

IL *PROBLEMA* MENTE-CORPO IN RELAZIONE AL TEMPO A PARTIRE DAL PENSIERO DI HENRI BERGSON E MARÍA ZAMBRANO

Lilith Moscon

La seguente analisi propone un confronto tra il pensiero di Henri Bergson e quello di María Zambrano per quanto riguarda la visione della libertà legata al tempo, e il ruolo della memoria all'interno della percezione e, più in generale, del pensare. Viene tracciata una mappatura relativa ai punti in cui la fenomenologia zambranianiana si avvicina a quella di Bergson, filosofo da lei conosciuto e stimato.

Sul rapporto fra libertà e tempo e sulla critica alla spazializzazione del tempo vi è una ripresa, da parte della Zambrano, di Bergson e, con le dovute differenze, una vicinanza di posizione. Tale vicinanza è ancora più visibile a livello gnoseologico, per ciò che riguarda l'analisi della struttura della percezione e del pensiero. Aristotele e Husserl sono per entrambi due punti di riferimento importanti. Le lezioni tenute da Bergson al Collège de France nell'anno accademico 1903-1904, e raccolte postume sotto il titolo di *Storia della memoria e storia della metafisica*, mi sono state estremamente d'aiuto per la comprensione del suo pensiero e delle sue affinità/distanze rispetto a quello aristotelico.

Tanto per Bergson quanto per la Zambrano scrivere sulla memoria e descriverla implica una ripresa del problema mente-corpo, che effettivamente è diventato un problema filosofico anziché una relazione. Nella trattazione di tale problema si confrontano entrambi, oltre che con Aristotele e Husserl, anche con Descartes e con il pensiero platonico e neoplatonico. Ma se l'orizzonte filosofico aristotelico e husserliano viene da loro in parte accettato, l'eredità cartesiana, platonica e neoplatonica viene vista come una delle cause principali del fraintendimento della lettura del tempo e del rapporto mente-corpo. Il nome di Jaspers lo vediamo invece più volte citato in accordo col pensiero di Zambrano e Bergson.

Dopo avere chiarito i presupposti iniziali della mia analisi, espongo quelli che sono i passaggi entro cui si articola:

- a) la durata in relazione al mondo e alla coscienza
- b) come superare la dicotomia mente-corpo attraverso lo studio del tempo
- c) vivere se stessi secondo le categorie dello spazio e del tempo
- d) inattualità e funzione della memoria
- e) ricordo come intersezione tra anima e corpo: superamento del dualismo mente-corpo

Al primo di questi passaggi relativo allo studio della durata fanno seguito una riflessione sul linguaggio e una sulla musica.

1. Il tempo come durata

a) La durata in relazione al mondo e alla coscienza

Uno dei problemi cruciali in Bergson è quello della spazializzazione del tempo. Con ciò s'intende il problema relativo al pensare il tempo a partire da categorie spaziali: ridare al tempo il suo statuto ed emanciparlo dallo spazio è uno degli obiettivi del pensiero

bergsoniano, e si ritrova anche nella fenomenologia zambranianiana. Si tratta per entrambi i pensatori di restituire al tempo la sua liquidità, di liberarlo dalle categorie statiche con cui lo si pensa ogni volta che lo si spazializza.

Leggendo Bergson, era rimasta affascinata dalla sua critica del tempo a immagine e somiglianza dello spazio, così come dalla scoperta della *durèe* e dell'intuizione [...]¹.

La filosofa scrive di se stessa in terza persona nel suo romanzo autobiografico *Delirio e destino* in cui si trova una conferma, come del resto pure in altri scritti, della sua vicinanza a Bergson. Per entrambi il tempo non è esprimibile in termini di quantità ma di qualità: la *durèe* a cui la citazione allude è data da uno scorrere d'istanti che non possono essere letti come unità in successione poiché il tempo non è scomponibile o lo è all'infinito esattamente come la materia. Il tempo che gli esseri umani misurano è altro rispetto al tempo inteso come durata e la sua misurabilità è una convenzione dettata dal loro bisogno di esprimerlo, di quantificarlo. La forma veicola il significato e ci rende in grado di comunicare, come accade nel linguaggio, ma non per questo possiamo ridurre il significato al suo significante, le cose alle parole. Non si tratta nemmeno di eliminare la forma, la parola, la definizione, ma d'interpretarle come veicoli, come utili convenzioni da trascendere o all'interno delle quali saper leggere il loro superamento, saper sentire il loro correlato, ciò a cui si riferiscono. È l'intuizione in Bergson, come nella Zambrano, che sente le cose e che agisce in conformità della materia: l'intuizione sente ciò che l'intelligenza analizza e comprende. Ma sul linguaggio, così come sulla differenza fra intelletto e intuizione, torneremo in seguito.

Misurare il tempo come quando lo si divide in passato, presente e futuro nasce da un'attitudine a comprendere per spazi, per entità fisse e stabili, come fossimo guidati da una ragione geometrica in grado di recepire solo ciò che è visibile, e che crea visibilità anche laddove non sono presenti. Un esempio ci è dato dall'istante che, per quanto venga perlopiù visto come frazione di tempo, non è invece analizzabile a prescindere dal resto degli istanti che lo precedono e che gli succedono. La comprensione del tempo, così come dei vissuti di coscienza, può avvenire solo su un piano gestaltico che rinunci ad arrestare il flusso del tempo, il movimento dell'esistere: «Esistere è il movimento proprio dell'essere, come il vivere attualizza la vita»².

L'esistenza è un «processo interminabile»³ proprio perché si dispiega nel tempo, in un «transito fra ciò che ci troviamo ad essere e l'altro verso cui andiamo»⁴. Il divenire inteso come flusso inarrestabile del tempo e come movimento coinvolge sia i fenomeni del mondo sia gli esseri umani con la differenza, sentita parimenti da Bergson e dalla Zambrano, che negli umani la mobilità ha un ruolo più preponderante perché nell'evoluzione delle specie l'uomo è colui che maggiormente deve spostarsi nel suo ambiente, alla ricerca dei suoi fabbisogni, e che possiede maggiori capacità d'interazione con esso. Anche in un confronto con il mondo animale si può affermare che dall'immobilità dell'ameba, alla rigidità dei primi animali marini rivestiti di guscio o corazza, si è arrivati alla mobilità articolare dell'uomo⁵. Quest'ultimo non è in moto solo per il fatto che la sua personalità si sviluppa

¹ M. Zambrano, *Delirio e destino*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2000, p. 117.

² M. Zambrano, *Il sogno creatore*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, p. 81.

³ M. Zambrano, *I sogni e il tempo*, Bologna, Pendragon, 2004, p. 35.

⁴ E. Laurenzi, *Il cammino in salita della memoria*, in «aut-aut», Milano, n. 279, 1997.

⁵ Cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2002.

in fieri, ma perché è fisicamente in movimento, in un corpo che non si fa solo interprete dei moti di coscienza o dei comandi del cervello, ma che precede talvolta coscienza e cervello nello scegliere le direzioni, nell'agire. Il corpo è detentore di desideri e serba la memoria di esperienze passate, ha dunque un'intelligenza e ci mette in comunicazione con l'esterno, in questo senso può essere detto luogo di passaggio⁶.

Il mio corpo, scrive Bergson, «prova delle sensazioni, e nello stesso tempo esegue dei movimenti»⁷, traduce le sensazioni in azioni, per questo il presente viene definito «sensorio-motorio»⁸. Il corpo dialoga con l'ambiente e registra le impressioni provenienti da questo commercio col mondo in modo però mai del tutto stabile o definitivo per il fatto che muta come l'ambiente e come tutti gli istanti in cui si muove in esso, destinati a non ripetersi mai.

Gli istanti, come gli stati di coscienza, non si possono ripetere, ragion per cui il principio di identità e la legge di causalità non possono essere presi in considerazione per l'analisi della coscienza⁹. Guardare a quest'ultima sotto un profilo temporale e non spaziale significa de-collocarla, fare giustizia ai suoi momenti qualitativi, alle sue sfumature, alle sue tendenze o, per usare la terminologia di Bergson, alla «molteplicità di cui è gravida ogni unità»¹⁰. Si tratta di recuperare per certi aspetti la concezione di *ψυχή* aristotelica, che non ha un luogo esatto all'interno dell'uomo e che si estende anche agli organi di senso¹¹. Quando qualcosa viene localizzato, situato, è facile attribuire ad esso proprietà fisse e costanti, dimenticarsi di tutte le sue variazioni, che sono la «caratteristica di tutto ciò che è libero»¹². I fatti di coscienza si compenetrano e non si susseguono; è l'intrusione dello spazio nella coscienza a farceli percepire come estesi e quantificabili, dettata dal nostro bisogno di raffigurarci quanto esperiamo all'interno di uno spazio omogeneo¹³.

