

## L'ATTO DEL VIVENTE. LA VITA NELLO SPECCHIO DELLA FILOSOFIA SPECULATIVA (ARISTOTELE, BERGSON, GENTILE)\*

Rocco Ronchi

Che *attività* è il vivere? Per rispondere farò riferimento a due grandi filosofi che, sebbene quasi contemporanei, si ignorarono: Henri Bergson e Giovanni Gentile. Entrambi si misurano criticamente con la nozione aristotelica di *atto puro*, *actus purus*, - una nozione eminentemente teologica e speculativa - riformulandola, forse anche misleggendola, ma comunque utilizzandola positivamente all'interno di una filosofia che, proprio opponendosi alla concezione fisica e metafisica del divenire dello stesso Aristotele, eleva il cambiamento ad Assoluto, a «réalité qui se suffit à elle-même»<sup>1</sup>. Ad entrambi si è soliti imputare un'avversione alla scienza, facendone gli alfieri di uno spiritualismo retrogrado e reattivo. La mia tesi è invece opposta. Pensando l'atto del vivente come *energeia*, essi hanno contribuito ad emancipare la scienza del vivente da quanto di metafisicamente ingenuo conteneva e continua tuttora a contenere.

Cominciamo da una distinzione semantica essenziale. Noi siamo qui riuniti a discutere del "momento del vivente" non del "momento della vita". Se di filosofia della vita si può parlare a proposito del bergsonismo - e in una qualche misura anche a proposito di Gentile - la vita in questione è la vita *che vive*, la vita che sta vivendo *in atto*. Tra "vita" e "vivente" si dà insomma una fondamentale distinzione di significati. Già la grammatica ci aiuta a intuirlo. Vita è sostantivo mentre vivente è il participio presente del verbo. Il "vivente" è un *mouvant*, un "progresso", una "durata", un "atto semplice" (un atto semplice "come un gesto", dirà ancora Bergson), mentre "vita" denota uno stato, un fatto o un complesso di fatti: ad esempio, un complesso di fatti fisico-chimici. Il vivente, insomma, è un *evento*, un processo di individuazione in corso, mentre la vita è una proprietà, una realtà trascendente di cui il vivente "parteciperebbe". Secondo una celebre distinzione scolastica, il vivente, infatti, non sarebbe vita ma *avrebbe* vita, ne parteciperebbe, come si conviene ad ogni ente creato che *ha* l'essere (in modo sempre precario) grazie alla generosità dell'ente sommo, il quale solo *è* l'essere. È dunque nelle profondità speculative della scolastica medievale che si codifica quella concezione del vivente come mancanza, come difetto e, sostanzialmente, come malattia e degrado dell'eterno - una concezione di fatto mai realmente abbandonata - che il seguito di questo intervento vorrebbe invece problematizzare e congedare.

Un'ulteriore distinzione grammaticale: il tempo (verbale) della vita è il perfetto. "Una vita" mi è data in fase di bilancio, nell'orizzonte del suo venire meno. Il vivente è invece un presente, un presente progressivo. È un presente assoluto della stessa natura del presente del *cogito* cartesiano. Come il presente del *cogito*, infatti, anche il presente del *vivente* non può essere limitato da niente. È una pura affermazione che non conosce possibilità di negazione. *Cogito* significa *sto pensando* o meglio "*c'è*" del pensiero che pensa. "*Ego cogito*" significa: non posso non pensare quello che sto pensando, non posso in alcun modo uscire dal presente assoluto del pensiero che sta pensando in atto quello che

---

\* Il testo rielabora la relazione tenuta in occasione del Colloquio di Cerisy-la-salle su *Le moment du vivant*, 16-23 Agosto 2012, sotto la direzione di A. François e F. Worms.

<sup>1</sup> Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, in *Oeuvres. Édition du centenaire*, Paris, Puf 1970, p.747.

effettivamente sta pensando e che, come ogni pensato, è sottoposto al regime del dubbio. “Non penso” non è una proposizione contraddittoria in senso logico. Lo è nel senso performativo. Nega cioè sul piano del detto, vale a dire sul piano del suo contenuto semantico (“non penso”), quello che afferma sul piano illocutivo, per il fatto stesso di essere detta (“io *penso* che non penso”). Descartes lo sa benissimo, tant'è che presenta la proposizione “ego sum, ego existo”, come una “proposition” necessariamente vera «toutes les fois *que je la prononce*»<sup>2</sup>. L'*ego sum* mostratomi con assoluta evidenza dall'*ego cogito*, è allora il “che c'è” della vita che (si) sta vivendo in atto e che in nessun modo può essere trascesa. Siamo alle prese con un *assoluto* nel senso tecnico – vale a dire, *speculativo* – del termine: per il presente in atto della vita che vive non c'è infatti fuori alcuno, non c'è negazione che lo possa riguardare. Se la Vita è qualcosa di relativo ad un sapere della vita, un sapere che è irrimediabilmente postumo, il vivente in quanto atto è invece un assoluto. In questo senso l'atto del vivente «non è passibile di alcuna motivazione o spiegazione “razionale” [...]. Il movimento originario non progredisce e non regredisce: non ha bisogno di spiegazioni e non è congruo con finalità e motivazioni»<sup>3</sup>. L'assoluto è indifferente alla misura umana. Sini, per l'atto del vivente, parla di “movimento originario”. Come cercheremo di mostrare, l'atto del vivente non può però essere concepibile in termini di *kinesis*. L'aggettivo “originario”, utilizzato qui da Sini, evoca forse proprio un imbarazzo del pensiero di fronte ad un “movimento”, quello del vivente, che, se si vuole essere fedeli al fenomeno, non può più essere spiegato sulla base della nozione di *kinesis*.

Il vivente è perciò “tecnicamente” anche un infinito. La sua semplicità – la semplicità del “gesto” – è quella dell'infinito attuale. Il che non significa affatto che il vivente non muoia! L'atto del vivere è infinito in quanto atto *in atto*. Siccome è limite (orizzonte, *terminus*) di ogni accadere esso è termine a se stesso. Non ha fuori. Come Eriugena, Cusano e Bruno dicevano di Dio (e, come vedremo, per le stesse ragioni...), esso è “termine interminato”. Chi, infatti, volesse contemplare la vita dal di fuori così come si contempla uno spettacolo, chi, ad esempio, la volesse giudicare (e, ahimé, sappiamo quanti siano oggi coloro che pretendono di insegnarci *che cosa* sia la vita...), sarebbe dopotutto ancora una vita che sta vivendo in atto. La vita precede sempre di un passo la conoscenza della vita e la conoscenza della vita è un'operazione della vita. Convergono su questa tesi le ricerche epistemologiche di Canguilhem<sup>4</sup>, la fenomenologia della vita di Michel Henri<sup>5</sup>, quella di Barbaras<sup>6</sup>, per citare solo alcuni dei principali autori di lingua francese che si sono confrontati con la questione della “connaissance de la vie”.

