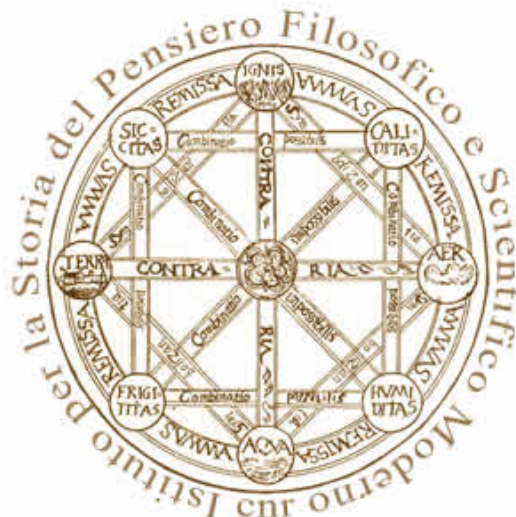


Delphine Antoine-Mahut

**La ricezione malebranchiana
dell'antropologia pascaliana.
La questione della trasmissione
del peccato originale**



Laboratorio dell'ISPSP, XIV, 2017

DOI: 10.12862/Lab17NTD
[Online First]

Nel suo lavoro *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, Antony McKenna sottolinea che «de nombreux textes de Malebranche apparaissent comme un commentaire ou une prise de position à l'égard des *Pensées* de Pascal»¹.

Dopo aver ricordato che delle copie delle *Pensées* circolavano prima del 1669, anno della prima edizione, che Malebranche è additato dai Périer come un «ami particulier» degli editori delle *Pensées*, che inoltre è rimasto in contatto con il duca di Roannez, con Filleau de la Chaise e con Filleau des Billetes per molti anni, dunque che le frequentazioni di Malebranche rendono «très plausible» la lettura dei frammenti inediti e anche la consultazione della copie degli editori, almeno indirettamente, per i pensieri inediti attraverso il saggio di Nicole *De la faiblesse de l'homme*, McKenna nel capitolo 8 del suo libro censisce molteplici importanti temi di discussione delle *Pensées* ad opera di Malebranche.

In primo luogo, la critica delle «personnes de piété», che Antony McKenna identifica con gli amici di Port-Royal, particolarmente Nicole, chiama in gioco la questione delle relazioni tra la ragione e la fede nella definizione di un'autentica filosofia cristiana.

In secondo luogo, il ruolo che Malebranche attribuisce alla pratica della vita cristiana pone il problema dell'atteggiamento dell'uomo nei confronti di quel complesso programma che coinvolge il corpo nella genesi della fede, e che Pascal ha denominato la «Machine». L'integrazione di questi testi nel contesto del sistema psicologico di Malebranche, e di analisi fisiologiche che si collocano direttamente sotto il patrocinio di un meccanicismo cartesiano scoperto nell'edizione del 1664 del trattato de *L'Homme* e della presentazione «agostiniana» di Cleselier, fa subire ai frammenti di Pascal un considerevole cambiamento di senso e di portata. Tale integrazione dà ragione di un fatto: gli uomini, dopo il capovolgimento dell'unione dell'anima a Dio in attaccamento al corpo, agiscono piuttosto secondo gli impulsi della macchina che secondo i dettami della ragione. E in Malebranche, secondo Antony McKenna, questo si traduce in una riabilitazione dell'amor proprio o in una «exploitation des ressources machinales de la nature», che contraddice la sua condanna presso gli amici di Port-Royal. Malebranche, in breve, sfrutterebbe le analisi agostiniane degli effetti dell'amor proprio nella società, pur capovolgendone le conclusioni, aprendo così la strada a una ulteriore capitalizzazione dell'interesse nella morale.

