vede, lo ribadisco, come potrebbe comportare delle sfumature o delle gradazioni. In questa ipotesi non si ha, e non si può avere, che una durata unica, in cui la nostra coscienza operi abitualmente. Per fissare le idee, se prendiamo la durata dal punto di vista dell'aspetto semplice di un movimento che si compie nello spazio, e se cerchiamo di ridurre in con-

cetti il movimento considerato come rappresentativo del Tempo, noi avremo da una parte un numero grande quanto si vuole di punti della traiettoria, e d'altra parte una unità astratta che li riunisce, come un filo che tenga insieme le perle di una collana. Tra questa molteplicità astratta e questa unità astratta la combinazione, una volta posta come possibile, è cosa singolare alla quale noi non troveremo più sfumature di quante ne ammetta, in aritmetica, un'addizione di numeri dati. Ma se, invece di pretendere di analizzare la durata (ossia, in fondo, farne la sintesi mediante concetti), ci si colloca dapprima in essa attraverso uno sforzo d'intuizione, si prova il sentimento di una certa *tensione* ben determinata, la cui determinazione stessa si presenta come una scelta tra un'infinità di durate possibili. Di qui ci si accorge di durate numerose quanto si desidera, tutte molto differenti le une dalle altre, benché ciascuna di esse, ridotta in concetti, ossia considerata esteriormente da due punti di vista opposti, si riferisca sempre alla stessa indefinibile combinazione del molteplice e dell'uno.

Esprimiamo la stessa idea con maggior precisione. Se io considero la durata come una molteplicità di momenti legati gli uni agli altri da una unità che li attraversa come un filo, questi momenti, per breve che sia la durata scelta, sono in numero illimitato. Posso supporli tanto vicini quanto mi piacerà; ci saranno sempre, tra questi punti matematici, altri punti matematici, e così di seguito all'infinito. Vista dal lato della molteplicità, la durata va dunque a svanire in una polvere di momenti, dei quali nessuno dura, essendo ciascuno un'istantanea. Che se, d'altra parte, considero l'unità che collega insieme i momenti, essa non può durare oltre dal momento in cui, per ipotesi, tutto ciò che c'è di mutevole e di propriamente durevole nella durata è stato messo in conto alla molteplicità dei momenti. Tale unità, man mano che ne approfondirò l'essenza, mi apparirà dunque come un sostrato immobile del movente, come non so quale essenza atemporale del tempo: è questa che chiamerò l'eternità, - eternità di morte, poiché essa non è altra cosa che il movimento svuotato della mobilità che ne costituiva la vita.

Esaminando da vicino le opinioni delle scuole rivali attorno al soggetto della durata, si vedrà che differiscono semplicemente per il fatto che esse attribuiscono un'importanza capitale all'uno o all'altro di questi due concetti. Le une si attaccano al punto di vista del molteplice; esse innalzano a realtà concreta i momenti distinti di un tempo che hanno, per così dire, polverizzato; esse considerano molto più artificiale l'unità che fa, dei granelli, una polvere. Le altre, al contrario, innalzano a realtà concreta l'unità della durata. Esse si collocano nell'eterno. Ma siccome la loro eternità resta pur sempre astratta, perché è vuota, com'è l'eternità di un concetto che, per ipotesi, esclude da sé il concetto opposto, non si vede come quest'eternità lasci coesistere con essa una molteplicità indefinita di momenti. Nella prima ipotesi c'è un mondo sospeso nell'aria, che dovrebbe finire e ricominciare da se stesso ad ogni istante. Nella seconda, si ha un infinito di eternità astratta di cui non si comprende ancora perché non resti avviluppato in se stesso e come lasci coesistere con sé le cose. Ma, nei due casi, e verso qualunque delle due metafisiche ci si sia orientati, il tempo apparirà dal punto di vista psicologico come una mescolanza di due astrazioni che non comportano né gradi né sfumature. In un sistema, come nell'altro, non c'è che una durata unica che tutto porta con sé, fiume senza fondo, senza rive, che scorre senza una forza determinabile in una direzione che non si sa come definire. E, per di più, non è un fiume: il fiume non scorre se non perché la realtà ottiene, dalle due dottrine quel sacrificio, approfittando di una distrazione della loro logica. Nel momento in cui riprendono il controllo di sé, esse paralizzano tale scorrere o in una immensa falda solida, oppure in una infinità di aghi cristallizzati, sempre in una *cosa* che partecipa necessariamente dell'immobilità di un *punto di vista*.