Non è perciò un caso se la metafisica classica, in quanto sguardo di sorvolo sul tutto, abbia dovuto, fin dalla sua fondazione platonica, assegnare all'osservatore panoramico, cioè al filosofo, una “postura” paradossale e letteralmente insostenibile: la postura del morto-vivente. Il mondo *come tutto dato* potrebbe infatti apparire solo ad un morto, a qualcuno che non vive più.

<sup>2</sup> René Descartes, *Méditations II*, in *Discours de la méthode suivi des Méditations*, Éditions 10/18, Paris 2002, p. 181.

<sup>3</sup> Carlo Sini, *Opere*, Vol. V, *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano 2012, p. 145.

<sup>4</sup> Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1975.

<sup>5</sup> Michel Henri, *L'essence de la manifestation*, Puf, Paris 1990.

<sup>6</sup> Renaud Barbaras, *Introduction à la philosophie de la vie*, Vrin, Paris, 2008.

Dovrebbe *apparire* a qualcuno che non ha più occhi per vederlo. Spetterà infatti proprio alla metafisica fornire al morto-vivente questi fantastici occhi logici. A questa paradossale postura del sapere alludeva Platone quando in un passo celeberrimo aveva definito la filosofia un "esercizio di morte" (*melete thanatou*)<sup>7</sup>.

Nella lingua di Giovanni Gentile la differenza tra vita e vivente è quella che intercorre tra i due sensi dell'atto. Esso può dirsi 1) tanto come atto "in atto" o atto "attuoso", atto che si sta facendo "qui e ora", e che non si può assolutamente trascendere, 2) quanto come atto compiuto e solidificatosi in fatto, un atto che si può guardare dal di fuori come un oggetto dato. Per guardarlo dal di fuori come un tutto compiuto occorre però presupporre un altro atto del quale, a sua volta, si dovrà dire che esso, finché è in atto, risulterà a sua volta inoggettivabile (come una sorta di macchia cieca che fonda la visione restando però sempre in ombra)<sup>8</sup>.

Gli amici filosofi francesi, che non hanno dimestichezza con il filosofo italiano, non faticeranno a riconoscere un volto familiare in questo "atto in atto". Si tratta di quella coscienza irriflessa o preriflessiva che il giovane Sartre, in polemica con quanto di idealistico era ancora presente, a suo giudizio, nella fenomenologia del suo maestro Husserl, doveva porre a fondamento autonomo della riflessione in atto, della coscienza posizionale di sé<sup>9</sup>. In effetti, è proprio riferendosi alla questione del cogito cartesiano che Gentile, già nel 1916, aveva distinto i due atti (una distinzione che è però sempre anche implicazione). Un conto, scrive infatti Gentile all'inizio della sua *Teoria generale dello spirito come atto puro*, è il pensiero che sta pensando in atto quello che sta effettivamente pensando, vale a dire il pensiero *che* pensa, e un conto è il pensato di questo stesso pensiero che pensa<sup>10</sup>. Un conto, direbbe il giovane Sartre, è la coscienza irriflessa, non posizionale, un conto è la coscienza posizionale, riflessiva, la coscienza dotata di Ego e correlata in modo tetico ad un oggetto trascendente.

Tale coscienza irriflessa sempre in atto, mai dormiente, è poi un assoluto – anzi è l'assoluto stesso - caratterizzato da una "mostruosa spontaneità" (l'espressione è ancora di Sartre): una pura *quodditas*, una pura *existentia* che precede e fonda ogni *quidditas* e ogni *essentia*. L'atto puro gentiliano (come il cogito preriflessivo del giovane Sartre) è l'assoluto della vita vivente *qui e ora*, la quale sfugge per definizione alla conoscenza, la sfugge precedendola sempre di un passo, dal momento che, come abbiamo visto, la conoscenza, il giudizio, la riflessione, sono operazioni della vita che vive.

Più complessa è la questione del rapporto che l'atto gentiliano intrattiene con quello aristotelico. Come è noto, l'atto in Aristotele si dice tanto come *enérgeia* quanto come *entelécheia* (*entelécheia*, ricordiamolo, è un conio linguistico aristotelico). Gli storici della filosofia li trattano per lo più come termini sinonimi. In realtà, come ha scritto Enrico Berti, polemizzando con le interpretazioni tradizionali (Ross, Reale, Bonitz ecc.), non è vero che abbiano sempre lo stesso significato. Piuttosto tra i molti significati di *enérgeia* ce n'è uno *ed uno solo* che coincide con quello di *entelécheia*, ed è precisamente in questo

<sup>7</sup> Platone, *Phaedo* 81a.

<sup>8</sup> Giovanni Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in G. Gentile, *Opere filosofiche* (a cura di Eugenio Garin), Garzanti, Milano 1991, pp. 459-467 e *Avvertimenti* (1926), ivi, pp. 704 sg.

<sup>9</sup> Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris 1978.

<sup>10</sup> Giovanni Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 490-505.

ultimo senso che *enérgeia* significa «atto», cioè esprime il concetto tecnico, nuovo introdotto da Aristotele<sup>11</sup>. Ed è proprio in questo senso che Gentile lo riprenderà nella sua *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Lo "spirito" di Gentile è allora sostanza (*ousia*) che si risolve integralmente nel suo atto (*enérgeia*), è pensiero eternamente in atto, o, per dirla ancora con Sartre, è *una source absolue d'existence*: una spontaneità mostruosa e preumana che non ha nulla che la precede, perché è fondamento abissale di tutto ciò che è. Ed è in questo senso, come atto puro, che ci interessa ai fini di una descrizione della struttura del vivente. *L'atto del vivente risulterà infatti essere a tutti gli effetti enérgeia, atto puro.*