L'obiettivo di questo articolo è di tornare sulla ricezione malebranchiana del mistero della “macchina” alla luce di una precisa angolazione: la questione del peccato originale. Infatti, la nuova spiegazione fisiologica che Malebranche propone in merito ai canali della sua trasmissione, ovvero di ciò che Pascal denomina il suo «écoulement», mi pare essere una risposta diretta a uno dei paradossi fondamentali delle *Pensées*, formulato nel frammento 131 (classificazione di Lafuma, 434 S). Essa ha l'interesse di mettere in gioco tutti i temi di cui Antony McKenna ha rilevato l'importanza: lo statuto della ragione, in particolare

¹ Oxford, The Voltaire Foundation, 1990, cap. 8, p. 252.

della ragione «de ceux qui approfondissent trop les sciences» e che la *Pensée* 553 (Lafuma, 76 S) associa a Descartes, e le rispettive posizioni di Pascal e di Malebranche sull'importanza accordata al corpo nella spiegazione di ciò che costituisce probabilmente il punto più oscuro e controverso delle discussioni teologiche del momento.

In quest'ottica, la mia argomentazione si articolerà in tre tempi.

Comincerò col commentare la *Pensée* 131 (Lafuma, 434 S) in rapporto con la *Pensée* 431 (Lafuma, 560 S), al fine di identificare la formulazione di questo problema in Pascal e la sua posta in gioco. Nell'edizione di Port-Royal, che Malebranche ha conosciuto, il frammento 131 dell'edizione Lafuma si trova in II/5, 6, 8, in XXI/1, 4 e in XXVIII. 16, dunque tra diverse sezioni e diversi frammenti. Il frammento 431 dell'edizione Lafuma è diviso in due: una parte si colloca in XXVIII/1 e un'altra, aggiunta soltanto nel 1678, in III/15.

In seguito mostrerò, a partire dalla prima parte del II libro e dell'ottavo *Éclaircissement* su *De la Recherche de la vérité*, come Malebranche si appropria delle scoperte fisiologiche del momento per farsi carico delle domande di Pascal, del modo in cui giustifica una tale necessità.

Infine, metterò in luce che, lungi dal consistere – come anch'io talvolta sono stata tentata di credere – in una semplice applicazione ed estensione dei principi razionali della fisiologia meccanicistica alla spiegazione di un dogma, il procedimento di Malebranche, che chiama in causa “principi” fisiologici precisi che danno ragione della trasmissione del peccato dai nostri primi antenati a noi e tra tutti gli uomini nella società, conserva qualcosa del progetto apologetico pascaliano, che, per dirla in breve, potrebbe identificarsi con una forma di scetticismo.

1. *Le Pensées 131 e 431 (edizione Lafuma) / 434 e 431 (edizione Sellier)*

Cominciamo con una questione di contestualizzazione. Le considerazioni di Pascal sulla trasmissione del peccato si inseriscono nel quadro di una riflessione più generale sulla condizione “doppia” dell'uomo e su quanto ne consegue. La natura presente dell'uomo è decaduta, cioè nello stesso tempo «toute différente» rispetto a quella del primo uomo e legata a essa. È una condizione «double» che dà ragione del fatto che noi siamo «incapables d'ignorer absolument et de savoir certainement», ovvero che noi abbiamo a che fare, necessariamente, con qualcosa che assomiglia a una condizione mediana della conoscenza.

Ne risulta (è il secondo punto sul quale voglio insistere) un forte motivo di «étonnement», che Pascal ben si guarda dal connotare come «monstruosité» e di cui non identifica precisamente l'autore: per conoscere noi stessi in tutta la nostra complessità, ci occorrerebbe sapere non soltanto comme Adamo ha potuto peccare, ma anche (e soprattutto) come il peccato si è trasmesso dai nostri progenitori fino a noi. Ora, ed è qui il paradosso, questo «mystère» resta «de plus éloigné de notre connaissance»: «sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes». L'incomprensibilità del mistero rimbalza, rinforzata, sul fatto che l'uomo risulta incomprensibile a se stesso. Sembra mancare una chiave che permetta di soddisfare l'esigenza

fondamentale del progetto apologetico: conoscere se stessi per meglio ascoltare Dio.