I momenti successivi del tempo non sono solidali tra loro e ogni fatto di coscienza, per quanto apparentemente possa ripetersi, non è mai identico a se stesso quando si ripropone: i sentimenti, le sensazioni, e più in generale tutti i vissuti di coscienza sono caratterizzati dall'irripetibilità e dalla novità che essi apportano ogni volta che si presentano. «Per il fisico, la stessa causa produce sempre lo stesso effetto, per uno psicologo che non si lasci fuorviare dalle apparenti analogie, una causa interna profonda produce il proprio effetto un'unica volta. E non lo produrrà mai più»¹⁴.

La durata coscienziale è una «molteplicità qualitativa», una «eterogeneità pura»¹⁵, che non mi consente di isolare nessun momento e nessuna qualità. Ogni stato psichico, così come ogni ricordo, può essere concepito solo assieme alla compagine degli altri stati psichici o dei ricordi. In questo senso Popper si trova vicino a Bergson: «[...] la coscienza

⁶ Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 128.

⁷ Ivi, p. 117.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2002, p. 128.

¹⁰ Ivi, p. 55.

¹¹ Cfr. H. Bergson, *Storia della memoria e storia della metafisica*, Pisa, Edizioni ETS, 2009.

¹² Ivi, p. 107. Le variazioni coscienziali rendono impossibile un'ontologia della coscienza, la quale, come scrive anche Jaspers, non può venire analizzata alla stregua di un oggetto con proprietà e con una conformazione durature: «Zweitens soll die Seele nicht wie ein Objekt mit dauerhaften Eigenschaften angesehen werden [...]», in K. Jaspers, *Philosophie und Psychopathologie*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2008, p. 149.

¹³ Bergson scrive: «[...] i fatti di coscienza si compenetrano, e nel più semplice di essi si può riflettere l'anima intera». In queste parole si può facilmente riconoscere un'impronta leibniziana. Leibniz è un altro pensatore cui fanno riferimento sia Bergson che la Zambrano.

¹⁴ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 128.

¹⁵ Ivi, p. 143.

senza alcun tipo di memoria consisterebbe soltanto in lampi di coscienza, ciascuno della durata di una minima frazione di tempo e completamente sconnesso dall'altro [...]. La coscienza dipende interamente dalla connessione degli stati di coscienza»¹⁶.

Le parole di Popper anticipano un tema che verrà trattato successivamente, ovvero, quello della memoria e della sua azione salvifica del passato. Ma l'eterogeneità di cui scrive Bergson non si costituisce in unità solo in virtù di una memoria che organizza in tempi le mie sensazioni e i miei stati psichici: la memoria recupera, salva, ma non lo fa in modo contiguo o lineare perché il tempo, così come tutto ciò che in esso si sviluppa, non è segmentabile e suddivisibile, non è insomma suscettibile di organizzazione. L'unità coscienziale bergsoniana e zambranaiana dev'essere intesa come un flusso, una corrente qualitativa composta da distinte sensazioni colorate che si compenetrano.

Non esiste giustapposizione nella coscienza ma compenetrazione, ed è per questo che Bergson preferisce chiamare gli stati "tendenze", perché quest'ultima parola restituisce loro movimento, li fa essere cosa viva. Il filosofo francese propone una visione più radicale di quella di Popper poiché scrive di interconnessione di stati di coscienza, e non di connessione, a sottolineare questo intreccio essenziale che li caratterizza. María Zambrano a sua volta nega che la vita possa essere "uno stadio"¹⁷, ed è curioso constatare come entrambi i filosofi in questione si trovino d'accordo nel sostituire il termine 'stadio' o 'stato' con quello di "tendenza"¹⁸ da parte di Bergson, e con quello di "sfumatura"¹⁹ da parte della Zambrano: tendenza e sfumatura designano il movimento e il colore dello stato psichico, poiché di colore si tratta quando si deve fare riferimento all'intensità che gli è propria. L'intensità è legata alla coloritura dei nostri stati psichici²⁰, al numero di voci che li compongono, alla loro complessità, e non alla loro singola grandezza: non ci sono grandezze di riferimento a cui l'essere umano possa appoggiarsi per quantificare lo psichico, e con psichico possiamo ad esempio intendere un dolore, una collera.

Un dolore e una collera possono invece avere coloriture, gradazioni, che vengono designate da un solo termine per comodità di linguaggio: [...] gli stati di coscienza sono progressi, e non cose; [...] se designiamo ognuno di essi con un solo termine, è solo per comodità di linguaggio; vivono e, vivendo, cambiano incessantemente; non è possibile toglier loro un solo momento senza impoverirli di qualche impressione e modificarne così la qualità²¹.

Il termine è infatti una comodità, una convenzione, incapace di tradurmi l'intensità e il movimento di ciò a cui si riferisce. Occorre, come scrive Adriano Pessina nell'introduzione a *Materia e memoria*, decostruire l'idea geometrica della materia per tornare a pensarla in termini di divenire, di qualità, poiché se ogni istante fosse disgiunto dall'istante successivo vivremmo in un continuo presente, senza passato e senza durata²². Quest'ultima si può scorgere solo abbandonando la ragione geometrica di cui sopra ho parlato, in virtù di un

¹⁶ K. R. Popper, *La conoscenza e il problema corpo mente*, Bologna, Il Mulino, 1996, p.147.

¹⁷ M. Zambrano, *I sogni e il tempo*, cit., p. 55.

¹⁸ «Ogni realtà è dunque tendenza, se si conviene di chiamare tendenza un mutamento di direzione allo stato nascente», H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 37.

¹⁹ M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, Bologna, Pendragon, 1998, p. 37.

²⁰ «L'intensità di uno stato psichico, in altri termini, non è data dalla coscienza come un segno speciale che accompagnerebbe lo stato e ne determinerebbe la potenza, allo stesso modo di un esponente algebrico: [...] ne esprimerebbe piuttosto la sfumatura, la colorazione propria [...]», H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 119.

²¹ Ivi, p. 128.

²² A. Pessina, Introduzione a Henri Bergson, in H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. X.

sentire, detto anche intuizione, in grado di comprendere ogni affezione, volizione, rappresentazione, nel loro continuo variare²³.

Karl Jaspers sostiene che la realtà sia per noi come un passaggio e che, in quanto tale, non possa assumere la forma della durata né quella di un ordine costante²⁴. Jaspers si avvicina così all'idea di durata bergsoniana: la realtà non può assumerne la forma perché non ne ha, è amorfa, così come i termini passaggio e transito escludono una loro possibile struttura morfologica a meno che non si tratti di una struttura morbida, dalle pareti elastiche, e aperta. Non può esistere, per lo stesso motivo, una visione del mondo universale, una condivisa *Weltanschauung*: «Le immagini del mondo sono sempre particolari mondi di conoscenze, erroneamente assolutizzati a realtà totale del mondo. [...] Il mondo non è chiuso. Non è spiegabile in base a se stesso; in esso ogni cosa è spiegata con un'altra, all'infinito»²⁵.

La mobilità non è però cosa semplice da introdurre quando si guarda al mondo e alla coscienza, e non lo è nemmeno quando si guarda all'esistenza. Il considerare gli istanti del tempo alla stregua di segmenti di una linea può esprimere metaforicamente il modo in cui perlopiù ci muoviamo, viviamo: se non si riflette sufficientemente sulla durata, si rischia di aggrapparsi ai momenti della vita cristallizzandoci in essi, saltando ad occhi chiusi da un momento all'altro, da una fase all'altra, come a voler evitare di sentire il movimento, il mutamento²⁶. Costruire entità solide e pensare ai vari momenti della vita come fossero stadi ci offre la sensazione rassicurante di stare procedendo da un terreno stabile, ma ci esula dal comprendere che nel mentre andiamo avanti, anche ciò che chiamavamo passato è mutato con noi. Certamente dal passato possiamo imparare poiché questo viene trattenuto, serbato, e il presente ci si rapporta, ne trae vantaggio, pur essendo carico anche di futuro.

Tuttavia cerchiamo d'interrompere il flusso del tempo e della vita in svariati modi. Jaspers vede nelle credenze, nelle regole, e nelle abitudini fisse un sistema di salvataggio a cui l'essere umano si aggrappa per sfuggire al mutamento; questo sistema viene chiamato *Gehäuse* ed ha la stessa funzione della corazza per il mollusco, poiché ci riveste la quotidianità e ci permette di vivere passando di corazza in corazza²⁷.