L'atto, secondo Gentile, è un *farsi* che si contrappone al già fatto o al tutto fatto. Gentile, proprio come il Bergson del quarto capitolo dell'*Evoluzione creatrice*, contesta all'insieme della metafisica occidentale di avere preordinato al fare (anzi al "farsi") il già fatto, al divenire il divenuto, al pensiero che sta pensando il pensato, al processo in atto, il tutto già realizzato "da qualche parte" e dato in spettacolo ad uno sguardo di sorvolo. Per entrambi la proposizione metafisica da mettere all'indice è quella che afferma che "il tutto è dato". Supponendo il "tutto dato", la metafisica avrebbe infatti mancato il senso della durata creatrice come assoluto. Per questo la metafisica occidentale, da Gentile identificata con il "metodo della trascendenza" (e cioè con la presupposizione del reale interamente dato e compiuto al pensiero pensante), non ha potuto concepire il "progresso", «cioè - e qui uso le parole di Gentile - una realtà che si realizzi con un processo che non sia vana dispersione dell'attività (Bergson avrebbe detto: una durata che non sia del "logique gâté"), ma (che sia) creazione continua della realtà stessa o incremento del suo essere»<sup>12</sup>. È quanto egli intenderà con il proprio "metodo dell'immanenza assoluta". *Ora tale "progresso creatore" non può anzi non deve essere concepito come "movimento" nel senso aristotelico del termine.*

L'atto che caratterizza il vivente e che ne spiega il processo di individuazione non è spiegabile sulla base dei termini che spiegano il movimento. Non è cioè predicato di una sostanza (divenire *di*). Non è caratterizzato dalla *stéresis* e dall'aspirazione ad una forma mancante nella quale raggiungerebbe la propria compiutezza. Non è macchiato dalla potenza. L'ontogenesi non è attualizzazione di una potenza d'essere, né può essere spiegata come composizione di materia e forma. In quanto atto *in atto* esso infatti è perfetto, *entelés*, non mancante di nulla. *Enérgeia* che coincide con l'*entelécheia*. Perciò è scevro di ogni potenzialità. È atto *puro*. Tale perfezione è la ragione che impedisce tassativamente di identificare l'*actus purus* nella sua declinazione gentiliana con l'*enérgeia atelés*<sup>13</sup>, vale a dire con un romantico *streben* verso un assoluto posto sempre "al di là". Di tale cattivo infinito – del cattivo infinito del movimento come mancanza e come tensione all'oltrepassamento del limite – non vi è traccia nella filosofia gentiliana come non ve ne è nella coeva filosofia bergsoniana. In un certo senso, la mancata comprensione della purezza dell'atto (atto senza potenza) e la mancata comprensione della sua differenza dal movimento pregiudica tanto la comprensione del metodo gentiliano dell'immanenza quanto la comprensione della durata bergsoniana. Il

<sup>11</sup> Enrico Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Rusconi, Milano 2004, p. 557.

<sup>12</sup> Giovanni Gentile, *op. cit.*, p. 499.

<sup>13</sup> *Met.* XI, 1066 a 21.

primo viene infatti confuso con una mistica che assorbe ogni realtà finita nelle nebbie di un imprecisato assoluto (così Croce a proposito di Gentile), il secondo con una metafisica pseudo-eracleitea del flusso indefinito (così si è soliti presentare il bergsonismo).

Tanto Gentile quanto Bergson propongono invece un nuovo modello di intelligibilità del divenire che lo comprende positivamente come l'*enérgeia* stessa dell'*on*, come il suo (dell'*on*) atto perfetto (non mancante di nulla). Dunque *come l'assoluto*. In un certo senso essi procedono ad una teologizzazione del divenire. Gli attribuiscono, infatti, quanto Aristotele nel libro *Lambda* della *Metafisica* riservava solo a Dio, come "pensiero di pensiero". La critica fermissima che Bergson muove al pensiero di pensiero nel corso del 1903 – 1904 non ci deve, a questo proposito, trarre in inganno. Bergson legge infatti la *noéseos noésis* di Aristotele come pensiero correlato ad un tutto totalmente dispiegato, mentre noi, seguendo Gentile, proviamo a pensarlo come atto in atto, come la vita immanente di Dio<sup>14</sup>. Nelle *Deux sources*, Bergson dell'*élan vital* dirà che l'*élan* è «de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même»<sup>15</sup>. La correzione *in itinere* che Bergson apporta alla propria frase è di straordinaria importanza. "Non di Dio, ma esso stesso Dio", significa infatti che Dio è tale atto in atto, che la sua *ousia* è *enérgeia*. Dio non è nient'altro che il nome convenzionale per l'atto del vivere che circola in ogni vita, è il nome per il vivente in quanto vivente, per il vivente *che vive*, per tale *quodditas* anteriore ad ogni *quidditas*. Gentile, a chi come Croce lo aveva accusato di cattivo misticismo, rispondeva che egli aveva solo cercato di *tradurre* «il linguaggio dell'empirismo in quello della filosofia, per cui la cosa finita è sempre la realtà di Dio». Il mondo, invece di essere del logico guastato, è così sublimato «in una teogonia eterna che si adempie nell'intimo del nostro essere»<sup>16</sup>.

In un certo senso tanto Gentile quanto Bergson usano Aristotele contro Aristotele. Usano la Teologia di Aristotele contro la Fisica di Aristotele (e anche contro la sua Metafisica nella misura in cui questa è la metafisica della fisica). Entrambi attribuiscono scandalosamente al divenire il carattere di atto puro. Non è un caso se i filosofi neotomisti reagiranno con orrore a tale affermazione. Si schiereranno compatti, in Francia come in Italia, contro i due filosofi che pretendono "assurdamente" che il cambiamento non supponga la sostanza, ma che sia la sostanza stessa, ne sia l'atto perfetto.

Per teologizzare il divenire bisogna però mettere radicalmente in questione la concezione aristotelica del divenire, della *kinesis*. Innanzitutto la concezione fisica del divenire. Come è noto, nel primo libro della *Fisica* Aristotele risolveva l'aporia eleatica facendo del divenire un predicato. Il divenire per Aristotele è intellegibile e non contraddittorio solo in quanto divenire *di qualcosa*, solo in quanto divenire *di* un sostrato (da contrario a contrario). Del sostrato si predica l'unità dal punto di vista del numero e la duplicità dal punto di vista della specie dal momento che ciò che diviene e ciò che diviene ciò che diviene, ad esempio Socrate che diviene musico, sono e

---

<sup>14</sup> Si veda, a questo proposito, di Henri Bergson, *Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique (1903-1904)*, « Annales bergsoniennes », II, Bergson, Deleuze, *la phénoménologie*, Puf, Paris 2004 e, per una rilettura di ispirazione gentiliana dell'aristotelico « pensiero di pensiero », il mio *Filosofia della comunicazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 89-98.

<sup>15</sup> *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932) in *Œuvres*, cit., p. 1162. Corsivo mio.

