



M. Priarolo, *Malebranche*

di

ANTONELLA DEL PRETE

Siamo ormai assuefatti all'idea che il canone degli autori con rilevanza filosofica sia stato stabilito in maniera da escludere sistematicamente le donne; da confinare spesso in un ruolo del tutto marginale le tradizioni filosofiche diverse da quella occidentale, anche quando sono state a lungo interrelate con la nostra, come nel caso della filosofia araba ed ebraica; da seguire varianti finalizzate alla costruzione dell'identità nazionale. Per tutto questo esistono spiegazioni. Più difficile invece è determinare perché Malebranche sia stato espulso da questo canone, come giustamente rileva Mariangela Priarolo, e lo rimanga di fatto, nonostante l'interesse, talvolta intenso, che gli storici della filosofia hanno dedicato ad alcune delle sue opere e ad alcune delle sue tesi.

Considerato unanimemente il massimo filosofo francese della sua epoca, se non il più grande in assoluto, con Malebranche interloquiscono, direttamente o indirettamente, Leibniz, Locke e, per rimanere sul suolo italiano, Vico. Il suo lunghissimo scontro con Antoine Arnauld catalizza l'attenzione dell'opinione pubblica europea per vari decenni. La sua attività all'interno dell'Académie des Sciences influisce su due dinamiche di fondo: il gruppo malebranchiano, da un lato, recepisce e rielabora la matematica dell'infinito, come hanno dimostrato André Robinet e Pierre Costabel; dall'altro, con gli sviluppi della teoria dei piccoli vortici, contribuisce a traghettare fin in pieno Settecento una fisica anti-newtoniana niente affatto minoritaria e sterile, come ha mostrato di recente Carlo Borghero. Buona parte di quel che tra Sei e Settecento veniva chiamato cartesianesimo è in realtà mediato dall'enorme successo editoriale della *Recherche de la vérité*. Eppure, la canonizzazione di Descartes come padre della filosofia moderna (colui che ci ha insegnato a pensare, sebbene abbia poi commesso errori irripa-

RECENSIONI

Syzythesis VII (2020) 521-528

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzythesis.it>

521

rabili), ha l'effetto di respingere sullo sfondo Malebranche, pure nella mente di coloro, come Jean Terrasson, che ne furono influenzati fin dai primi passi all'Oratoire, per poi collaborare con lui all'Académie des Sciences. Di qui l'interesse estremo di avere a disposizione una sintesi agile, ben strutturata ed esaustiva come quella di Mariangela Priarolo, che a Malebranche ha dedicato anche altri lavori importanti.

Il primo, grande pregio di questo libro è di bilanciare con acume i diversi aspetti del pensiero di Malebranche, senza dare peso eccessivo agli argomenti che più hanno attirato l'attenzione della critica, ossia alla teoria della visione in Dio e all'occasionalismo. Il libro si struttura su tre sezioni: *Conoscere, Essere, Agire*. La prima, lungi dal limitarsi alla visione in Dio e alla sua evoluzione nel corso della polemica con Arnauld, dedica ampia attenzione alla teoria dell'errore, alla sensibilità e all'immaginazione. La seconda è consacrata soprattutto al problema dell'esistenza del mondo esterno, della conoscenza dei corpi, dello statuto dell'estensione intelligibile; l'ultima può essere a sua volta suddivisa in due sottosezioni, la prima dedicata all'agire divino, la seconda a quello umano. Il ventaglio delle questioni affrontate è quindi estremamente ampio; comprende anche l'analisi di testi molto meno esplorati della *Recherche de la vérité*; è attento alla diacronia e all'evoluzione del pensiero di Malebranche.