Ma è tutt'altra cosa se ci si colloca di colpo, con uno sforzo d'intuizione, nello scorrere concreto della durata. Certo, noi non troveremo allora alcuna ragione logica di porre delle durate multiple e diverse. A rigore, potrebbe non esistere altra durata che la nostra, come potrebbe non esserci al mondo altro colore, per esempio, che l'arancione. Ma una coscienza a base di colore, che simpatizzasse interiormente con l'arancione, invece di percepirlo esteriormente, si sentirebbe presa tra il rosso e il giallo, presentirebbe, forse, al di sotto di quest'ultimo colore, tutto uno spettro in cui si prolunghi naturalmente la continuità che va dal rosso al giallo; allo stesso modo l'intuizione della nostra durata, ben lungi dal lasciarci sospesi nel vuoto come farebbe la pura analisi, ci mette in contatto con tutta una continuità di durate che noi dobbiamo provare a seguire sia verso il basso, sia verso l'alto: nei due casi noi possiamo dilatarci indefinitamente attraverso uno sforzo sempre più intenso, e in ambedue casi noi trascendiamo noi stessi. Nel primo, noi procediamo verso una durata sempre più sparpagliata, i cui battiti, più rapidi dei nostri, dividendo la nostra sensazione semplice, ne diluiscono la qualità in quantità: al limite sarebbe il puro omogeneo, la pura *ripetizione* con cui definiremo la materialità. Procedendo nell'altro senso, noi andiamo verso una durata che si tende, si restringe, s'intensifica sempre di più: al limite ci sarebbe l'eternità. Non più

l'eternità concettuale, che è un'eternità di morte, ma una eternità di vita. Eternità vivente e di conseguenza movente, dove la nostra durata si ritroverebbe in noi come le vibrazioni nella luce, e che sarebbe la concrezione di ogni durata così come la materialità ne è la dispersione. Tra questi due limiti estremi l'intuizione si muove, e questo movimento è la metafisica stessa.

*
* *

Non è qui il caso di percorrere le diverse tappe di quel movimento. Ma dopo aver presentato una veduta generale del metodo e averne fatta una prima applicazione, non sarà forse inutile formulare, in termini il più precisi possibile, i principi sui quali essa riposa. Delle proposizioni che noi andiamo ad enunciare, la maggior parte hanno ricevuto, nel presente lavoro, un inizio di prova. Speriamo di dimostrarlo in modo più completo quando affronteremo altri problemi.

I. *C'è una realtà esterna e di conseguenza data immediatamente al nostro spirito.* Il senso comune ha ragione su questo punto contro l'idealismo ed il realismo dei filosofi.

II. Questa realtà è mobilità. Non esistono delle cose già fatte, ma solamente delle cose che si fanno, non degli *stati* che si mantengono, ma solamente degli stati che cambiano. Il riposo è solamente apparente, o, piuttosto, relativo. La coscienza che abbiamo della nostra propria persona, nel suo continuo scorrere, ci introduce all'interno di una realtà sul modello della quale noi dobbiamo rappresentarci gli altri. *Ogni realtà è dunque tendenza, se conviene chiamare tendenza un mutamento di direzione allo stato nascente.*

III. Il nostro spirito, che cerca dei punti d'appoggio solidi, ha come principale funzione, nel corso ordinario della vita, di rappresentarsi degli *stati* e delle *cose*. Esso prende, di quando in quando, delle vedute quasi istantanee sulla mobilità indivisa del reale. Ottiene, quindi, delle *sensazioni* e delle *idee*. Di qui sostituisce al continuo il discontinuo, alla mobilità la stabilità, alla tendenza in via di mutamento i punti fissi che marcano una direzione del mutamento e della tendenza. Questa sostituzione è necessaria al senso comune, al linguaggio, alla vita pratica, e, allo stesso tempo, in una certa misura che cercheremo di determinare, alla scienza positiva. *La nostra intelligenza, quando segue la sua inclinazione naturale, procede con percezioni solide, da un lato, e con percezioni stabili, dall'altro.* Essa parte dall'immobile, e non concepisce e non esprime il movimento se non in funzione dell'immobilità. Essa si colloca in concetti già precostituiti, e si sforza di trarvi, come da uno stampo, qualcosa della realtà che passa. Ciò, senza dubbio, non per ottenere una conoscenza interiore e metafisica del reale. È semplicemente per servirsene, poiché ogni concetto (come d'altra parte ogni sensazione) è una *domanda pratica* che la nostra attività pone alla realtà e alla quale la realtà risponderà, come si conviene negli affari, o con un sì o con un no. Ma, in tal modo, essa lascia fuggire del reale ciò che ne è l'essenza stessa.