<sup>16</sup> Giovanni Gentile, *op. cit.*, p.682.

non sono il medesimo. Due sono le proposizioni chiave della classica concezione aristotelica: «Non esiste movimento (*kinesis*) al di fuori delle cose (*para ta pragmata*)»<sup>17</sup> e «tutto ciò che diviene è sempre qualcosa di composto (*synthetón*): e inoltre che vi è da un lato la cosa che diviene, e per altro verso ciò che diviene come oggetto»<sup>18</sup>. Il divenire è un *predicato* e il divenire è *composizione di elementi*. Tale concezione è il cardine della fisica, nonché, come ha spiegato benissimo Pierre Aubenque, il fondamento dell'ontologia aristotelica, la quale è una ontologia della fisica, una ontologia del mondo in movimento, del mondo scisso in soggetto e predicato, in essenza ed accidente<sup>19</sup>. Solo ciò che permane muta, dirà ancora Kant duemila anni dopo. Essa è altresì il cardine della comprensione standard del processo di individuazione come composizione di materia e forma<sup>20</sup>.

In secondo luogo, e conseguentemente, bisogna congedare la metafisica del divenire, vale a dire la sua interpretazione classica in termini di attualizzazione di una potenza d'essere. Non è un caso se Bergson si impegnerà infatti in una riabilitazione "scandalosa" di quegli argomenti megarici che per Aristotele e per tutta una tradizione di pensiero costituiscono invece l'aporia dalla quale si doveva uscire per rendere intellegibile il movimento<sup>21</sup>. Mi riferisco alla celeberrima liquidazione bergsoniana del possibile, da lui inteso solo come effetto retrospettivo del reale. Solo se liberato dalla potenza il divenire può farsi per Bergson come per Gentile atto puro. Per essere di Dio, se non forse Dio stesso, per essere atto puro, semplice e infinito, *il divenire non può in alcun modo essere potenza che si attualizza*, non può essere in alcun modo ciò che Aristotele chiama "movimento".

Ora, concepire il vivente come atto puro e non come movimento vuol dire concepirlo come *praxis* e non come *poiesis*. Ogni movimento è imperfetto, scrive Aristotele. È imperfetto perché implica un *telos* nella forma di un *ergon* nel quale potrà dirsi finalmente compiuto, *enteles*. *Enérgeia* ed *entelecheia* si dissociano nel caso della *kinesis*. Ad esempio – l'esempio è di Aristotele – il dimagrire è movimento perché deve concludersi nell'acquisizione del peso forma. Il peso-forma è la sua "opera". Tale movimento che mira ad un obiettivo esterno è detto *poiesis*, produzione. Ogni movimento è produzione e ogni produzione si spiega come attualizzazione di una potenza. La *kinesis* della *physis* è *poiesis* e la *physis* è per la fisica aristotelica il luogo della scissione, è del "logico guastato". Nel caso della *poiesis* il compimento dell'attività non coincide con il suo esercizio. L'opera non è l'operazione. L'*entelecheia* non coincide con l'*enérgeia*. Il movimento è *ateles*. Le attività poietiche sono segnate dalla fatica e dallo sforzo. Esse tendono al loro esaurimento come al loro obiettivo. Sono intrinsecamente finite e dal rapporto con la fine traggono il loro senso. Infatti lo perdono quando sono perseguite assurdamente per se stesse: ad esempio il

<sup>17</sup> Fis. III, 200b, 32.

<sup>18</sup> Fis. I, 190b 10-12.

<sup>19</sup> Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris 1962.

<sup>20</sup> Non posso qui soffermarmi sul debito che tale concezione matura nei riguardi della struttura predicativa del linguaggio, dalla quale Aristotele prende sempre le mosse nelle sue analisi fisiche. Esso è stato variamente sottolineato da tanti studiosi di Aristotele. Tra di essi non si può non annoverare lo stesso Bergson, il quale, non meno di Heidegger, aveva ben chiaro come fisica e metafisica aristotelica dipendessero dall'aver assunto il giudizio come luogo della verità (nel senso della manifestatività) dell'ente.

<sup>21</sup> *Met.* IX, 3.

dimagrire per dimagrire oggi lo chiameremmo anoressia. Sul piano grammaticale sono caratterizzate dal fatto che il verbo che le descrive non mantiene lo stesso significato se viene coniugato al presente o al perfetto: non posso infatti star producendo qualcosa e al tempo stesso averla già prodotta. L'atto puro è invece quella *enérgeia* che coincide con la sua stessa *entelecheia*, non è movimento, non è mancanza, non è aspirazione, ma attività o esercizio che ha il suo fine in se stesso, nel suo stesso aver luogo. *Ousia* che è la sua stessa *enérgeia*. L'opera è qui l'operazione. In quanto termine di se stesse esse sono letteralmente infinite. Il tempo presente del verbo, in questo caso, esprime un senso non solo compatibile ma coincidente con quello espresso dal passato: se sto vedendo, vedo e ho visto, se sto pensando, penso o e ho pensato, se sto vivendo, vivo e ho anche vissuto. Aristotele chiama azione perfetta, *praxis teleia*<sup>22</sup>, questo genere di fare autotelico e lo distingue con grande attenzione dal fare eterotelico della *poiesis*. In un passo celeberrimo della *Politica* attribuisce al vivente questo carattere intrinsecamente pratico e non poetico: *bios* è *praxis* non *poiesis*<sup>23</sup>.

Considerare il vivente nello specchio della filosofia speculativa vuol dunque dire pensare il suo specifico atto come un atto pratico e non poetico. È un'affermazione che potrebbe lasciare del tutto indifferenti tanto gli scienziati quanto coloro che da un punto di vista etico e giuridico si interrogano oggi sul vivente (in questo caso sulla vita umana). Ha, invece, importantissime ricadute sia sul piano epistemologico sia su quello politico, etico e giuridico. Viene infatti meno a priori la possibilità del riduzionismo. In quanto *praxis* il vivente è irriducibile a movimento, non può essere compreso come una complicazione del piano fisico e non è spiegabile a partire dal movimento che caratterizza la *physis*. Il vivere per un vivente non è insomma *kinesis*, non è predicato e non è un composto che supponga degli elementi primi. Non lo è almeno in quanto il vivente è dotato di "salute". La vita malata o immatura può e deve infatti essere intesa come *poiesis*, come movimento, ad esempio come tensione verso la guarigione, ma la vita piena e immemore di sé (la vita che ha luogo nel silenzio degli organi, secondo la celebre definizione di Lériché) è pura affermazione di sé in quanto vita, è *praxis teleia*, o, come direbbe Georges Canguilhem "normatività"<sup>24</sup>. Il suo *telos*, la sua *entelecheia*, l'ha in se stessa, in quanto vita *che vive*. In secondo luogo, in quanto *praxis*, il vivente non è una produzione e non è riproducibile, se non al prezzo di essere snaturato, come accade ad una qualsiasi *praxis* quando è trattata come una *poiesis*. In un certo senso a fondamento della biopolitica moderna vi è l'assunzione implicita del vivente come vivente costantemente "malato" o infantilizzato, dunque sempre bisognoso di cure, di servizi e di istituzioni che lo sorreggano nell'essere (a conferma dell'antico pregiudizio scolastico che informa ancora la nostra concezione del vivente: il vivente *non è* vita ma *ha* la vita per partecipazione, dunque la vita che sto vivendo è in sé malata, difettosa per essenza e non per accidente...). Le pratiche di "normalizzazione", analizzate da Foucault, i dispositivi del biopotere, studiati da Agamben, suppongono una vita-*poiesis* concepita nell'orizzonte della *kinesis* come mancanza.