Leggere l'esistenza come transito accomuna il pensiero di Jaspers, Bergson e Zambrano. Tutti e tre sviluppano una filosofia tesa a liberare la vita, a recuperarla, a partire da un riesame del tempo in termini di durata e della materia in termini di qualità e movimento. La datità non è fissa come non lo è la nostra esistenza: «Existenz ist keine Gegebenheit, kein "Sosein", sondern ein "Sein können". Ich bin nicht Existenz, sondern ich bin mögliche Existenz: "Ich habe mich nicht, sondern komme zu mir"»²⁸.

Non si ha la propria esistenza, ma siamo in essa e verso di essa in cammino. Ci muoviamo verso le cose e verso noi stessi, anche se questo viene sentito solo da una mente disponibile a pensare il movimento, come scrive la Zambrano:

La mente della maggior parte delle persone è ancora statica, e concepisce la realtà come un insieme di cose, e la vita – anche quella propria – come un insieme di fatti, rifiutandosi di vedere che i

²³ Cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 7.

²⁴ K. Jaspers, *La filosofia dell'esistenza*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2006, p. 68.

²⁵ K. Jaspers, *Introduzione alla filosofia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2010, p. 65.

²⁶ Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 160.

²⁷ Cfr. A. Cesena, *Selbstsein. Jasper's Philosophie der Existenz und der Prozess der Subjektivierung*, in *Existenz und Sinn. Karl Jaspers im Kontext*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2009, p. 76.

²⁸ Ivi, p. 80.

fatti sono “momenti” di un interminabile processo, così come le cosiddette cose sono, secondo la fisica moderna, fasci di energia. È del materialismo che ci dobbiamo liberare noi occidentali²⁹.

Anche Bergson nelle sue lezioni sul pensiero di Aristotele si rifà alla fisica moderna, e soprattutto al suo studio del movimento, confrontandola alla fisica degli antichi dove «il mutamento è il segno del fatto che qualcosa non è al suo posto»³⁰. Un altro tema rilevante per la nostra analisi, presente nelle lezioni bergsoniane sopra menzionate, è quello del rapporto fra anima e corpo in Aristotele: il corpo e la materialità vengono fatti interloquire con l'anima come accade nell'atto del ricordare, nel processo che consente o dovrebbe consentire all'essere umano di serbare le sensazioni provenienti dall'esterno e di metterle in comunicazione con la coscienza. Pur non inoltrandoci adesso nella questione, è a questo maggior dialogo tra coscienza e materialità a cui fa riferimento la Zambrano nella frase «è del materialismo che ci dobbiamo liberare noi occidentali», oltre ad una fisica che già era giunta a una visione dinamica della materia, che già aveva emancipato quest'ultima dall'essere mero corpo inerte. Il materialismo per la Zambrano e per Bergson ha molto a che fare con una visione statica e spaziale della realtà, è il materialismo che fissa le cose in uno spazio omogeneo e che conferisce loro estensione. Il rapporto tra anima e corpo in Aristotele si fa interessante in quanto propone un colloquio tra anima e materia, o qualcosa di ancora più intimo di un colloquio poiché le sensazioni dall'esterno vanno a depositarsi nell'anima: la trascendenza entra nell'anima e, viceversa, l'anima è aperta alla trascendenza. Il ricordo per Aristotele si costituisce a partire da un ingresso del mondo esterno nell'anima. Sia Bergson sia la Zambrano propongono una gnoseologia tesa a riavvicinare coscienza e materia, mente e corpo, ovviamente attraverso metodi diversi e un linguaggio diverso, ma giungendo a conclusioni, come sto cercando di dimostrare in quest'analisi, molto vicine tra loro³¹.

Popper scrive: «Temo di essere l'unico filosofo che detesta le definizioni»³². In realtà la sua posizione si riscontra anche nella Zambrano, che la esprime nei seguenti termini: «definire è salvare e condannare; salvare condannando»³³. La definizione è la forma che assume il concetto, è ciò che lo salva, che gli conferisce un'identità e che lo rende comunicabile. Ma non si salva solo il concetto per mezzo della definizione perché anche le sensazioni, le impressioni e i sentimenti trovano in essa la loro salvezza. Non è quindi esaustivo limitarci a criticare la forma, anche se questa può arrivare effettivamente a imprigionare, se non a travisare, il significato originario di ciò che contiene, della materialità che dovrebbe rappresentare e da cui, con buona probabilità, viene oltrepassata. È una necessità gnoseologica e ontologica per l'essere umano, quella di potersi appellare alle forme: gnoseologica perché il linguaggio e il sapere avvengo anche grazie al fatto che possiamo tradurre i nostri pensieri e le nostre impressioni in forme. Ontologica perché l'essere umano brama salvare le voci mute della materialità in suoni articolati, in parole; desidera salvare se stesso e le cose attraverso forme e concetti, anche se è avvantaggiato rispetto alle cose, perché può definirle, a differenza di queste ultime che non possono articolare i loro silenzi in linguaggio. L'essere umano costruisce la propria identità e quella del mondo servendosi delle forme ma, come scrive Bergson, non è detto

²⁹ M. Zambrano, *Persona e democrazia*, Milano, Bruno Mondadori, 2000, p. 194.

³⁰ H. Bergson, *Storia della memoria e storia della metafisica*, cit., p. 54.

³¹ Invitare a vedere i fatti come momenti, come si legge nella citazione soprastante, ci suggerisce già una sorprendente vicinanza della filosofia zambranianiana a quella di Bergson.

³² K. Popper, *La conoscenza e il problema corpo-mente*, cit., p. 31.

³³ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, Roma, Edizioni Lavoro, 2008, p. 70.

che queste possano tradurre fedelmente se stesso e il mondo:

In breve, la parola dai contorni ben definiti, la parola brutale, che immagazzina tutto ciò che c'è di stabile, di comune e dunque d'impersonale nelle impressioni dell'umanità, annulla o per lo meno ricopre le impressioni delicate e fuggitive della nostra coscienza individuale. Per poter lottare ad armi pari, queste ultime dovrebbero poter esprimersi con parole precise³⁴.

Definire è condannare poiché la lotta fra parole e impressioni è una lotta impari, da cui queste ultime ne escono indebolite, scolorite, spersonalizzate. Nominare porta l'impressione a sbiadirsi, a perdere il tono originario che aveva prima di venire esteriorizzata: è nella coscienza che vive la propria indefinitezza, confusa e mescolata alle altre impressioni, ed è nei contorni che assume quando viene comunicata che si snatura, per questo la parola è brutale.

La carne possiede le sue ragioni, come sostiene María Zambrano, e così i sentimenti e le sensazioni in Bergson sono incarnati, sono vivi e si sviluppano mutando continuamente³⁵. La definizione è arbitraria poiché non esprime il movimento della vita, del vivere che è «la mobilità stessa»³⁶. Ma, come ho specificato all'inizio di questa riflessione sul linguaggio, bisogna guardarsi dal prendere posizioni radicali, perché la definizione, la parola, e così ogni forma, sono il veicolo attraverso cui l'esperienza può essere conservata e detta: «Ogni icona chiede di essere liberata, ogni forma è un carcere, però è anche il solo modo in cui, nel mondo in cui viviamo, un'esperienza si conserva senza disperdersi. Anche la parola è una forma che cattura e opprime»³⁷. Per quanto la forma sia inadeguata ad esprimere le proprietà vitali, detiene la capacità di conservarle: si tratta dunque di capire come possa arrivare a incontrare la materia tradendola nel minor modo possibile, a farsi carico del sentire e a portarlo nella dimensione del pensiero e del linguaggio. María Zambrano dedica gran parte del suo lavoro filosofico alla formulazione di un siffatto linguaggio e chiama l'apertura del pensiero al sentire «ragione poetica»³⁸. Il linguaggio dovrebbe riuscire a dare forma alla sensazione: sia per Bergson che per la Zambrano il pensare dovrebbe originarsi dall'incontro di materia e forma, una volta riconosciuta la limitatezza della forma e la tendenza inevitabile della materialità ad oltrepassarla, a trascenderla³⁹. «Invano cerchiamo di costringere il vivente entro i nostri schemi. Tutti gli schemi si infrangono: sono troppo stretti, soprattutto troppo rigidi per ciò che vorremmo farvi entrare»⁴⁰.

Lo schema e il sistema non si prestano per i due pensatori a tradurre la vita, anche se la filosofia, e non solo, li ha spesso edificati⁴¹: se la vita è primariamente azione e movimento non potrà venire racchiusa da qualcosa di statico. Bergson e la Zambrano prendono le mosse dalla metafisica e dalla filosofia sistematica, criticando ad entrambe il ricorso a spiegare il mobile attraverso l'immobile o a spiegare il mobile attraverso le essenze, come avviene in

³⁴ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 85.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 86.