IV. Le difficoltà inerenti alla metafisica, le antinomie che solleva, le contraddizioni in cui cade, la divisione in scuole antagoniste e le opposizioni irriducibili tra sistemi, scaturiscono in gran parte dal fatto che noi applichiamo alla conoscenza disinteressata del reale i procedimenti di cui ci serviamo correntemente per scopi di utilità pratica. Nascono principalmente dal fatto che noi ci collochiamo nell'immobile per aspettare al varco il movimento, invece di collocarci nel movimento per attraversare con esso le posizioni immobili. Esse nascono dal fatto che pretendiamo di ricostituire la realtà, che è tendenza e di conseguenza mobilità, con i percetti [*percepts*, cioè l'oggetto ed il contenuto della percezione, *n.d.r.*] e i concetti che hanno la funzione d'immobilizzarla. Per mezzo di fermate, per numerose che siano, non si farà mai della mobilità; al contrario, se si dà la mobilità, se ne può trarre attraverso il pensiero quante fermate si desidera. In altri termini, *si comprende che dei concetti fissi possano essere estratti dalla realtà mobile col nostro pensiero; ma non vi è alcun mezzo per ricostituire, con la fissità dei concetti, la mobilità del reale.* Il dogmatismo, in quanto costruttore di sistemi, ha sempre tentato questa ricostituzione.

V. Esso doveva fallire. È questa impotenza, e questa impotenza soltanto, che viene constatata dalle dottrine scettiche, idealiste, criticiste, ossia da tutte quelle dottrine che contestano al nostro spirito il potere di raggiungere l'assoluto. Ma dal nostro fallimento nel tentativo di ricostituire la realtà vivente con dei concetti rigidi e già precostituiti, non segue che non possiamo coglierla in qualche altra maniera. *Le dimostrazioni che sono state date della relatività della nostra conoscen-*

za sono dunque inficiate da un vizio d'origine: esse suppongono, come il dogmatismo che attaccano, che ogni conoscenza deve necessariamente partire da concetti dai contorni definiti per afferrare con essi la realtà che scorre.

VI. Ma la verità è che il nostro spirito può seguire la direzione opposta. Esso può collocarsi nella realtà mobile, adottandone la direzione sempre mutevole, e infine coglierla intuitivamente. Occorre perciò che esso si faccia violenza, che rovesci il senso dell'operazione attraverso cui pensa abitualmente, che ritorni o piuttosto rifondi continuamente le sue categorie. Giungerà così a dei concetti fluidi, capaci di seguire la realtà in tutte le sue tortuosità e di adottare il movimento stesso della vita interiore delle cose. Soltanto così potrà costituirsi una filosofia progressiva, affrancata dalle dispute che si aprono tra le scuole, capace di risolvere naturalmente i problemi in quanto essa si sarà liberata dai termini artificiali che si sono scelti per porli. *Filosofare consiste nell'invertire la direzione abituale del lavoro del pensiero.*