---

<sup>22</sup> *Met.* X, 6, 1048 b 21-22.

<sup>23</sup> *Pol.* I, 4, 1254 a 7. Per una precisa ricostruzione della questione rimando alle belle pagine di Franco Chierighin, *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Marietti, Torino 1990, pp. 178-192.

<sup>24</sup> Georges Canguilhem, *Le normale et le patologique*, Puf, Paris 1966.

La distinzione gentiliana tra atto e fatto, è quasi inutile sottolinearlo, è la stessa che anima la metafisica bergsoniana della durata creatrice: il divenire inteso come *énérgéia*, come cambiamento in atto, come *se faire*, è altro dal divenuto, dal *tout fait*; è irriducibile ad esso sebbene sia sempre "implicato" in esso. Lo scambio del primo con il secondo è anzi il fondamento di ogni fallacia metafisica. La durata è un *mouvant*, è *spirito* in quanto *energia*, cioè, letteralmente, in quanto *énérgéia*, in quanto atto *in atto*. *L'energia spirituale* è non a caso il titolo del libro del 1919 di Bergson<sup>25</sup>. A differenza dei sistemi *chiusi*, isolati artificialmente dall'intelletto, il vivente è perciò un "tutto aperto", una "sostanza" che è il suo stesso "atto", vale a dire un processo di individuazione che non suppone un soggetto, ma *che è il soggetto stesso* nel suo incessante farsi e disfarsi (un "soggetto-supergetto" avrebbe detto Whitehead). Ne dà una bella definizione Patočka, che non si accorge di star parlando la stessa lingua di Bergson, quando presenta la "vie originelle" «comme mouvement qui ne reçoit pas son unité du substrat conservé, mai crée elle-même sa propre unité et celle de la chose en mouvement. Seul le mouvement conçu de cette manière est mouvement originel»<sup>26</sup>. Come nel precedente passo di Sini, a qualificare questo movimento, è ancora una volta quell'aggettivo "originario", a riprova della necessità di porre in *epoché*, per pensare l'atto del vivente, la nozione aristotelica di *kinesis*.

La sostanza-atto è la struttura dell'assoluto nel saggio-manifesto di Bergson del 1903, *Introduzione alla metafisica*<sup>27</sup>. Non si sottolineerà, credo, mai abbastanza l'inattualità del gesto bergsoniano. Ad un secolo che si vorrà violentemente antimetafisico, Bergson obietta che senza una nuova concezione dell'assoluto, il vivente, la struttura del vivente, resterà senza spiegazione o, peggio, resterà prigioniero di una cattiva metafisica, vale a dire della metafisica ingenua degli scienziati, che è una metafisica imbevuta di aristotelismo. Gli scienziati continuano infatti a pensare l'atto del vivente sul modello del movimento. Essi, certo, non privilegiano più, come gli antichi, il suo acme, l'idea, ricavando il fenomeno sensibile per via di degradazione (il logico guastato), ma, come mostra Bergson nel quarto capitolo della *Evoluzione creatrice*, prendono come riferimento l'istante qualunque e procedono "cinematograficamente"<sup>28</sup>. Tuttavia, siccome continuano a pensare l'atto del vivente a partire dal movimento, saranno irrimediabilmente portati ad appiattare il biologico sul piano del fisico e tenderanno ad essere comunque riduzionisti e laplaciani. Continueranno a comprendere antropomorficamente il processo di individuazione sul modello della composizione materia-forma e sulla base dello schema potenza-atto. Il programma di ricerca della biologia molecolare sembra confermare pienamente questa previsione bergsoniana.

La straordinaria novità del bergsonismo – anche rispetto a Gentile – consiste allora nell'aver non solo pensato ma anche immaginato l'atto del vivente. Egli ne ha dato una immagine diagrammatica, ne ha tracciato un "grafo" per suggerirne una intuizione (tale è infatti il compito delle immagini,

---

<sup>25</sup> *L'Énergie spirituelle*, in *Œuvres*, cit.

<sup>26</sup> Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, tr. fr. E. Abrams, Kluwer, Dordrecht 1988, p. 103; cfr. anche *Papiers Phénoménologiques*, trad. fr. E. Abrams, Million, Grenoble 1995, pp. 107-108.

<sup>27</sup> In *La Pensée et le Mouvant*, in *Œuvres*, cit.

<sup>28</sup> Cfr. *L'Évolution créatrice*, in *Œuvres*, cit., pp. 747 sg.

secondo Bergson). Lo ha fatto soprattutto in quel saggio chiave che è *L'Effort intellectuel* del 1908<sup>29</sup>, che, a mio parere, anticipa e prepara il saggio di Simondon sull'individuazione<sup>30</sup>. Come è noto, esso è costruito intorno ad un'ipotesi vertiginosa e ancora largamente inesplorata da filosofi e scienziati. La struttura del lavoro intellettuale - dal più semplice, il ricordo di una parola dimenticata, al più complesso, la scoperta scientifica e l'innovazione tecnologica - non sarebbe semplicemente analoga, ma sarebbe identica a quella del vivente. L'embriogenesi e la creazione intellettuale (a tutti i suoi livelli) sarebbero il medesimo "progresso creatore", il medesimo atto. La causalità sarebbe la stessa: una causalità creatrice differente tanto da quella meccanica quanto da quella finale. Meccanicismo e finalismo suppongono che il tutto sia dato, mentre lo schema dinamico è il grafo di un tutto aperto, è il grafo di una *ousia* che si risolve nella sua *enérgeia*, è il grafo della *praxis teleia*.