³⁶ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 108.

³⁷ M. Zambrano, *Luoghi della pittura*, Milano, Medusa, 2002, p. 51.

³⁸ Cfr. M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit.

³⁹ «Quando il logos si distribuisce nelle viscere, rinuncia alla parola come mezzo totale di espressione, si trasforma in azione, in gesto [...]», M. Zambrano, *Delirio e destino*, cit., p. 208.

⁴⁰ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 2.

⁴¹ María Zambrano critica in molte sue opere l'utilizzo del sistema in filosofia, come ad esempio in: *Verso un sapere dell'anima*, *Filosofia e poesia*, *Chiari del bosco* e *Dell'Aurora*.

Platone⁴². Tornare a riflettere sulla vita risentendone la durata e il movimento è già un tentativo di superamento del pensiero metafisico e sistematico, un riconoscere che la vita ha un linguaggio distinto dal nostro, il cui carattere è averbale. Entrambe i filosofi distinguono il sentire dall'*intelligere*: il primo aderisce di più alla realtà, ne coglie maggiormente le sfumature, mentre il secondo tende a solidificarla, ad arrestarla⁴³. Solitamente il pensare è guidato dall'*intelligere* che procede montando spazi in successione come avviene nel cinema o nel caleidoscopio: il nostro pensare è cinematografico e caleidoscopico, provvede all'organizzazione in spazi e al loro riempimento. «Ai nostri giorni bisogna sempre fare qualcosa; qualcosa che abbia risultato immediato, tangibile, materiale. Tutto lo spazio abitato dall'uomo dev'essere pieno, incluse le case, piene di cose, di apparecchiature meccaniche. Incluso il tempo, e soprattutto il tempo deve essere pieno»⁴⁴.

Il bisogno di riempire procede di pari passo a quello di spazializzare, e a volte può diventare un'azione automatica che ci rende dimentichi del fatto che il tempo non ha estensione, non ha una superficie, dunque non può essere riempito. Bisognerebbe sottrarre alla materialità e al mentale l'attributo di *res*, non perché non abbiano una realtà fisica, ma perché quando dico *res cogitans* o *res extensa* l'attenzione cade sulla loro accezione cosale facendoci correre il rischio di dimenticarci della loro dimensione temporale. L'aggrapparci alla struttura a cui Jaspers ha dato il nome di *Gehäuse*, il vivere sotto abitudini e regole, sotto rigidi sistemi normativi, è un modo per sancire la nostra rinuncia alla libertà, oltre a costituire un vano tentativo di resistere al tempo, d'ignorare il tempo. In accordo con Jaspers, la Zambrano scrive: «Nel perimetro delle abitudini la realtà si derealizza, si occulta e mentre si solidifica svanisce. La coscienza smette di essere vigile e si occupa solamente di quello che ha davanti a sé e che capta sul momento. Il tempo si contrae, si divide e il suo fluire tende a rendersi impercettibile. La libertà si addormenta»⁴⁵.

Bergson scrive a sua volta dell'assentarsi della coscienza nell'azione automatica, come a voler dire che la coscienza per essere libera e per poter agire ha bisogno del movimento che l'abitudine cristallizza⁴⁶. Il pensare per essere vivo deve recuperare la durata e il movimento, deve cercare per quanto gli è concesso di aderire alla realtà invece di imporgli le sue strutture: «Se si potesse giungere al punto in cui pensare e sentire fossero la stessa "cosa", lo stesso atto, allora si che si potrebbe dire, con Aristotele, che "l'atto del pensiero è vita"»⁴⁷.

Bergson esprime la stessa esigenza: «È necessario che la teoria della conoscenza e la teoria della vita si ricongiungano e, attraverso un processo circolare, si sollecitino reciprocamente e indefinitamente»⁴⁸. Quando il ricordo incontra la sensazione, quella che proviene dalla situazione presente e che lo richiama ad essa, si attualizza nuovamente,

⁴² «[...] l'essenza delle cose ci sfugge e ci sfuggirà sempre, noi non ci muoviamo all'interno di relazioni, l'assoluto non è a nostra portata», H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 3.

⁴³ Sull'intelligenza Bergson scrive: «L'intelligenza dunque, concentrata su ciò che si ripete e preoccupata unicamente di unire l'identico all'identico, si distoglie dalla visione del tempo. Prova repulsione per ciò che è fluido e solidifica tutto ciò che tocca. Noi non *pensiamo* il tempo reale. Ma lo viviamo, perché la vita eccede l'intelligenza», H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 43. L'intensità dello stato psichico consiste nel fatto di essere sentito. Cfr., H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 119. Il sentire non spazializza né formalizza, per questo è più adatto a cogliere le qualità. L'intelletto sembra invece essere figlio della ragione geometrica che abbiamo preso in esame all'inizio di quest'analisi.

⁴⁴ M. Zambrano, *L'aula*, in *Per l'amore e per la libertà*, Milano, Marietti, 2008, p. 184.

⁴⁵ M. Zambrano, *L'atteggiamento davanti alla realtà*, in *Per l'amore e per la libertà*, cit., p. 148.

⁴⁶ Cfr. H. Bergson, *L'energia spirituale*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2008, p. 10.

⁴⁷ M. Zambrano, *Delirio e destino*, cit., p. 95.

⁴⁸ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 4.

ritorna ad essere vivo. Poter riapparire nel presente è ciò a cui bramano i vissuti di coscienza, poiché il loro essere forma, come nel caso dei puri ricordi, si converte in azione. Affronteremo più avanti come conoscenza e vita arrivino a congiungersi e che cosa accada. La coscienza viene analizzata da Bergson e dalla Zambrano, oltre che attraverso il tempo, attraverso un'arte che tecnicamente si avvale del tempo e che in esso si articola: si tratta della musica. L'andamento dei vissuti di coscienza è scandito dalla musica, ciascuno di essi si distingue in base al ritmo che ha, che va assumendo, e che lo colloca di volta in volta in diverse profondità coscienziali. La musica è ciò che la Zambrano ritrova nella filosofia di Bergson, come scrive in *Delirio e destino*:

Quando due anni dopo lesse Bergson, sentì un'immensa allegria, l'allegria per il fatto che fosse possibile riscattare la musica perduta; perché Bergson faceva musica facendo filosofia, la faceva col suo pensiero perché era preciso. Aveva fatto della precisione la virtù essenziale del suo pensiero, sostituendola alla "chiarezza" cartesiana [...]⁴⁹.

Effettivamente la vicinanza di Bergson alla musica va oltre il suo recupero filosofico della durata, poiché la si ritrova pure nella sua analisi delle qualità, quando cioè spiega come si possa arrivare alla comprensione o consapevolezza della sensazione, e pure quando riflette sulla trasmissione del senso attraverso la scrittura. Il grado di coscienza che si può avere di una sensazione dipende in parte da quante zone del corpo ne vengono coinvolte: l'intensità con cui si manifesta ha a che fare con la quantità di elementi che entrano in gioco, con la nostra capacità di scorgerli, e con le parti del corpo che arrivano a simpatizzare con tale sensazione. Questi elementi sono qualità, vibrazioni, che Bergson paragona a strumenti musicali: una sensazione, come può esserlo un dolore o una gioia, è come una sinfonia di cui è possibile ascoltare un numero crescente di strumenti⁵⁰. Dunque alla fine sono due gli elementi che determinano la variazione d'intensità della sensazione: il numero di sfumature che riusciamo a coglierne, le coloriture, e le zone del corpo che ne prendono parte (anche se poi questi due elementi procedono di pari passo).

L'intensità è data allora dall'ampliarsi o dal restringersi di suoni, di un ritmo, lo stesso con cui vibra lo scrittore quando si trova in sintonia con le parole, quando il suo scrivere è ispirato. La scrittura è simile alla musica poiché entrambe si avvalgono di simboli per farli vibrare, per dare loro un ritmo: questo costituirà "il senso mobile" per lo scrittore e per il musicista, quando saranno stati in grado di oltrepassare i loro simboli, quando sarà dato loro di poter vibrare con essi all'unisono⁵¹. La sinfonia oltrepassa la forma datale dalle note che la compongono, come la vita oltrepassa l'intelligenza. Il piano dell'esperienza risulta essere più ricco delle strutture da cui l'esperienza si fa derivare, per questo è utile tornare a riflettere sulle filosofie che hanno cercato d'interpretare la realtà a partire dal sentirla un flusso inarrestabile, materia ed energia in movimento: «[...] nel momento in cui al fondo della realtà in movimento vengono poste le idee immutabili, ne derivano necessariamente un'intera fisica, un'intera cosmologia e persino un'intera teologia»⁵². Forse è per questo che il pensiero di Bergson e quello della Zambrano hanno voluto risollevare la questione del sentire, dell'intuito rispetto all'intelligenza, della materia e del movimento; è per questo che hanno teorizzato la partecipazione di pensiero e materia, di simbolo e sensazione: per ridare alla filosofia un proprio statuto, per evitare cioè che oltrepassasse i suoi confini

⁴⁹ M. Zambrano, *Delirio e destino*, cit., p. 195.