VII. Tale inversione non è mai stata praticata in modo metodico: ma una storia approfondita del pensiero umano mostrerebbe che ad essa dobbiamo ciò che di più grande si è fatto nelle scienze, così come ciò che di più valido vi è in metafisica. Il più potente dei metodi di investigazione di cui lo spirito umano dispone, l'analisi infinitesimale, è nato proprio da questa inversione. La matematica moderna è precisamente uno sforzo per sostituire al *già fatto* ciò che *si fa*, per seguire la generazione delle grandezze, per cogliere il movimento, non più dal di fuori e nel suo risultato esibito, ma dal di dentro e nella sua tendenza a cambiare, infine per adottare la continuità mobile del disegno delle cose. È pur vero che essa si attiene al disegno, non essendo che la scienza delle grandezze. Infatti, essa non è potuta giungere alle sue applicazioni meravigliose se non attraverso l'invenzione di certi simboli e, se l'intuizione di cui noi abbiamo parlato è all'origine dell'invenzione, allora il simbolo interviene solo nell'applicazione. Ma la metafisica, che non mira ad alcuna applicazione, potrà e dovrà il più possibile astenersi dal convertire l'intuizione in simbolo. Dispensata dall'obbligo di giungere a risultati praticamente utilizzabili, essa ingrandirà indefinitamente il campo delle sue investigazioni. Ciò che avrà perduto, in relazione alla scienza, in utilità ed in rigore, essa lo riguadagnerà in portata ed estensione. Se la matematica non è che la scienza delle grandezze, se i procedimenti matematici non si applicano che a delle quantità, non bisogna dimenticare che la quantità è sempre qualità allo stato nascente: ne costituisce, si potrebbe dire, il caso limite. È dunque naturale che la metafisica adotti, per estenderla a tutte le qualità, ovvero alla realtà in generale, l'idea generatrice della nostra matematica. Con ciò non procederà assolutamente verso la matematica universale, questa chimera della filosofia moderna. Ma, al contrario, man mano che farà più strada, essa incontrerà oggetti sempre più intraducibili in simboli. Ma essa avrà almeno iniziato a prendere contatto con la continuità e la mobilità del reale laddove quel contatto è più meravigliosamente utilizzabile. Essa si sarà contemplata in uno specchio che le rinvia un'immagine di se stessa certamente molto ristretta, ma molto luminosa. Avrà visto con una chiarezza superiore ciò che i procedimenti matematici prendono a prestito dalla realtà concreta, proseguirà nel senso della realtà concreta, non in quello dei procedimenti matematici. Diciamo dunque, avendo attenuato in anticipo ciò che la formula potrebbe avere di troppo modesto e troppo ambizioso a un tempo, che *uno degli oggetti della metafisica consiste nell'operare differenziazioni e integrazioni qualitative.*

VIII. Ciò che ha fatto perdere di vista quest'oggetto, ciò che ha potuto ingannare la stessa scienza sull'origine di determinati procedimenti che essa impiega, è il fatto che l'intuizione, una volta colta, deve trovare un modo d'espressione e di applicazione che sia conforme alle abitudini del nostro pensiero e che ci fornisca, in concetti ben definiti, i punti d'appoggio solidi di cui noi abbiamo un così grande bisogno. In questo sta la condizione di ciò che noi chiamiamo rigore, precisione, ed anche estensione indefinita di un metodo generale a casi particolari. Ora, questa estensione e questo lavoro di perfezionamento logico possono continuare per secoli, mentre l'atto generatore del metodo non dura che un istante. È per questo che scambiamo così spesso l'apparato logico della scienza per la scienza stessa, dimenticando l'intuizione da cui tutto il resto è potuto scaturire.

Dalla dimenticanza di questa intuizione deriva tutto ciò che è stato detto dai filosofi e dagli stessi scienziati sulla "relatività" della conoscenza scientifica. *È relativa la conoscenza simbolica per concetti preesistenti che va dal fisso al movente, ma non la conoscenza intuitiva che si colloca nel movente (mouvant) e adotta la vita stessa delle cose.* Tale intuizione raggiunge un assoluto.

La scienza e la metafisica si uniscono dunque nell'intuizione. Una filosofia veramente intuitiva

realizzerebbe l'unione tanto desiderata della metafisica e della scienza. Nell'atto stesso di rendere la metafisica una scienza positiva - voglio dire progressiva e indefinitamente perfettibile -, essa condurrebbe le scienze positive propriamente dette a prendere coscienza della loro vera portata, spesso molto superiore a quanto immaginano. Essa porrebbe più scienza nella metafisica e più metafisica nella scienza. Essa produrrebbe il risultato di ristabilire la continuità tra le intuizioni che le diverse scienze positive hanno ottenuto di volta in volta nel corso della loro storia, e quelle che non hanno ottenuto che attraverso un colpo di genio.

IX. Che non vi siano due maniere differenti di conoscere a fondo le cose, e che le diverse scienze abbiano la loro radice nella metafisica, è ciò che pensavano in generale i filosofi antichi. Non fu lì il loro errore. Esso consisteva nell'ispirarsi a quella credenza, così naturale allo spirito umano, che una variazione non può che esprimere e sviluppare delle invarianti. Di qui risultava che l'Azione era una Contemplazione indebolita, la durata una immagine ingannevole e mobile della eternità immobile, l'Anima una caduta dell'Idea. Tutta la filosofia che inizia con Platone per giungere a Plotino è lo sviluppo di un principio che formuleremo così: "C'è di più nell'immutabile che nel mutevole, e si passa dallo stabile all'instabile attraverso una semplice diminuzione". Ebbene, ciò è il contrario della verità.