Sul piano logico e semiotico con schema dinamico si intende un particolare tipo di inferenza sintetica, quella abduttiva, che era stata formalizzata da Charles Sanders Peirce, il maestro di William James, l'amico americano di Bergson. Lo sforzo intellettuale è infatti sempre uno sforzo ermeneutico. Un ente caratterizzato nel suo essere dalla esitazione nella risposta motrice non può che trovarsi sempre nella situazione dell'aver-da-interpretare avendo già interpretato. Il vivente, in gradi diversi, è, insomma, una memoria revisionista, una sintesi del passato con il presente in vista del futuro della risposta motrice. Ho analizzato in altri studi tale questione e non vi ritornerò in questa sede<sup>31</sup>.

Mi interessa, invece, spostare la mia attenzione al piano ontologico. Lo schema dinamico è infatti l'immagine più potente e più precisa dell'*élan vital*. È l'immagine di quanto Bergson nella *Evoluzione creatrice* chiama "tendenza vitale". L'immagine ci mostra che tale atto è rigorosamente de-sostanzializzato. L'*ousia* che si risolve nella sua *enérgeia* non è una *ousia*, piuttosto è una *yperousia*, una sovra-essenza. Come Bergson ha detto nelle *Deux Sources*, l'*élan* non è "di dio" ma è dio. Dio non è altrove che nel suo atto. Non è quindi niente che possa essere determinato positivamente come qualcosa che è e che poi, in un secondo momento, si comunicherebbe. Quando, infatti, si comunicherebbe e soprattutto perché? Sono domande che non hanno mai cessato di turbare il creazionismo cristiano e che, nel contesto del pensiero teologico cristiano, non hanno trovato altro che risposte irrazionalistiche ed extrafilosofiche. Dio, secondo la teologia speculativa neoplatonica, che è cristiana solo per accidente, mentre è greca per essenza, è invece sovraessenziale: vale a dire che non è qualcosa (non è una *ousia*-essenza), non appartiene al piano delle cose che sono. I teologi neoplatonici dicono che dio non è niente di ciò che è perché è spirito. Spirito, però, non significa un'altra sostanza più perfetta di quella materiale. Spirito significa *enérgeia*, energia spirituale, il cambiamento come assoluto, la causalità creatrice. Spirito nomina una unità che è molteplicità restando unità, spirito è quella "unity through multiplicity" che era cara a

<sup>29</sup> In *La Pensée et le Mouvant*, in *Œuvres*, cit.

<sup>30</sup> Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris 1989.

<sup>31</sup> Si vedano i miei *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Marietti, Torino 1990 (cap. IV) e *Bergson. Una sintesi*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011 (cap. VI).

Darwin lettore del filosofo della natura romantico Carus<sup>32</sup>. Bergson la chiamerà una “molteplicità virtuale”, un uno che si fa nei molti, che non ha altra consistenza che nei molti in cui per altro “come tale” non è, da cui resta rigorosamente separato, secondo una relazione di trans-immanenza o di differenza-implicazione che è la vita stessa dell'Assoluto (il quale, scrive Bergson, ha sempre due facce coimplicantesi: semplicità infinita e numerabilità inesauribile di elementi).

Come il dio della teologia speculativa – ma non si tratta di analogia bensì di identità – la tendenza vitale non è niente senza per questo essere un nulla (*nihil*). La tendenza è quello che sarà quando si sarà sdoppiata, a raggiera (*gerbe*) o a fascio, in linee evolutive divergenti (movimento retrogrado del vero). Come tale non è nessuna di esse non avendo altro essere che in quelle linee in cui per altro non è, in cui si è già cancellata (una cancellazione feconda, che è generazione nell'essere). L'unità della tendenza non sussiste come tale *prima* del suo sdoppiarsi. È piuttosto simile ad una sorta di punto atipico che non appartiene a nessuna delle linee evolutive e che però è, al tempo stesso, il luogo-non luogo della loro immanente e definitiva comunicazione. La tendenza vitale ha dunque la massima realtà senza avere, in quanto tendenza, essere alcuno. La sua realtà è quella del “virtuale”, parola chiave del lessico bergsoniano soprattutto dopo la lettura che di Bergson ha fatto Deleuze<sup>33</sup>. Con essa non dobbiamo intendere niente che richiami anche vagamente la potenza aristotelica, comunque la si declini. Il virtuale è piuttosto l'attualità (nel senso gentiliano dell'“attuosità”) del processo, il suo evento che pone in essere qualcosa che, accadendo, diventa anche retrospettivamente possibile (hanno ragione i megarici: la potenza viene dopo, a giochi fatti, la potenza ha a che fare solo con l'intelligenza umana che, per scopi pratici, vuole governare il movimento, vuole cioè amministrare e financo produrre la vita). Il virtuale non è mai, in Bergson, al di fuori di ciò che è attualmente dato<sup>34</sup>. Il virtuale nomina insomma il *divenire* di *ciò* che è divenuto (nomina il divenire di *ciò* che è divenuto reale/possibile), l'apparire di *ciò* che appare, il pensiero che pensa *ciò* che è pensato, la coscienza irriflessa che fonda la coscienza posizionale, sempre dato in unità con esso, implicato in esso, e, tuttavia, irriducibile ad esso.

Alla sua natura impalpabile ci avviciniamo se pensiamo alla differenza *come atto*, che è esattamente quanto ci invitava a fare Jacques Derrida nella celebre conferenza del 1968 su *La différance*<sup>35</sup>. Bisogna, scriveva, rivolgere la propria attenzione non alla differenza costituita, a *ciò* che si differenzia, ai diversi o anche agli opposti, ma al *differire* della differenza che, cancellandosi *come tale*, pone i differenti. La grafia ortograficamente scorretta della parola (*différance* invece di *différence*) doveva suggerire al lettore che la differenza in questione era il suo stesso differenziarsi in atto (*différer*, differire), *l'atto puro del differire*. L'*élan* di Bergson, come il pensiero pensante di Gentile, è tale differenza in atto che si scrive incessantemente nella natura e altrettanto incessantemente si cancella in ciò che ha scritto.

---

<sup>32</sup> Cfr. il mio *Grammatica e pragmatica del vivente*, in “Nuova Civiltà delle Macchine”, RaiEri, Roma 2012.

<sup>33</sup> Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, Puf, 1966.

<sup>34</sup> Paul-Antoine Miquel, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Kimé, Paris 2007, pp. 71-72.

<sup>35</sup> Jacques Derrida, *La Différance* in *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972.