⁵⁰ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, p. 25.

⁵¹ Cfr. H. Bergson, *L'energia spirituale*, p. 35.

⁵² H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, p. 257.

sfociando nel terreno della fisica, della cosmologia e della teologia.

2. Il dialogo corpo-mente

b) Come superare la dicotomia corpo-mente attraverso lo studio del tempo

Il problema della relazione corpo-mente investe larga parte del pensiero filosofico, e sarebbe certamente interessante ricostruirne la genesi per osservare come è stato affrontato nelle diverse epoche. Per quanto riguarda il nostro lavoro, ci limiteremo a tracciare il concetto di corpo nella filosofia di Bergson e della Zambrano e lo faremo partendo da una comune critica che entrambi rivolgono a Cartesio, a Platone, e al pensiero neoplatonico.

Ancora prima di capire in che termini la visione del tempo come durata può intervenire nel rapporto fra mente e corpo, occorre analizzare il ruolo del corpo rispetto alla mente, quando e come si può parlare di dialogo fra i due, e in cosa si distingue l'intelligenza rispetto all'istinto, anche se questo è stato in parte già affrontato. Il corpo è per La Zambrano come per Bergson comunicante e intrecciato alla mente: la traduce, la esprime, la guida e la mette in relazione col mondo. Potrebbe essere considerato un doppio interprete poiché traduce ciò che avviene negli strati psichici e traduce agli strati psichici le impressioni derivategli dal mondo esterno: il movimento è centrifugo quando dagli strati psichici passo al corpo che, come abbiamo appena detto, non riveste solo la coscienza ma la esprime, e centripeto quando dalla realtà fenomenica passo al corpo, che traduce alla psiche le impressioni che raccoglie e serba della realtà fenomenica. Questo modo di guardare al corpo è riscontrabile anche nell'Husserl delle *Meditazioni cartesiane* quando scrive degli "indizi corporei", da considerare come l'espressione fisico-visibile dei miei strati psichici: dall'osservazione del mio corpo e dal comportamento che assume nel muoversi nel mondo esterno è possibile risalire ai miei contenuti di coscienza. Ma il corpo, oltre a questo, è anche l'entità che si relaziona ai dati della realtà, che ne conserva le impressioni facendosi ricettacolo di tutta la mia esperienza sensoriale⁵³. Il corpo è dunque essenziale sia per l'esperibilità della mia mente sia in quanto accompagna ogni funzione di coscienza: ogni movimento è costituito da un intreccio di mente e corpo.

Bergson scrive sull'intelligenza del corpo in movimento, poiché spesso è quest'ultimo ad anticipare le intenzioni della mente: «Definire l'inclinazione come un movimento non è una metafora. In presenza di più piaceri concepiti dall'intelligenza, il nostro corpo si orienta spontaneamente, come per un'azione riflessa, verso uno di essi»⁵⁴. Dunque la scelta non è una dimensione che investe solo la coscienza, ma può essere effettuata anche dal corpo con la sua memoria e la sua intelligenza. La critica a Platone muove dal fatto che il filosofo greco nega al corpo quest'intelligenza, considerandolo carcere e tomba dell'anima, come sede in cui l'anima si corrompe. Così scrive María Zambrano: «La forza della carne sull'anima Platone l'ha concepita come la lenta e irreversibile forza corrosiva delle onde marine [...] L'anima si dissolve e si altera a contatto con la carne»⁵⁵. L'anima è caduta nel corpo così come le idee sono cadute nella realtà, e il cammino ascensionale indicatoci da Platone è quello che dovrebbe ricondurre l'essere umano verso l'anima e verso le idee. Il corpo è una sorta di peccato originale dell'anima da cui può però liberarsi, redimersi. La Zambrano si oppone alla lettura del corpo e della materia in Platone, insistendo invece sulla

⁵³ Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Milano, Studi Bompiani, 2009, p. 117.

⁵⁴ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 27.

⁵⁵ M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., p. 61.

necessità di tornare ad ascoltare le ragioni della carne, e di dovere non solo riesaminare ma anche riabilitare il ruolo della carne-materia nell'essere umano e nella realtà. La critica rivolta a Platone da Bergson verte invece più sul fatto che il corpo viene considerato dal pensatore greco carcere dell'anima in quanto entità corruttibile. È il concepire ciò che è in moto come ciò che deve essere trasceso che Bergson contesta, esattamente come il far risiedere tutte le virtù nell'uno immobile, o come il leggere il passaggio dall'immobile al mobile nei termini di caduta, corruzione, e diminuzione⁵⁶. «[...] la filosofia si lasciò ingannare dall'analogia affatto esteriore tra la durata e l'estensione. Le considerò entrambe nella stessa maniera, ritenendo che il cambiamento fosse una degradazione dell'immutabilità e il sensibile una caduta dell'intelligibile»⁵⁷. Emerge chiaro da questo passo come movimento e materialità siano stati messi insieme da Platone e dai neoplatonici, in primis Plotino, e considerati degradazioni, e come il movimento sia sempre stato associato a ciò che ha estensione, ai corpi. Il pensiero platonico non spiega come corpo e anima possano comunicare, perché non prevede questo momento così come non lo prevede, o lo fa in modo insufficiente, il pensiero cartesiano: se l'essenza dell'anima è quella di essere cosciente e inestesa, non si comprende come possa comunicare con il corpo, la cui essenza è di essere esteso. Bergson vede nel cartesianesimo la teorizzazione di una scissione tra anima e corpo che, se ha potuto facilitare gli scienziati nello studio dei corpi, ha reso difficile il lavoro degli psicologi, perché ha lasciato un buco teorico su come corpo e anima avrebbero potuto entrare in relazione⁵⁸.

Non si tratta d'instaurare un primato dell'anima sul corpo, o viceversa, né d'insistere sulle loro divergenze: occorre che la filosofia li osservi dal punto di vista della loro complicità. Coscienza e corpo sono due realtà interdipendenti e necessarie l'una per l'altra, come esprime María Zambrano:

Tra le fortune che la vita mi ha procurato, una delle più grandi è quella di avere avuto dei maestri. Uno di loro, maestro nel fare domande, mi domandò un giorno se preferivo le idee o le persone; da adolescente quale ero, idealista come tutti gli adolescenti, risposi con precipitazione: le idee. Mi rispose quindi, con un pizzico d'ironia, che non avrei mai dovuto dedicarmi all'insegnamento [...]. Oggi però credo che egli mi avrebbe dato la stessa risposta, con la medesima dose d'ironia, se avessi detto che preferivo le persone alle idee; sono convinta, infatti, che quello che mi volle suggerire allora il buon maestro era che solo se si preferiscono entrambi, idee e persone, vale a dire se si è pieni in egual misura d'amore per la chiarezza dell'idea e per la sua incarnazione nella mente di ogni uomo, si può essere un maestro⁵⁹.

L'idea è incarnata, come ci suggeriscono le parole della Zambrano, così come lo sono la visione e il ricordo in Bergson. Se riuscissimo davvero a considerare gli stati mentali come tendenze e non come stati, a considerarli dunque sotto un profilo temporale e non spaziale, arriveremmo a capire il loro incontro con la materialità proveniente dalle sensazioni, considerate dal filosofo francese come la carne e il sangue dei nostri stati psichici. Ma questo può avvenire solo purché si pensi la mente in relazione al movimento, al tempo. Per quanto l'intelligenza sia restia a pensare la materia in movimento, a differenza di un istinto capace di tale comprensione e in grado di agire in conformità ad essa, Bergson e la Zambrano confidano in una gnoseologia che riavvicini l'operato

⁵⁶ Cfr. A. Pessina, *Introduzione a Bergson*, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 39.

⁵⁷ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 174.

⁵⁸ Cfr. H. Bergson, *Storia della memoria e storia della metafisica*, cit., p. 98.

⁵⁹ M. Zambrano, «Cartesio e Husserl», in *Verso un sapere dell'anima*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1991, p.

dell'intelligenza a quello del sentire, che riporti insomma entrambi ad esprimersi all'unisono. Un esempio di come la mente dialoghi col corpo ci è dato dal ricordo, concepito da Bergson come «il punto d'intersezione tra lo spirito e la materia»⁶⁰; il significato di questa espressione sarà preso in esame nell'ultimo capitolo.