La scienza moderna data dal giorno in cui si rese la mobilità una realtà indipendente. Essa data dal giorno in cui Galileo, facendo rotolare una sfera su di un piano inclinato, prese la ferma decisione di studiare quel movimento dall'alto verso il basso per se stesso, in se stesso, invece di cercare il principio nei concetti di *alto* e *basso*, due immobilità attraverso cui Aristotele credeva di spiegarne sufficientemente la mobilità. E questo non è un fatto isolato nella storia della scienza. Noi pensiamo che molte delle più grandi scoperte, di quelle almeno che hanno trasformato le scienze positive o che ne hanno creato di nuove, sono stati altrettanti colpi di sonda dati nella durata pura. Più vivente era la realtà toccata, più profondo era stato il colpo di sonda.

Ma la sonda gettata al fondo del mare raccoglie una massa fluida che il sole dissecca molto velocemente in grani di sabbia solidi e discontinui. E l'intuizione della durata, quando la si espone ai raggi dell'intelletto, si rapprende anch'essa molto velocemente in concetti rigidi, distinti, immobili. Nella mobilità vivente delle cose l'intelletto si impegna a marcare delle stazioni reali o virtuali, esso annota partenze e arrivi; è tutto ciò che interessa al pensiero dell'uomo nel suo esercizio naturale. Ma la filosofia dovrebbe essere uno sforzo per oltrepassare la condizione umana.

Gli scienziati hanno fermato più volentieri il loro sguardo sui concetti con cui hanno segnato la via dell'intuizione. Più essi consideravano quei residui passati come simboli, più essi attribuivano ad ogni scienza un carattere simbolico. E più essi credevano al carattere simbolico della scienza, più essi lo realizzavano e l'accentuavano. Ben presto essi non hanno fatto alcuna differenza, nella scienza positiva, tra il naturale e l'artificiale, tra i dati dell'intuizione immediata e l'immenso lavoro di analisi che l'intelletto persegue attorno all'intuizione. Essi hanno quindi aperto la strada a una dottrina che afferma la relatività di tutte le nostre conoscenze.

Ma la metafisica vi ha egualmente lavorato.

Come avrebbero potuto essere privi del sentimento della continuità mobile del reale i grandi della filosofia moderna, che sono stati, allo stesso tempo, dei metafisici e dei rinnovatori della scienza,? Come avrebbero potuto non collocarsi in quella che noi chiamiamo la durata concreta? Essi hanno fatto più di quanto abbiano creduto, soprattutto molto più di quanto abbiano detto. Se ci si sforza di collegare con tratti continui le intuizioni attorno alle quali si sono organizzati i sistemi, si trova, accanto a molteplici altre linee convergenti o divergenti, una direzione ben determinata del pensiero e del sentimento. Che cos'è questo pensiero latente? Come esprimere questo sentimento? Prendendo, ancora una volta, a prestito dai platonici il loro linguaggio, spogliando le parole del loro senso psicologico, denominando Idea una certa *assicurazione di facile intelligibilità* ed Anima una determinata *inquietudine di vita*, diremo che un'invisibile corrente porta la filosofia moderna ad innalzare l'Anima al di sopra dell'Idea. Essa tende così, come la scienza moderna e molto di più di essa, a procedere in senso inverso dal pensiero antico.

Ma questa metafisica, come questa scienza, hanno dispiegato attorno alla sua vita profonda un ricco tessuto di simboli, dimenticando a volte che, se la scienza ha bisogno di simboli nel suo sviluppo analitico, la principale ragion d'essere della metafisica è una rottura con i simboli. Qui ancora l'intelletto ha proseguito il suo lavoro di fissazione, di divisione, di ricostruzione. L'ha proseguito, è vero, sotto una forma molto differente. Senza insistere su un punto che ci proponiamo di sviluppare altrove, limitiamoci ora a dire che l'intelletto, il cui ruolo è di operare su degli elementi stabili, può cercare la stabilità tanto nelle *relazioni* che nelle *cose*. Nella misura in cui lavora sul