Cresciuto sotto l'egida di Agostino e "convertito" al cartesianesimo dalla lettura del *Traité de l'homme*, il Malebranche della maturità appartiene in realtà a un universo concettuale molto diverso da quello di Descartes. Emanuela Scribano ha mostrato con finezza come gli elementi anti-cartesiani emergano progressivamente nel corso delle diverse stesure della *Recherche de la vérité*. Un primo dato emerge fin dalle prime pagine del saggio di Priarolo: la teoria dell'errore di Malebranche ricalca l'opposizione sensi/intelletto disegnata da Descartes, ma accentua ulteriormente la negatività dell'influsso dei corpi e quindi l'invito a un ascetismo che non ha solo connotati epistemologici, facendo entrare in scena una questione di ordine teologico, ossia l'influsso del peccato originale. Tocchiamo così un altro aspetto della differenza tra i due filosofi: per quanto non sia del tutto esatto descrivere la posizione di Descartes come un netto rifiuto di disquisire di questioni teologiche (si pensi solo al fatto che ha elaborato una spiegazione della transustanziazione), è però vero che in Malebranche la connessione tra le due discipline è costitutiva, come diventa evidente a partire dal *Traité de la nature et de la grâce*. Ancora: come Priarolo mette bene in luce, al centro della teoria dell'errore si

trova una diversa valutazione del ruolo della volontà. Per Descartes la volontà è una forza che sembra indeterminata nel suo indirizzo, e che viene determinata da quanto l'intelletto le presenta in maniera più o meno chiara e distinta. Per Malebranche la volontà ha una precisa direzione, il bene, una direzione ancora una volta influenzata da elementi teologici: l'errore intellettuale e morale consiste dunque nell'arrestare questo slancio concentrandolo su un bene particolare, invece di proseguire alla ricerca del bene universale, ossia Dio.

Le due tesi per cui Malebranche è più universalmente conosciuto, l'occasionalismo e la teoria della visione in Dio, non sono simmetriche dal punto di vista del rapporto con Descartes. Si discute ancora se possa essere rintracciata una forma di occasionalismo in Descartes, ma è certo che sulla sua scia ne fiorirono molteplici versioni. Quella di Malebranche è la più radicale, perché priva le cose create di qualunque tipo di causalità efficiente, riservata unicamente a Dio. Al dispiegamento di questa tesi concorrono diversi argomenti. Il primo, e forse il più importante per la sua trasversalità nel pensiero di Malebranche, è il rifiuto di ogni forma di idolatria o di antropocentrismo. In questa categoria ricadono in particolare tutti quelli che 'spezzettano' il potere causale attribuendolo alle creature, invece che a Dio. Un esempio evidente agli occhi di Malebranche è la teoria aristotelica delle forme sostanziali, accusata di rendere qualunque oggetto naturale simile a una piccola divinità. L'antropocentrismo è una variante di questo errore e consiste nell'attribuire all'uomo un potere causale che invece è pertinenza esclusiva di Dio. Questa tesi ha importanti conseguenze sulla teodicea e sulla teoria della libertà: in entrambe i casi, diventa complesso scagionare Dio dall'accusa di essere la causa del male. Per evitare questa conclusione, Malebranche, da un lato, farà appello al fatto che la volontà divina si manifesta attraverso leggi generali, e che quindi Dio non vuole direttamente i mali che derivano dalla combinatoria derivante da queste leggi; dall'altro, riserverà alla volontà umana, come abbiamo visto, il potere di arrestarsi su un bene particolare, invece di proseguire la ricerca del bene in generale. Priarolo osserva giustamente, tuttavia, che nell'ultima edizione della *Recherche* Malebranche riformulerà anche questa tesi, lasciando alla volontà umana solo il potere di dare o di non dare il consenso a questo o quel bene, un potere che non si configura in nessun modo come causale.

Il secondo argomento a favore dell'occasionalismo ha un sapore nettamente humaneo: Malebranche afferma infatti che l'origine della nostra insopprimibile tendenza ad attribuire un potere causale alle

creature deriva dalla nostra tendenza a scambiare una semplice correlazione con un nesso causa-effetto.

Il terzo argomento deriva dall'applicazione del principio del *quod nescis*: una vera causa efficiente deve conoscere fin nei minimi dettagli ciò che è necessario per produrre l'effetto. Questa conoscenza non solo manca per ovvi motivi nelle cose inanimate, ma è assente anche nell'uomo, che mai saprebbe come muovere la minima parte del suo corpo, ignorandone la struttura fisiologica.