3. Intelligenza e istinto

c) Vivere se stessi secondo le categorie dello spazio e del tempo

Nell'analizzare la funzione dell'intelligenza, Bergson ne sottolinea le capacità organizzative, la sua natura tesa a conoscere i rapporti tra le cose e la sua attitudine ad allontanarsi da esse, andando a sancirne una separazione: lo sguardo analitico dell'intelligenza, non arrivando a cogliere la mobilità della vita, si allontana da essa, come il filosofo dell'opera zambranaiana *Filosofia e poesia*, anche se quest'ultimo vi rinuncia più che allontanarsi, spinto dallo stesso amore per l'uno e l'immobile che abbiamo già ricordato a proposito di Platone. L'azione dell'intelligenza può tuttavia essere accompagnata da quella dell'istinto e questo avviene nell'intuizione: istinto e intelligenza coesistono operando in modo opposto ma, se vogliamo, complementare.

Se, sintetizzando, l'istinto mantiene una confidenza cieca con la vita, perché è immerso in essa, l'intelligenza libera la coscienza pagando il prezzo di una separazione dalla vita stessa. Ma nell'intuizione si può attuare una sintesi tra la capacità dell'istinto di aderire alle «cose» e la dimensione coscienziale apparsa con l'intelligenza⁶¹.

La distanza dalle cose messa in pratica dall'intelligenza può essere attutita o eliminata dall'adesione alla realtà operata dall'istinto, ed è questa sintesi che troviamo descritta e auspicata nella gnoseologia di Bergson e della Zambrano. Intelligenza e istinto non rappresentano una dicotomia, perché è possibile che collaborino come si verifica nell'intuizione, anche se quest'ultima ha luogo di rado poiché l'istinto viene solitamente subordinato all'intelligenza⁶².

È senz'altro all'intuizione che può essere affidato il compito di comprendere la natura umana in divenire, lo stesso divenire che, come sostiene Jaspers, porta l'uomo a essere di più rispetto a ciò che può conoscere di se stesso e a dover prendere le distanze da ogni immagine di sé per iniziare a conoscersi: «um Mensch zu werden, dürfen wir uns an kein Bild von Mensch binden»⁶³. Per conoscerci dobbiamo quindi abbandonare il nostro modo di pensare cinematografico e caleidoscopico che si appoggia alle immagini e le crea, andare a riscoprire la simultaneità celata dietro a ciò sembra apparire in successione e iniziare a sentirci in divenire o, come direbbe la Zambrano, come creature non formate una volta per tutte⁶⁴. Un esempio concreto del fatto che è possibile essere di più rispetto a ciò che di noi si conosce ci è fornito dall'arte; in essa il prodotto artistico, l'opera finale, può restituire all'artista molto più di quanto vi abbia messo nel crearla: attraverso l'arte è possibile essere più di quello che siamo, perché i nostri “prodotti” possono superarci, o rivelare parti di

⁶⁰ H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 8.

⁶¹ A. Pessina, *Introduzione a Bergson*, cit., p. 49.

⁶² «Di fatto, nell'umanità cui apparteniamo, l'intuizione è quasi completamente sacrificata all'intelligenza», H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 219.

⁶³ K. Jaspers, *Denkwege*, München, R. Piper & Co. Verlag, 1983, p. 48.

⁶⁴ Cfr. M. Zambrano, “La vita in crisi”, in *Verso un sapere dell'anima*, cit., p. 84.

noi inaspettate, sconosciute⁶⁵.

L'opera d'arte è la forma visibile di ciò che prima era un groviglio di sensazioni e idee indistinte e mescolate: dall'indefinitezza di ciò che si trova ad essere nella dimensione della pura qualità si passa alla chiarezza di ciò che possiede estensione. Per divenire visibili le forme devono rinunciare alla ricchezza in cui abitavano prima di diventare tali, di materializzarsi: qualcosa da questa indefinitezza deve staccarsi per offrirsi alla visibilità, deve risalire la profondità della coscienza e portarsi in superficie, perché solo ciò che si situa sulla superficie della coscienza può essere comunicato. La forma vive allora nell'ambiguità di poterci oltrepassare, come nel caso delle forme artistiche, e di poterci limitare, proprio perché ogni forma è traduzione parziale e imprecisa del flusso qualitativo che scorre in seno all'io che Bergson chiama "io fondamentale"⁶⁶. Nell'io fondamentale ogni stato psicologico ha una colorazione particolare che gli deriva dal riflesso di tutti gli altri stati psicologici: la loro scoloritura, o la banalizzazione della loro originaria coloritura avviene quando alcuni di questi si avvicinano all'esterno della coscienza, quando da stati diventano oggetto della comunicazione, quando vengono verbalizzati per soddisfare le esigenze del nostro io sociale. Quando gli stati psicologici si staccano, il rischio è che non si separino solo gli uni dagli altri, ma anche da noi stessi, portandoci lontani dalla vivacità dell'io fondamentale per situarci nella sua proiezione esterna, nella sua rappresentazione spaziale: in questi termini definisce Bergson l'io sociale⁶⁷.

La maggior parte del tempo viviamo esteriormente a noi stessi e percepiamo soltanto il fantasma scolorito del nostro io, ombra che la pura durata proietta nello spazio omogeneo. La nostra esistenza si svolge quindi nello spazio più che nel tempo: viviamo per il mondo esterno più che per noi; parliamo piuttosto che pensare, "siamo agiti" piuttosto che agire noi stessi. Agire liberamente significa riprendere possesso di sé, ricollocarsi di nuovo nella pura durata⁶⁸.

Per la Zambrano è il personaggio colui che risponde all'io sociale bergsoniano e che adombra la persona vivendo in modo parassitario al suo esterno: il personaggio incarna «la psiche sottomessa alla rappresentazione sociale» e sono rari i casi in cui si riesce a far coincidere il personaggio con noi stessi⁶⁹. L'io sociale è formato dalla crosta dei fatti di coscienza che hanno raggiunto la loro autonomia staccandosi dal resto degli altri, da quella commistione di sensazioni, sentimenti e idee a cui abbiamo già fatto riferimento, ma la sua solidità può esplodere sotto la spinta dell'io profondo. Quest'ultimo può ribellarsi, e ciò avviene nei momenti in cui si agisce liberamente, quando non si cede alla solidificazione delle nostre ragioni più intime ma ci si abbandona all'essere "movimento incessante"⁷⁰: si accede alla libertà ricollocandoci nella pura durata e aderendo al suo flusso dinamico⁷¹.

⁶⁵ Cfr. H. Bergson, *L'energia spirituale*, cit., p. 18. Anche Popper riflette sul rapporto tra l'artista e la sua opera assumendo posizioni simili a quelle di Bergson: «Credo che ogni grande opera d'arte trascenda l'artista. Nel crearla, egli interagisce con la sua opera: egli ne riceve costantemente suggerimenti, che superano le sue intenzioni originarie», K. Popper, *La conoscenza e il problema corpo-mente*, cit., p. 48.

⁶⁶ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 107.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 146.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ M. Zambrano, *Chiari del bosco*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 137.

⁷⁰ K. Jaspers, *Piccola scuola del pensiero filosofico*, Milano, SE, 1998, p. 14.

⁷¹ «Freiheit ist nicht statisch vorhanden gegeben, sondern als unentrinnbare Möglichkeit des Menschen von diesem selbst dynamisch zu ergreifen [...]», J. Schultheiss, *Philosophieren als Kommunikation*, Verlagsgruppe Athenäum Hain Scriptor Hanstein, 1981, p. 61. La libertà è dunque una possibilità dell'uomo, la sua possibilità ineluttabile quando torna a comunicare col suo io profondo, con quel suo sé da cogliere come entità dinamica.

4. Il riscatto del passato

d) Inattualità e funzione della memoria

La coscienza che fino a questo punto abbiamo visto delinearci, pur non avendo la sostanzialità aristotelica che permetterebbe alle impressioni di collocarsi sulla sua superficie, possiede degli *strati* da intendere come distinte profondità⁷². Se l'anima concepita da Aristotele offre una materialità su cui le sensazioni possono incastrarsi e collocarsi, la coscienza husserliana, così come quella bergsoniana, non è sostanziale, e l'analisi delle sue strutture e degli elementi che in essa possono situarsi deve essere effettuata secondo la categoria del tempo e non dello spazio.