concetto di relazione, esso giunge al simbolismo *scientifico*. Nella misura in cui opera sui concetti di cose, giunge al simbolismo *metafisico*. Ma, in un caso come nell'altro, è da lui che viene il rimedio. Volentieri si crederebbe indipendente. Piuttosto che riconoscere subito ciò che esso deve all'intuizione profonda della realtà, rischia di non vedere in tutta la sua opera che una combinazione artificiale di simboli. Quando ci si ferma alla lettera di ciò che dicono metafisici e scienziati, così come alla materialità di ciò che essi fanno, si potrebbe credere che i primi hanno scavato al di sotto della realtà un tunnel profondo, e che gli altri hanno lanciato al di sopra di essa un ponte elegante, ma anche che il fiume mobile delle cose passa tra queste due opere d'arte senza sfiorarle.

Uno dei principali artifici della critica kantiana è consistito nel prendere in parola il metafisico e lo scienziato, e nello spingere la metafisica e la scienza fino al limite estremo del simbolismo dove esse potessero arrivare, e verso cui, d'altra parte, esse procedono da se medesime, dall'istante in cui l'intelletto rivendichi un'indipendenza piena di pericoli. Una volta misconosciuti i collegamenti della scienza e della metafisica con l'"intuizione intellettuale", Kant non ha problemi a mostrare che la nostra scienza è totalmente relativa e la nostra metafisica totalmente artificiale. E poiché egli ha esasperato l'indipendenza dell'intelletto in un caso come nell'altro, poiché ha alleggerito la metafisica e la scienza dell'"intuizione intellettuale" che la zavorrava [*lestait*] interiormente, la scienza non gli presenta più, con le sue relazioni, che una pellicola di forma, e la metafisica, con le sue cose, che una pellicola di materia. È stupefacente, forse, che la prima non mostri altro che dei quadri incassati dentro altri quadri, e la seconda null'altro che dei fantasmi che corrono dietro altri fantasmi?

Egli ha inflitto alla nostra scienza e alla nostra metafisica dei colpi così rudi che esse non si sono ancora del tutto riprese dal loro stordimento. Facilmente il nostro spirito si rassegnerebbe a vedere nella scienza una conoscenza del tutto relativa, e nella metafisica una speculazione vuota. Ci sembra vero, ancora oggi, che la critica kantiana si applichi ad ogni metafisica e ad ogni scienza. In realtà, essa si applica soprattutto alla filosofia degli antichi, così come alla forma - ancora antica - che i moderni hanno lasciato il più delle volte al loro pensiero. Essa è valida contro una metafisica che pretenda di darci un sistema *unico* e già fatto delle cose, contro una scienza che si configuri come un sistema *unico* di relazioni, infine contro una scienza ed una metafisica che si presentino con la semplicità architettonica della teoria platonica delle Idee o di un tempio greco. Se la metafisica pretende di costituirsi con dei concetti che noi possediamo prima di essa, se consiste in un accomodamento ingegnoso di idee preesistenti che noi utilizziamo come dei materiali di costruzione per un edificio, se essa, infine, è altra cosa dalla costante dilatazione del nostro spirito, dallo sforzo sempre rinnovato per superare le nostre idee attuali e forse la nostra logica semplice, è troppo evidente che essa diviene artificiale come tutte le opere del puro intelletto. E se la scienza è interamente un'opera di analisi o di rappresentazione concettuale, se l'esperienza non deve servire che da verifica di "idee chiare", se, invece di partire da intuizioni multiple, diverse, che si inseriscono nel movimento proprio di ogni realtà ma non s'incastano sempre le une nelle altre, essa pretende di essere una immensa matematica, un sistema unico di relazioni che imprigiona la totalità del reale in una rete prima tesa, essa diviene una conoscenza puramente relativa all'intelletto umano. Se si legge attentamente la *Critica della ragion pura*, si vedrà che, per Kant, la scienza è proprio questa specie di *matematica universale*, e la metafisica un *platonismo* appena rimaneggiato. A dire il vero, il sogno di una matematica universale non è già, esso stesso, che una sopravvivenza del platonismo. La matematica universale è ciò che diviene il mondo delle Idee quando si suppone che l'Idea consista in una relazione o in una legge, e non più in una cosa. Kant ha scambiato per una realtà quel sogno di alcuni filosofi moderni: inoltre, egli ha creduto che ogni conoscenza scientifica non fosse altro che un frammento staccato, o piuttosto un addentellato della matematica universale. Di conseguenza, il principale obiettivo della Critica era di fondare questa matematica, ossia di determinare che cosa deve essere l'intelligenza e che cosa deve essere l'oggetto affinché una matematica ininterrotta possa collegare l'una all'altro. E, necessariamente, se ad ogni esperienza possibile è assicurato di entrare nei quadri rigidi e già costituiti del nostro intelletto, significa (a meno che non si presupponga un'armonia prestabilita) che il nostro intelletto organizza esso stesso la natura e che vi si ritrova come in uno specchio. Di qui la possibilità della scienza, che dovrà tutta la sua efficacia alla sua relatività, e l'impossibilità della metafisica, poiché essa non troverà null'altro da fare che parodiare, su fantasmi di cose, il lavoro di disposizione concettuale che la scienza persegue seriamente su dei rapporti. In breve, *ogni Critica della ragion pura giunge a stabilire che il platonismo, illegittimo se le Idee sono delle cose, diviene legittimo se le idee sono dei rapporti, e che l'idea già precostituita, una volta ricondotta dal cielo sulla terra, è, in quanto tale, come aveva voluto Platone, il fondo comune del pensiero e della natura. Ma tutta la Critica della Ragion pura si basa così sul postulato che il nostro pensiero è incapace di altra cosa*