La sua natura è quella umbratile ed evanescente della "soglia". Soprattutto se pensiamo all'atto semplice con cui una soglia viene tracciata al momento di *istituire* qualcosa. Una soglia genera un campo strutturato, divide, ad esempio, un dentro da un fuori, un sacro da un profano, ma *come tale* non è niente di quanto avrà così costituito. Essa non è reperibile nel campo che inaugura. Una volta data la struttura, della soglia-genesi non ne è più nulla. L'atto si assorbe nel fatto, il costituente nel costituito, il fondare nel fondato. Tutto ciò che è dato è ora, infatti, *qualcosa*, è una positività d'essere, una sostanza, mentre la soglia di quel campo costituisce un *limite* irraffigurabile: un limite del mondo che non è parte del mondo, non avendo altra consistenza d'essere che in quel mondo nel quale, una volta che esso si è costituito, viene meno.

Ma come osserva giustamente Sini, il quale si esprime qui, seppure inconsapevolmente, da vero bergsoniano, la soglia non è solo limite trascendentale. Non è, insomma, quel limite "dato" del mondo che il sentimento (*Anschauung/Gefühl*), secondo il Wittgenstein del *Tractatus*, avvertirebbe nel silenzio<sup>36</sup>. Tale concezione "mistica" del limite è ancora, per dirla con Gentile, figlia del "metodo della trascendenza". Non più una realtà interamente data, certo, ma una "totalità delimitata" è infatti comunque ancora presupposta al pensiero che rispettosamente tace contemplandola nella sua arcana necessità. La soglia è invece, per Sini, *evento*, evento che va concepito come "l'evento di uno slancio, di una *kinesis* originaria" (si noti la presenza ancora di quel fatidico e sintomatico aggettivo per caratterizzare una *kinesis* che da tutte le parti deborda l'aristotelica *kinesis*...). La *différance* è, cioè, un limite *in atto*, un limite all'opera come limite. Istituire, tracciare una soglia, una "fenditura", è infatti aprire un varco, uno *slanciarsi oltre*: «ed è solo nel varcare che la soglia compare come soglia e che vengono in luce, con essa, il di qua e il di là del varcare, l'interno e l'esterno. Prima che la soglia sia varcata, non c'è un qui e non c'è un là, non c'è prima e non c'è un poi»<sup>37</sup>. Ora, restituire al virtuale la sua natura attiva, *energetica*, è di fondamentale importanza. Permette, tra l'altro, di comprendere il legame che esiste tra la "tendenza vitale" e la "materia" senza dover presupporre questa a quella. Non c'è, dualisticamente, lo slancio che si apre una difficile via nella materia, come l'immagine bergsoniana del braccio nella limatura di ferro potrebbe ancora equivocamente suggerire. La materia, nella sua illimitata divisibilità in elementi o stati, è solo il rovescio della semplicità infinita dello slancio, è il fatto, o meglio gli innumerevoli fatti, implicati dalla semplicità dell'*actus purus*, è l'al di qua e/o l'al di là che l'evento-slancio (il varcare) pone in essere proprio in quanto slancio che non ha altro fine che se stesso, in quanto limite *in atto*.

Il grafo dell'*effort* costituisce così una efficace immagine dell'assoluto vivente. Esso mostra quel rapporto di implicazione e di differenza che, secondo i neoplatonici, lega l'uno infinito e semplice ad un molteplice in linea di diritto illimitato e che fa dell'uno un *unum exaltatum* e un *unum coordinatum*; "uno" trascendente e, al tempo stesso, immanente, anzi immanente a tutto proprio perché a tutto trascendente e separato. Un indivisibile che non cessa di dividersi, un infinitamente semplice che non cessa di comunicarsi restando

<sup>36</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Einaudi, Torino 1989, 6.45.

<sup>37</sup> Carlo Sini, *op. cit.*, p. 141.

sempre altro dai molti in cui transita. Ma si divide veramente? Certamente no. La divisione suppone un tutto dato, quando invece qui l'esplosione della tendenza in linee divergenti è continua creazione di quanto "prima" non era. Ai suoi interlocutori meccanicisti e finalisti, Bergson ricordava che sarebbe bastato «un simple coup d'oeil jeté sur le développement d'un embryon» per rendersi conto «que la vie s'y prend tout autrement. Elle ne procède pas par association et addition d'éléments mais par dissociation et dédoublement»<sup>38</sup>. Non c'è divisione ma differenza e la differenza è attualizzazione, creazione di realtà, incremento d'essere, progresso. Il dispositivo potenza-atto, forma-materia, il dispositivo, insomma, della *kinesis*, sarà allora il dispositivo biopolitico con cui l'intelligenza fabbricatrice proverà ad addomesticare questa creazione incessante, di cui si percepisce con orrore la dismisura, per renderla compatibile con i suoi fini umani, troppo umani<sup>39</sup>.

Ci chiedevamo: che *attività* è il vivere? Ora possiamo rispondere. Il vivente è disgiunzione in atto (non divisione), il vivente è un sillogismo disgiuntivo. Ma, come ha osservato Deleuze, è una disgiunzione d'altro genere rispetto a quella codificata dalla logica. Non opera per esclusione di predicati in nome dell'identità del concetto. Il sillogismo disgiuntivo nel suo uso analitico ed esclusivo identifica e determina. Esso suppone a suo fondamento un intelletto a cui tutto sia dato, una trascendenza nella forma stigmatizzata da Bergson e Gentile: «Dieu définit l'*Omni-tudo relitatis* dont toutes les réalités dérivent par division»<sup>40</sup>. Ma se la durata è creatrice, se il tutto non è dato, allora la disgiunzione prende un'altra forma, questa volta sintetica e affermativa. «Chaque chose, continua Deleuze, s'ouvre à l'infini des prédicats par lesquels elle passe»<sup>41</sup>. Dove va a finire allora l'*identità* della cosa, se la cosa si apre all'infinito di predicati che restano disgiunti? Che ne è della "cosa" che si suppone essere il sostrato del divenire? Bisogna essere assolutamente drastici nel rispondere a questa domanda. *Di essa non ne è letteralmente più nulla*. «Il y a - scribe Bergson - *des changements, mais il n'y a pas, sous le changement, des choses qui changent: le changement n'a pas besoin d'un support*»<sup>42</sup>. Lo slancio vitale non ha sostanza (*me on*). Non può averla perché altrimenti apparirebbe assurdamente alla catena delle sue determinazioni esclusive. Sarebbe *e* il processo *e* un suo momento. Esso è invece *virtualmente* presente in tutta la serie delle disgiunzioni,

<sup>38</sup> *L'Évolution créatrice* in *Œuvres*, cit. p.571.