La coscienza nella veglia è una coscienza vigile che per un lato sceglie e discerne cosa percepire e per un altro è costretta ad ammettere di non poter percepire tutto. Per poter essere in grado di percepire tutto dovremmo supporre di vivere in un presente cristallino e non nella durata, come scrive María Zambrano, o di ridurci allo stato di oggetto materiale, come sostiene Bergson. Entrambi i pensatori dichiarano l'impossibilità di arrivare a percepire tutti gl'influssi provenienti dal mondo e di attualizzare tutto ciò che si situa nella coscienza, ma quest'ultima impossibilità non costituisce una perdita perché sia Bergson che la Zambrano, in accordo col pensiero di Husserl, sostengono che niente si perde nella psiche umana⁷³.

Esistono ricordi che vivono in zone della coscienza non illuminate, in delle profondità lontane dall'io ma non per questo irraggiungibili. Bergson li chiama "fantasmi invisibili" e nella Zambrano li troviamo sotto il nome di "vissuti larvati": entrambi avanzano la richiesta di venire illuminati, di passare dall'io, di presentificarsi. Il contatto con l'io è ciò che darebbe loro presente e presenza e per questo viene chiamata in causa la luce, l'entità vicina al tempo e allo spazio di natura corpuscolare-ondulatoria; il suo direzionarsi sul vissuto – questo processo nel linguaggio fenomenologico si chiama *attenzione* – è in grado di attualizzarlo, di metterlo in contatto con le sensazioni provenienti dall'esterno che lo hanno richiamato al presente, e che sono la sua componente materiale. Trascendenza e immanenza si combinano ogni volta che un vissuto viene attualizzato, ogni volta che entra in contatto con la regione dell'io e con i suoi correlati iletico-sensoriali: questo correlati sono in Bergson le sensazioni, la componente vitale dei vissuti di coscienza. Troviamo queste zone d'ombra perché ogni realtà, sia quella del mondo esterno sia quella della coscienza, non può essere colta senza residui: «come ammetto degli oggetti non percepiti attualmente nello spazio, così debbo ammettere dei ricordi inconsci nel tempo»⁷⁴. I residui non attualizzati esistono anche perché il tempo non ha estensione e non è possibile dividerlo in parti uguali tra tutti i vissuti che lo inondano, e dal momento che nessun vissuto procede da solo, vi sono intere serie di vissuti che entrano nel passato senza avere goduto di un presente⁷⁵. All'interno dell'opera *Il sogno creatore*, María Zambrano scrive di questi eventi che passano inavvertiti o «al di là delle frontiere della coscienza» ma che riappariranno perché in loro c'è un nucleo bisognoso di essere illuminato, un desiderio di luce. Ogni desiderio proviene da un passato, scrive la

⁷² La parola "strato coscienziale" è presente nell'Husserl delle *Idee* e delle *Meditazioni cartesiane*.

⁷³ Cfr., E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi, 2002, p. 84. Bergson scrive in proposito: «Si, credo che la nostra vita passata venga conservata fin nei suoi minimi dettagli, e che non dimentichiamo nulla, e che tutto quello che abbiamo percepito, pensato, voluto fin dal primo risveglio della coscienza, persista, indefinitamente», H. Bergson, *L'energia spirituale*, cit., p. 72.

⁷⁴ A. Pessina, *Introduzione a Bergson*, cit., p. 27.

⁷⁵ Cfr. M. Zambrano, *I sogni e il tempo*, cit., p. 71.

pensatrice, ma potremmo altrettanto dire che ogni situazione presente richiama un desiderio passato: è il presente stesso, per dirla con Bergson, che può sollecitare e chiamare a sé alcuni ricordi, come se un ponte fra ricordo e sensazione presente fosse sempre edificabile e avesse le sue fondamenta proprio nel presente; è un movimento centrifugo che immette il ricordo nella realtà. La Zambrano pone invece l'accento sul movimento discensionale, infero, della memoria nell'andare a ricontattare le zone d'ombra dell'inattuale per far rinascere ciò che vi orbita nello spazio, nel tempo e nella luce.

Entrare nella visibilità del presente significa per i vissuti inattuali entrare nella vita, e sia per la Zambrano sia per Bergson, al di là di come questo avvenga, è necessario raccogliere il passato che sfugge per sospingerlo in un presente cui esso darà origine introducendosi. È il presente a richiamare a sé il ricordo, ed è il ricordo sempre proteso verso il presente, nella speranza di trovare in esso gravità.

La gravità è un'altra parola ricca di significato per entrambi i pensatori in questione: è ciò a cui aspirano i vissuti, ma è anche ciò che li fa essere zavorra inattuale, ciò che connota le entità private di tempo. Potremo forse chiamare gravità la materialità a cui si unisce il ricordo quando incontra la sensazione, e peso l'attributo proprio del vissuto inattuale che va a formare con gli altri vissuti non attualizzati le «zeppe di atemporalità»⁷⁶ che vivono all'ombra dell'io.

Vorrei concludere questo capitolo citando le parole di Bergson sul desiderio di gravità, da intendere ora nella sua prima accezione da noi menzionata:

La sensazione è calda, colorata, vibrante e quasi vivente, ma indeterminata. Il ricordo è chiaro e preciso, ma senza interiorità e senza vita. La sensazione vorrebbe trovare una forma che le desse determinazione. Il ricordo vorrebbe ottenere una materia che lo riempisse, gli desse peso e, insomma, gli desse realtà. Essi si attraggono a vicenda, e il ricordo-fantasma, materializzandosi nella sensazione che gli dà sangue e carne, diventa un essere che vive una propria vita [...]»⁷⁷.

5. Percezione e ricordo

e) Ricordo come intersezione tra anima e corpo: superamento del dualismo mente-corpo

Il ricordo è l'atto che impedisce all'oblio di esistere, o quanto meno di essere una realtà irrevocabile. Il retrocedere della memoria che torna a riscattare il passato, espressione che nella Zambrano è resa dal medesimo verbo *rescatar*, mette i vissuti nella condizione di poter essere sempre attualizzati: la memoria ha per la Zambrano e per Bergson proprietà soteriologiche, poiché salvando il passato permette al presente di esistere, anche se la memoria non arriva a salvare tutto e attualizzare tutto, e questo anche per via della natura del tempo come durata, così come l'abbiamo analizzata sinora. Tutti i vissuti di coscienza bramano essere salvati, oggettivarsi, così come il soggetto brama oggettivare se stesso attraverso la propria esistenza. La veglia è il momento in cui coscienza e corpo provvedono a tale tentativo: lavorano in vista di un fine o di più fini nella vita diurna per trovare poi ristoro nel sonno e nel sogno dove il loro agire si distende e i loro fini si eclissano. È a causa di questo incessante lavoro che la Zambrano e Bergson scrivono di *tensione* dell'essere umano nella veglia, corrispondente a questa volontà di essere e, da un punto di vista fisiologico ad esempio, all'attività del nostro sistema nervoso sempre pronto

⁷⁶ Ivi, p. 116.

⁷⁷ H. Bergson, *L'energia spirituale*, cit., p. 73.

a prolungare l'eccitazione ricevuta in reazione appropriata⁷⁸.

Alla suddetta tensione occorre in aiuto la *distensione* della coscienza nel sonno e nel sogno, dove la coscienza si dilata immersa nel puro agire e dov'è più facile ripercorrere a ritroso quanto è accaduto nella veglia. Nel sonno la coscienza retrocede libera da ingerenze, perché quando dormiamo torniamo ad essere «pura azione senza pensiero»⁷⁹, o puro ricordo senza direzione, senza la volontà vigile impostaci dalla veglia⁸⁰. La memoria è movimento e coscienza:

Coscienza significa innanzitutto memoria [...]. Una coscienza che non conserva nulla del suo passato, morirebbe e rinascerebbe in ogni istante [...]. Ogni memoria è dunque memoria-conservazione e accumulazione del passato nel presente. Ma ogni coscienza è anticipazione del futuro. Considerate la direzione del vostro spirito in un momento qualsiasi: vedrete che si occupa di ciò che è, ma soprattutto che lo fa in vista di quello che sta per essere. [...] Ogni azione è uno sconfinamento nel futuro⁸¹.

La coscienza accumula il passato nel presente, il quale si dirige a sua volta verso il futuro: questo è il ritmo proprio della durata. Il presente a cui Bergson si riferisce è ricco di passato e non è un istante isolabile dagli altri, sia per via di provenire dal passato e di esserne intriso, sia per protendersi verso il futuro⁸². Se ci chiedessimo come la coscienza arrivi a localizzare un ricordo, la risposta che il filosofo francese ci darebbe è: attraverso uno sforzo crescente di espansione⁸³. La coscienza non è da immaginarsi come un sacco dal quale possiamo estrarre ricordi, ma come una superficie temporale dove ogni ricordo può essere visualizzato alla stregua di un punto luminoso. L'inattualità, che nel capitolo precedente era stata definita come zeppa, in virtù del suo peso nella coscienza, può essere ora immaginata come una nebulosità di luci indistinte che assumono contorni sempre più netti via via che la coscienza si espande. Ogni ricordo ritrova il suo posto in seguito a questa espansione.