La teoria della visione in Dio, invece, ha chiaramente una funzione anti-cartesiana ed evolve secondo direttrici estremamente distanti da quelle delineate nelle *Meditationes de prima philosophia*. La *Recherche* costruisce la teoria della visione in Dio sulla base della confutazione delle noetiche concorrenti: il vocabolario dell'idea emerge in primo piano, e questo in qualche modo costituisce ancora una labile traccia di continuità con la proposta cartesiana, pur andando nella direzione opposta, ossia situando le idee nella mente di Dio, non nella nostra. Tra le motivazioni che spingono Malebranche a preferire questa soluzione, due sono strettamente legate a principi portanti del suo pensiero. Da un lato, solo così viene esaltata quell'unione dell'anima umana con Dio e quella dipendenza da Dio che ci permette di evitare ogni forma di idolatria e di antropocentrismo, in cui colpevolmente ricade anche l'innatismo di matrice cartesiana. Dall'altro, questa ipotesi è anche la più semplice e la più economica: questo è un tratto della filosofia di Malebranche che, come nota Priarolo, assumerà un grande rilievo a partire dal *Traité de la nature et de la grâce*.

Malebranche utilizza però anche un principio che trae direttamente da Descartes: nella nostra conoscenza l'infinito precede il finito. E questo non vale solo per l'idea di Dio e per la dimostrazione della sua esistenza, ma anche a proposito di qualunque nostra conoscenza. A partire dagli *Éclaircissements*, quest'ultimo argomento sarà ulteriormente rafforzato e verrà adottato come garanzia dell'universalità delle nostre conoscenze: solo una ragione superiore all'uomo, quella di Dio, e più esattamente del suo Verbo, può assicurare che le verità accolte da noi siano le stesse che possono essere accolte dai Cinesi.

Gli *Éclaircissements* aggiungeranno anche altri elementi, che preciseranno ancor di più il carattere anti-cartesiano della gnoseologia malebranchiana, prestando tuttavia il fianco all'accusa di spinozismo che di lì a poco formulerà Antoine Arnauld. La visione in Dio infatti non è l'unico tipo di conoscenza che l'uomo possiede: abbiamo infatti tre altri modi di conoscere. Il primo, consistente nel vedere le cose in

se stesse, è riservato unicamente a Dio; il secondo, per coscienza o sentimento interiore, è quello con cui l'anima conosce se stessa; il terzo, per congettura. A differenza di Descartes, Malebranche non solo non ritiene che la nostra conoscenza di Dio sia mediata da un'idea, ma afferma perfino che l'anima non è trasparente a se stessa: assimilare la coscienza a un sentimento interiore significa proprio questo, ossia ritenere che la conoscenza che abbiamo di noi stessi sia altrettanto confusa delle percezioni prodotte dai sensi. Rispetto a questo tipo di conoscenza, molto più chiara e distinta risulta essere quella che abbiamo dei corpi: il suo carattere intellettuale puro è esaltato dal fatto che essa è attinta mediante una visione diretta di Dio. Arnauld reagisce proprio a questa affermazione: non si dà *in via* la possibilità di accedere alla visione dell'essenza di Dio. Tanto meno se questo accesso avviene "vedendo" un'estensione intelligibile il cui statuto è ambiguo e rischia di introdurre in Dio qualcosa di materiale (come fa Spinoza) o di postulare qualcosa di eterno, infinito e indipendente da Dio (se pensata come uno spazio infinito di tipo epicureo-lucreziano).