che di platonizzare, cioè di far scorrere ogni esperienza possibile in forme preesistenti.

Qui è tutta la questione. Se la conoscenza scientifica è proprio ciò che ha voluto Kant, c'è una scienza semplice, preformata e allo stesso tempo preformulata nella natura, così come credeva Aristotele: da questa logica immanente alle cose, le grandi scoperte non fanno che illuminare punto per punto la linea prima tracciata, così come si accende progressivamente, in una serata di festa, il cordone di gas che disegnava già i contorni di un monumento. E se la conoscenza metafisica è proprio ciò che ha voluto Kant, essa si riduce all'eguale possibilità di due atteggiamenti opposti dello spirito di fronte a tutti i grandi problemi; le sue manifestazioni sono altrettante opzioni arbitrarie, sempre effimere, tra due soluzioni formulate virtualmente dall'eternità: essa vive, così come muore, di antinomie. Ma la verità è che né la scienza dei moderni manifesta tale semplicità unilineare, né la metafisica dei moderni tali opposizioni irriducibili.

La scienza moderna non è né una né semplice. Essa si basa, a ben vedere, su idee che si finisce per trovare chiare; ma queste idee, quando sono profonde, si sono chiarite progressivamente per l'uso che se ne fa; esse devono allora la maggior parte della loro luminosità alla luce che hanno loro inviato, mediante riflessione, i fatti e le applicazioni cui esse hanno condotto, non essendo la chiarezza di un concetto altro che la sicurezza ottenuta una volta per sempre di manipolarle con profitto. All'origine, più d'una tra loro è dovuta apparire oscura, difficilmente conciliabile con i concetti già ammessi nella scienza, in procinto di rasentare l'assurdo. Come a dire che la scienza non procede per incastro regolare di concetti che sarebbero predestinati ad essere inseriti con precisione gli uni negli altri. Le idee profonde e feconde sono altrettante prese di contatto con delle correnti di realtà che non convergono necessariamente sullo stesso punto. È vero che i concetti dove esse si collocano giungono sempre, arrotondando i loro angoli per sfregamento reciproco, ad accordarsi bene o male tra loro.