<sup>39</sup> «Questo è il dispositivo da cui dipende ogni altro dispositivo della metafisica, e cioè ogni altra strategia di amministrazione di quella potenza che si sarà, *per un verso*, isolata dal suo atto, *per altro verso*, tenuta in sospenso e perciò "capitalizzata", pensata come "riserva", come "fondo", come "quantità", *per altro verso ancora*, resa disponibile a un'attuazione che potrà essere proprio perciò gestita, orientata, governata, misurata, commisurata, scandita, regolata, amministrata. Potremmo definirlo "archidispositivo", nel senso in cui Derrida parlava di un'architraggia, prendendo a prestito in ogni dettaglio le determinazioni che Derrida prestava alla "sua" architraggia: tale dispositivo non precede temporalmente gli altri dispositivi, ma fa tutt'uno con essi, nel momento in cui accade, li porta tutti con sé, li re-inscrive nel proprio spazio logico ed economico; non è un dispositivo particolare e distinto dagli altri, ma è qualcosa che funziona negli altri intanto che consente loro di funzionare; è, potremmo dire, il loro stesso funzionare, il loro atto specifico, ciò che ne tiene insieme le membra altrimenti sparse» (Federico Leoni, *Il godimento e il Dio di Aristotele*, in *Desiderio e godimento tra psicoanalisi e filosofia*, a cura di A. Lucci e A. Pagliardini, Galaad Edizioni, Roma 2012, pp. 86-87).

<sup>40</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969, p. 204.

<sup>41</sup> Ivi, p. 344.

<sup>42</sup> *La Pensée et le Mouvant*, in *Œuvres*, pp.1381-1382.

o, come scrivono Deleuze e Sini, "circola", "transita" tra esse, assicurandone appunto la comunicazione. Ma allora lo slancio primitivo, che persisterebbe nelle parti, spiegando come *vis a tergo* le loro simmetriche e misteriose corrispondenze (l'occhio del vertebrato e quello del mollusco, l'istinto animale e l'intelligenza umana, la più sofisticata società e il formicaio ecc.), è l'accadere vuoto di una distanza che, come una bomba a frammentazione, genera linee evolutive divergenti ma in rapporto fra di loro. «Il n'y a pas de manifestation essentielle de la vie, disions-nous, qui ne nous présente, à l'état rudimentaire ou virtuel, les caractères des autres manifestations. Réciproquement, quand nous rencontrons sur une ligne d'évolution le souvenir, pour ainsi dire, de ce qui se développe le long des autres lignes, nous devons conclure que nous avons affaire aux éléments dissociés d'une même tendance originelle»<sup>43</sup>. L'*élan* è un puro differenziale, un'impensabile oscillazione o una virtualità sempre sul punto di precipitare in una determinazione che, se le darà una figura determinata, la farà al tempo stesso impercettibile. Dello "schema-tendenza" Bergson dice infatti che «il s'efface et disparaît derrière les images une fois évoquées, ayant accompli son oeuvre»<sup>44</sup>. Ma allora per rintracciare l'atto puro del vivente, atto disperso tra gli infiniti fatti che ha generato, bisognerà «invertir la direction habituelle du travail de la pensée»<sup>45</sup>, si dovrà procedere in senso opposto all'intelligenza umana, la quale, per amministrare e per produrre il vivente, non può far altro che ridurlo a *kinesis* e a *poiesis* (ma sarebbe più conforme alla lettera del bergsonismo dire che l'intelligenza "trascrive" il vivente come *kinesis* e *poiesis*...). Si dovrà, insomma, "speculare".

## Bibliografia

Aubenque, Pierre

1962 *Le problème de l'être chez Aristote*, Puf, Paris

Barbaras, Renaud

2008 *Introduction à la philosophie de la vie*, Vrin, Paris

Bergson, Henri

1907 *L'Évolution créatrice*, *Oeuvres. Édition du centenaire*, Paris, Puf 1970.

1919 *L'Énergie spirituelle*, *ivi*.

1932 *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, *ivi*.

1934 *La Pensée et le Mouvant*, *ivi*.

2004 *Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique(1903-1904)*, « Annales bergsoniennes », II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie, Puf, Paris.

Berti, Enrico

2004 *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Rusconi, Milano

---

<sup>43</sup> *L'Évolution créatrice* in *Œuvres*, cit. pp. 595-596.

<sup>44</sup> *L'Énergie spirituelle*, in *Œuvres*, p. 957.

<sup>45</sup> *La Pensée et le Mouvant*, in *Œuvres*, p. 1422.

Bruno, Giordano

1594 *De l'infinito, universo e mondi*, in *Dialoghi filosofici italiani*, Mondadori, Milano 2000

Canguilhem, Georges

1966 *Le normale et le pathologique*, Puf, Paris

1975 *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris

Chiereghin, Franco

1990 *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Marietti, Torino

Deleuze, Gilles

1966 *Le bergsonisme*, Paris, Puf

1969 *Logique du sens*, Paris, Minuit

Derrida, Jacques

1972 *La Différance* in *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris

Descartes, René

1647 in *Discours de la méthode suivi des Méditations*, Éditions 10/18, Paris 2002

Gentile, Giovanni

1916 *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in *Opere filosofiche*, Garzanti, Milano 1991

1926 *Avvertimenti* in *Opere filosofiche*, Garzanti, Milano 1991

Henri, Michel

1990 *L'essence de la manifestation*, Puf, Paris

Leoni, Federico

2012 *Il godimento e il Dio di Aristotele*, in A.Lucci e A. Pagliardini (a cura di) *Desiderio e godimento tra psicoanalisi e filosofia*, Galaad Edizioni, Roma

Miquel, Paul-Antoine

2007 *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Kimé, Paris

Patočka, Jan

1988 *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, tr. fr. E. Abrams, Kluwer, Dordrecht

1995 *Papiers Phénoménologiques*, trad. fr. E. Abrams, Million, Grenoble

Ronchi, Rocco

1990 *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Marietti, Torino

2008 *Filosofia della comunicazione*, Bollati Boringhieri, Torino

2011 *Bergson. Una sintesi*, Christian Marinotti Edizioni, Milano

2012 *Grammatica e pragmatica del vivente*, in "Nuova Civiltà delle Macchine", RaiEri, Roma

Sartre, Jean-Paul

1936 *La transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris 1978

Simondon, Gilbert

1989 *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris

Sini, Carlo

2012 *Opere*, Vol. V, *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano

Wittgenstein, Ludwig

1919 *Tractatus Logico-Philosophicus*, Einaudi, Torino 1989