La contesa con Arnauld è sicuramente un laboratorio in cui è possibile constatare come due modi estremamente diversi di intendere l'eredità cartesiana si scontrino ed evolvano. Questo dibattito in qualche misura trascende anche questo lo spazio disegnato da Descartes perché si incentra sul modo in cui Dio agisce. Se la posizione malebranchiana è in aperta rottura con la teoria cartesiana della creazione delle verità eterne, è anche vero che Arnauld non si pronuncia mai apertamente a favore di questa tesi, nemmeno nel contesto dell'opposizione a Malebranche. Descartes non è assente, ma rimane sullo sfondo, mentre il dibattito prende un carattere apertamente teologico, legato da un lato al tema della provvidenza e dei miracoli, dall'altro alla teodicea. Dire infatti che il mondo è stato creato ed è governato attraverso una combinatoria di volontà generali che hanno il vantaggio supremo di essere semplici e feconde, e che questo vale sia per il regno della natura sia per quello della grazia, comporta di accentuare l'importanza della saggezza divina, a discapito della potenza, e di dare un ruolo centrale al Verbo, che con questa saggezza si identifica. Parallelemente, se Dio non può agire tramite delle volontà particolari, la provvidenza si configura anch'essa come un disegno preordinato fin dall'inizio dei tempi, in cui lo spazio per interventi miracolosi in senso proprio, ossia come eventi che interrompono e sovvertono l'andamento ordinario delle leggi della natura e della grazia, si riduce fino a scomparire. Malebranche deve poi ammettere, contro Agostino, che il male fisico e il male morale non

sono mere privazioni ma delle vere e proprie realtà, che non dipendono nemmeno dalla limitatezza del nostro sguardo rispetto al tutto. Se uno spazio per le volontà particolari rimane nel regno della grazia, come Priarolo mette giustamente in luce, è all'interno dell'azione salvifica di Cristo: la sua duplice natura permette infatti l'irruzione del particolare nel generale, sotto la forma di una presenza dell'umano accanto al divino.

Come nel caso della teoria della visione in Dio e della *Recherche de la vérité*, così anche in quello del *Traité de la nature et de la grâce*, i testi polemici scritti per rispondere ad Arnauld interagiscono strettamente con le aggiunte che Malebranche inserisce nel corso del tempo nei suoi scritti precedenti. L'intreccio tra le strutture portanti della filosofia dell'Oratoriano e gli aggiustamenti *ad hoc* escogitati per rispondere all'avversario è molto interessante e varrebbe la pena di essere esplorato a fondo. Se, da un lato, colpisce l'inevitabile deriva in senso teologico del dibattito tra i due autori, in cui per esempio assume un ruolo fondamentale il tema della predestinazione, dall'altro, anche a questo livello vediamo ripresentarsi le alternative che caratterizzano le sezioni più marcatamente filosofiche del pensiero di Malebranche. Possiamo trovarne un indizio approfondendo il ruolo di Cristo come causa occasionale della grazia: una funzione fondamentale di Cristo nell'economia del *Traité de la nature et de la grâce* consiste nel permettere il passaggio dal "tutti sono chiamati" al "pochi sono gli eletti", ossia di risolvere la contrapposizione insanabile tra un Dio che desidera salvare tutti gli uomini, e un'umanità in gran parte dannata. La salvezza deve infatti passare attraverso Cristo la cui anima, essendo umana e finita, è in grado di agire su un numero limitato di persone. Questa spiegazione però non impedisce che, al livello del rapporto tra le due nature di Cristo, non si riproponga lo stesso dilemma di cui sopra: perché Cristo, che ha anche una natura divina, non commisura la grazia ai bisogni degli uomini? La teodicea, dunque, si riaffaccia con le sue aporie in tutte le sezioni della riflessione malebranchiana, quelle più filosofiche dell'ordine e della combinatoria generale, e quelle più teologiche della cristologia e della predestinazione.

Ma torniamo al saggio di Mariangela Priarolo. Un tema l'attraversa nella quasi totalità: la presenza del corpo, a diversi livelli e con ruoli altrettanto differenziati. Si è già detto che la gnoseologia di Malebranche combina l'esaltazione della conoscenza intellettuale pura, propria di Descartes, con una diffidenza di origine religiosa per tutto quanto possa derivare dal corpo. L'invito agostiniano a rientrare