D'altra parte, la metafisica dei moderni non è fatta di soluzioni talmente radicali ch'esse possano giungere a delle opposizioni irriducibili. Sarebbe così, senza dubbio, se non ci fosse alcun mezzo d'accettare nello stesso tempo, e sullo stesso terreno, la tesi e l'antitesi delle antinomie. Ma filosofare consiste precisamente nel collocarsi, mediante uno sforzo d'intuizione, all'interno di questa realtà concreta sulla quale la Critica viene a prendere dall'esterno le due vedute opposte, tesi ed antitesi. Non immaginerei mai come il bianco e il nero si compenetrino se non avessi mai visto il grigio, ma io comprendo facilmente, una volta visto il grigio, come lo si possa spiegare dal duplice punto di vista del bianco e del nero. Le dottrine che hanno un fondo d'intuizione sfuggono alla critica kantiana nell'esatta misura in cui esse sono intuitive; e quelle dottrine sono la totalità della metafisica, a patto che si prenda non la metafisica irrigidita e morta nelle *tesi*, ma quella vivente dei *filosofi*. Certo, le divisioni tra le scuole sono sorprendenti, ma si tratta, in ultima istanza, delle divisioni tra gruppi di discepoli che si sono formati attorno a qualche grande maestro. Ma le troverei così nette tra i maestri stessi? Qualche cosa domina qui la diversità dei sistemi, qualche cosa, lo ripetiamo, di semplice e netto come un colpo di sonda di cui si sente che è giunto a toccare più o meno in profondità il fondo di uno stesso oceano, sebbene faccia affiorare ogni volta alla superficie del materiale molto differente. È su questo materiale che lavorano ordinariamente i discepoli: qui sta il ruolo dell'analisi. E il maestro, nel momento in cui formula, sviluppa, traduce in idee astratte ciò che egli pensa, è già, in qualche modo, un discepolo di se stesso. Ma l'atto semplice, che ha messo l'analisi in movimento e che si cela dietro l'analisi, proviene da una facoltà tutta differente da quella di analizzare. Ossia, in base alla sua stessa definizione, l'intuizione.

Diciamolo per concludere: questa facoltà non ha nulla di misterioso. Chiunque si sia esercitato con successo nella composizione letteraria sa bene che dal momento in cui il tema è stato lungamente studiato, tutti i documenti raccolti, tutte le annotazioni prese, occorre, per affrontare il lavoro di composizione in quanto tale, qualcosa di più, uno sforzo, spesso faticoso, per collocarsi d'un colpo nel cuore stesso del tema, per andare a cercare il più profondamente possibile un impulso al quale non si potrà far altro in seguito che abbandonarsi. Tale impulso, una volta ricevuto, lancia lo spirito su un cammino dove esso ritrova sia le indicazioni che aveva raccolto, sia altri dettagli ancora; si sviluppa, si analizza esso stesso in termini da cui l'enumerazione proseguirà senza fine; più si va avanti, più si scopre; mai si giungerà a dire tutto: eppure, se si ritorna bruscamente verso l'impulso che si sente dietro di sé per coglierlo, esso si nasconde; poiché non è una cosa, ma un incitamento al movimento, e, per quanto indefinitamente estensibile, esso è la semplicità in se stessa. L'intuizione metafisica sembra essere qualcosa dello stesso genere. Ciò che qui fa riscontro alle annotazioni e ai documenti della composizione letteraria, è l'insieme delle osservazioni e delle esperienze raccolte dalla scienza positiva e soprattutto da una riflessione dello spirito sullo spirito. Non si ottiene infatti dalla realtà una intuizione, cioè una simpatia spirituale con ciò che essa ha di più interiore, se non si è guadagnata la sua fiducia con una lunga familiarità con

le sue manifestazioni superficiali. E non si tratta semplicemente di assimilare i fatti rilevanti: occorre accumulare e fondere assieme una così enorme massa in modo da essere assicurati, in tale fusione, di neutralizzare le une con le altre tutte le idee preconcepite e premature che gli osservatori abbiano potuto collocare, a loro insaputa, nel fondo delle loro osservazioni. Solamente così si dissolve la materialità bruta dei fatti noti. Anche nel caso semplice e speciale che ci è servito di esempio, anche per il contatto diretto dell'io con l'io, lo sforzo definitivo di intuizione distinta sarebbe impossibile a chi non avesse riunito e confrontato un numero molto grande di analisi psicologiche. I maestri della filosofia moderna sono stati uomini che hanno assimilato tutto il materiale della scienza del loro tempo. E l'eclissi parziale della metafisica, in atto da mezzo secolo, ha per causa soprattutto la straordinaria difficoltà che il filosofo prova oggi a prendere contatto con una scienza sempre più frammentata [*éparpillée*]. Ma l'intuizione metafisica, quantunque non vi si possa giungere che a forza di conoscenze materiali, è cosa ben differente dal riassunto o dalla sintesi di tali conoscenze. Essa se ne distingue come l'impulso motore si distingue dalla strada percorsa dal mobile, come la tensione della molla si distingue dai movimenti visibili nel pendolo. In questo senso, la metafisica non ha nulla in comune con una generalizzazione dell'esperienza e, nondimeno, potrebbe definirsi l'*esperienza integrale*.