Il desiderio di presente che abbiamo individuato nell'inattualità può essere appagato nella percezione: quest'ultima può svolgere infatti il ruolo di congiunzione fra il passato e il presente. Alcune sensazioni possono risvegliare precisi ricordi ad esse corrispondenti o affini, e farli tornare nel presente. Bergson affronta questa corrispondenza tra interno ed esterno osservando non solo il ricordo in relazione alle sensazioni del presente, ma analizzando in modo tecnico come la sensazione interagisca con la coscienza partendo dal pensiero di Aristotele. Bergson, nelle sue lezioni su Aristotele al *Collège de France*, spiega come nel pensatore greco la percezione sia fondata sulla co-attività di percepiente e percepito: le qualità dell'oggetto esterno vanno a incidere sugli organi di senso, dove individuano e selezionano qualità corrispondenti. E dal momento che l'anima è in Aristotele estesa anche agli organi di senso, possiamo affermare che la percezione ha luogo quando si verifica un co-agire degli oggetti esterni con l'anima.

Che cosa significa percepire un oggetto blu? Significa che il blu agisce sulla luce dell'occhio

⁷⁸ Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 130. Per quanto riguarda la Zambrano l'opera di riferimento è *I sogni e il tempo*.

⁷⁹ M. Zambrano, *Il sogno creatore*, cit., p. 11.

⁸⁰ «Vegliare significa volere [...] è la veglia molto più del sonno ad esigere una spiegazione», H. Bergson, *L'energia spirituale*, cit., p. 96.

⁸¹ H. Bergson, *L'energia spirituale*, cit., p. 6.

⁸² Questo movimento si trova anche nelle parole della Zambrano: «il presente che è presente e far presente è salvezza del passato in futuro», M. Zambrano, *I sogni e il tempo*, cit., p. 80.

⁸³ Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 144.

scartando tutti gli altri colori, tutti gli altri corpi di luce, salvo appunto quella blu. [...] E in questo senso la percezione è l'opera comune del senziente e del sentito, poiché il sentito non fa che portare all'atto ciò che era presente nel senziente in potenza [...]»⁸⁴.

Il dialogo tra immanenza e trascendenza può svilupparsi nell'immediato dal contatto di qualità corrispondenti, come nel caso del blu, ma anche in modo distinto come nel caso del ricordo che prende vita richiamato dal presente. Il ricordo si cala nell'azione presente per entrare nei suoi elementi sensorio-motori: ritorna ad essere vivo ogni volta che s'inserisce nella percezione. Se la coscienza è memoria, la percezione è sempre intrisa di ricordi ed ogni singola percezione sarà generata dall'incontro col puro ricordo:

[...] la percezione pura, cioè istantanea non è altro che un ideale, un limite. Ogni percezione occupa un certo spessore della durata, prolunga il passato nel presente e partecipa in tal modo della memoria. Considerando allora la percezione nella sua forma concreta, come una sintesi del puro ricordo e della pura percezione, cioè dello spirito e della materia, stringevamo nei suoi più stretti limiti il problema dell'unione dell'anima con il corpo⁸⁵.

La nostra vita si svolge in parte nel virtuale, costituito dal ricordo, dalla forma, e in parte nell'attuale in cui vive tutto ciò che è mobile, inespriabile; e quando la quantità del ricordo incontra la qualità dell'attuale ha luogo la percezione. Il ricordo nell'accezione bergsoniana di punto d'intersezione tra spirito e materia inaugura un orizzonte filosofico in cui la coscienza comunica con la materia e in cui l'una non può fare a meno dell'altra. Nella trattazione del ricordo e del sapere visto come *intuizione*, Bergson e la Zambrano indicano non solo la possibilità del superamento della scissione mente-corpo, ma rivelano la fallacia e l'impossibilità di questa scissione. È doveroso portare il sentire all'intelligenza poiché il sapere si schiude solo da questo incontro, da un guardare il mondo che investe anima e corpo⁸⁶. Percepire significa allora riconoscere e non intenzionare, intendendo con questo l'atto in cui la coscienza risale la pura memoria fino a rintracciare i ricordi che verranno materializzati nella percezione presente. Ed essendo il corpo l'entità che converte le sensazioni e i pensieri in movimenti, e che serba la memoria delle impressioni provenienti dal mondo esterno, la conoscenza non può che trarre origine dal comunicare di mondo, corpo e coscienza.

Il corpo dà al presente il suo aspetto motorio assecondando così la realtà, la cui intima caratteristica è quella di essere in movimento. La percezione diventa per entrambe i pensatori cosa viva quando riprende contatto con la materia e con il movimento insito in tutto ciò che dura: "prestare attenzione a ciò che cambia, vedere il cambiamento e vedere mentre ci muoviamo – è l'inizio del guardare veramente, del guardare che è vita"⁸⁷.

La vita nasce dall'intreccio di coscienza e materia, e quando la materia torna ad essere realtà in movimento. Bergson e la Zambrano sono accomunati dalla necessità filosofica di ridelineare la natura del soggetto e del conoscere a partire da una riabilitazione della materia – sia questa il corpo del soggetto o il corpo del mondo – e del concetto di durata. Il risultato a cui pervengono non si discosta poi molto dal modello epistemologico di tipo intrecciato descrittoci da Roberta Lanfredini:

⁸⁴ H. Bergson, *Storia della memoria*, cit., p. 74.

⁸⁵ H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 204.

⁸⁶ Cfr. M. Zambrano, *Delirio e destino*, cit., p. 170.

⁸⁷ Ivi, p. 26.

La strada indicata sta in una sostituzione paradigmatica: da un modello epistemologico e ontologico di tipo duale [...] a un modello epistemologico e ontologico di tipo intrecciato, in cui mente e corpo non si confrontano più come da due rive opposte dello stesso fiume, ma rimandano l'uno all'altra e, reciprocamente, si intersecano e congiungono come due correnti interne a quello stesso fiume che è il flusso dei nostri vissuti⁸⁸.

Questo intreccio si realizza nella proposta gnoseologica zambranaiana, esattamente in ciò che lei chiama *sapere dell'anima*, di cui l'aurora ne è l'emblema, la metafora⁸⁹ e, nell'orizzonte conoscitivo bergsoniano, soprattutto per quanto riguarda l'*intuizione*. Ho voluto prendere in esame due pensatori dall'orizzonte filosofico affine, rivolto in entrambi al superamento di un modello epistemologico duale o riduzionista: che superi cioè da un lato la quasi totale incomunicabilità tra anima e corpo riscontrabile nelle correnti filosofiche post cartesiane, più che in Cartesio, e dall'altro l'associazionismo, o fisicalismo, contro cui anche Jaspers si è scontrato, che propone un'equazione fra stati fisici e stati di coscienza. Il chiasma, struttura merleau-pontiniana, sembra essere il punto di svolta per tale superamento: non si tratta di isolare la realtà della coscienza da quella del corpo, né di ridurre l'uno all'altra, ma di guardare più da vicino i loro punti d'intersezione, il modo in cui essi dialogano. La critica ai plurimi e assolutamente contemporanei tentativi di riduzionismo è tutta da impostare, o forse re-impostare, proponendo ad esempio uno sguardo retrospettivo rivolto a quei filosofi che già si sono mossi in questa direzione. Se la coscienza individuale si fa carico del passato, senz'altro accade lo stesso alla coscienza storica: retrocedere a volte, può esserci d'aiuto per rafforzare i passi con cui avanziamo nel presente, nell'agire presente.

Abstract: The following analysis focuses on a number of passages in which Henri Bergson and María Zambrano's philosophical investigations seem to intertwine and develop according to a shared language and perspective. In particular, my study explores the key notions put forward by the two philosophers, channelling into an epistemological and ontological model in which conscience and body, immanence and transcendence co-exist and interact. Such 'intertwined' model is based on the indispensable and essential interaction between the world, body, and conscience. My main aim is to review and restore the role of matter and body at epistemological and ontological level as well as to reassess the relationship between the world, body, and conscience on the basis of Bergson and Zambrano's philosophy. The analysis of time, perception, and memory represents the starting point for the abovementioned model, grounded in Aristotle and Husserl's thinking.

Keywords / Parole chiave: Mind-body, Sensation, Consciousness, Time.

⁸⁸ R. Lanfredini, *La mente, il corpo, la carne. La fenomenologia e il problema del sentire*, in «Humana.Mente», vol. 14, 2010.

⁸⁹ A tal proposito si vedano le opere di María Zambrano *Verso un sapere dell'anima e Dell'Aurora*.