in se stessi è finalizzato a darci l'accesso a un'interiorità in cui il divino si manifesta certo come norma morale dettata dalla ragione universale e accessibile alla ragione umana, ma anche, e forse soprattutto, come apertura verso la visione delle idee divine, archetipo del creato. Le opere di Malebranche, tuttavia, sono ricche di piste che vanno in direzioni diverse. Si pensi alle pagine, famose, dedicate all'analisi dell'immaginazione, dove, con accenti degni di un trattato di magia naturale, la fisiologia cartesiana viene utilizzata per spiegare la possibilità che l'immaginazione della madre, attraverso quella del feto, possa produrre effetti sul corpo del nascituro. Oppure a quelle che illustrano la capacità transitiva delle immaginazioni vive e forti di suggestionare gli altri, fino a generare vere e proprie credenze collettive, come nel caso della stregoneria, assimilata, come aveva fatto in passato Johannes Wier, a una turba psichica. L'immaginazione, però, è anche alla base di alcune forme di legame sociale, perché permette una comunicazione delle passioni che si fonda in ultima analisi sul fatto che la nostra struttura corporea è sostanzialmente uguale in tutti gli uomini, con tutte le conseguenze fisiologiche e psicologiche che ne derivano. Possiamo quindi entrare in risonanza l'uno con l'altro, esattamente come accade con gli strumenti musicali ben accordati.

Già da questo breve riassunto, è evidente che le analisi malebranchiane dell'immaginazione e delle passioni, pur mantenendosi in un quadro di rigorismo che sconfinava nell'ascetismo, sono costellate di spunti 'positivi' che molti filosofi del Settecento si incaricheranno di approfondire. Ancora più sorprendente è la direzione presa dalla riflessione sul piacere. Priarolo ricorda i numerosi passi delle *Conversations chrétiennes* e delle *Méditations chrétiennes* da cui emerge una netta condanna dei piaceri sensibili: iscrivendosi nelle tracce cerebrali e dando origine alle passioni, questi piaceri sono in grado di condizionare fatalmente il nostro comportamento, allontanandoci dalla contemplazione delle verità intellettuali e dalla ricerca di Dio. Ancora una volta, Malebranche inserisce in un contesto teologico una tesi cartesiana: come le sensazioni, i piaceri e le passioni sono innanzitutto finalizzati alla conservazione del corpo. In questo senso non sono in assoluto negativi, ma lo sono diventati in conseguenza del peccato originale, ossia a partire dal momento in cui l'equilibrio tra la mente e il corpo si è spezzato a favore di quest'ultimo. E così, nelle prime edizioni della *Recherche de la vérité* leggiamo che il peccato ha modificato anche le inclinazioni naturali, quei movimenti della nostra volontà che ci portano verso differenti forme di bene (Dio, noi stessi, gli altri), ma che ora si sono sbilanciati eccessivamente in dire-

zione dell'amor proprio. Su questo specifico tema si rivela preziosa una lettura diacronica dei testi di Malebranche che prenda in attenta considerazione l'evoluzione del suo pensiero e che esamini le varianti ai testi. Almeno a partire dal *Traité de morale* (1684) e via via in maniera più netta dopo la polemica con François Lamy, Malebranche rielaborerà quanto da lui scritto in precedenza, attenuando questo giudizio negativo sul piacere e sull'amor proprio e accentuando, invece, gli elementi positivi potenzialmente già presenti. Come nota giustamente Priarolo, da un lato, la definizione delle volontà comincia a includere non solo l'inclinazione per il bene in generale, ma anche il desiderio di essere felici; dall'altro, alcuni passi cruciali della *Recherche* verranno riscritti per eliminare la valutazione negativa dell'amor proprio e per attenuare il conflitto con la ricerca del bene in generale. Infine, in funzione anti-quietista, la ricerca della felicità e del piacere diventerà un motore legittimo perfino per l'amore di Dio, nell'uomo come nei beati.

Il saggio di Mariangela Priarolo si segnala per le sue capacità di combinare efficacemente la sintesi e l'analisi; per uno sguardo complessivo sull'autore, che ne individua le strutture argomentative di base, e per la segnalazione di linee di approfondimento più specifiche, che ci permettono di intravedere i fecondi meandri del suo pensiero; per l'attenzione agli sviluppi della critica e la giusta distanza dalle mode del momento. Ci auguriamo che tutto ciò contribuisca a dare a Malebranche il rilievo storiografico che indubbiamente merita.

Università degli Studi della Tuscia
a.delprete@unitus.it

Priarolo, Mariangela, *Malebranche*, Carocci, Roma 2019, 200 pp., € 14,00.