In terzo luogo, Pascal descrive questa impossibilità strutturale come suscettibile di «choquer» la ragione teorica (non si può spiegare razionalmente questo «impossible» flusso, che è però necessario per spiegare se stessi), e come suscettibile, allo stesso tempo, di generare un sentimento di ingiustizia, «heurtant» le convinzioni più profonde del credente stesso («qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté pour un péché où il paraît avoir si peu de part ?»).

Il lettore potrebbe aspettarsi qui un atto di accusa contro la giustizia divina. Ora quel che interessa a Pascal sembra piuttosto la messa in discussione della giustizia umana, o, più precisamente ancora, la sua delegittimazione immediata in quanto «misérable» o caratteristica della nostra miseria. Riconsideriamo il testo: si constata che i bambini ereditano un peccato che non hanno commesso; questo ci sembra molto ingiusto; ma prima ancora che la frase sia conclusa, l'accusa è rovesciata: ci sembra ingiusto perché «contraire aux règles de notre misérable justice». In altri termini, il problema della giustizia divina, appena evocato di sfuggita, cede il posto alla condanna dei criteri della giustizia umana.

Quel che è denunciato nel frammento 131 è dunque il nesso che il lettore stabilisce spontaneamente tra l'impossibilità razionale di sciogliere il nodo della nostra condizione e la potenziale accusa sollevata contro la giustizia divina. Niente ci autorizza a identificare l'interlocutore qui considerato da Pascal con uno spirito forte o un empio. Ma si capisce che una tale empietà è una delle possibili conseguenze dell'incapacità della ragione di scoprire il mistero del peccato. Il cuore dell'argomentazione fa leva dunque su questo scacco della razionalità.

La fine del testo della *Pensée* 131 e l'inizio della *Pensée* 431 ci permettono di fare qualche passo avanti. Pascal afferma che «tout cela nous est [en réalité] inutile à savoir» per uscire fuori dalla condizione di ignoranza di noi stessi. E contesta la pretesa delle «superbes agitations de notre raison» che mirano a svelare questo mistero invece di «[se] soumettre» à Dieu, laddove questo secondo atteggiamento è suscettibile di fornirci una vera conoscenza.

L'impossibilità, per la nostra ragione, di accedere alla conoscenza delle vie di trasmissione del peccato, serve dunque in Pascal a riqualificare in modo completo i mezzi con i quali possiamo, per l'appunto, sperare di conoscere noi stessi. È ozioso o inutile, e anche pregiudizievole per l'autentica conoscenza di sé, pretendere di delucidare razionalmente una difficoltà che Dio ha voluto rendere a noi inintelligibile, proprio perché la sua delucidazione non ci è di nessuna utilità per conoscere noi stessi.

Il nesso tra il fallimento della ragione e la messa sotto accusa della giustizia divina è chiarito rifocalizzando la ragione su ciò che è veramente utile all'uomo al fine di conoscersi e ascoltare Dio: la sottomissione della sua ragione in luogo della sua superba agitazione.

È proprio su questo punto che Malebranche risponde a Pascal, nel secondo libro di *De la recherche de la vérité* e nel settimo *Éclaircissement*.

2. La risposta di Malebranche. Perché e come spiegare la trasmissione del peccato originale?

Una dei contributi più fortemente originali della prima parte di questo secondo libro consiste nelle quattro «suppositions» fisiologiche che Malebranche presume capaci di fornirci una spiegazione soddisfacente della trasmissione del peccato originale a tutti gli uomini².

Malebranche si preoccupa a più riprese di distinguere queste «suppositions» o «principes inébranlables», da semplici «conjectures», «hasardées», o ancora da semplici «devinations» (il verbo «deviner» è attestato nella prima e nella seconda obiezione all'articolo undici, nell'ottavo *Éclaircissement*).

Se questi principi sono così importanti per Malebranche, non lo sono in quanto tali, ma perché permettono di spiegare la produzione di un grandissimo numero di effetti la cui conoscenza è necessaria all'uomo. Una «supposition» può così «passer pour» un «principe incontestable» a partire dal momento in cui essa soddisfa l'esigenza di risolvere le difficoltà che emergono quando si interpretano tali effetti (Malebranche lo sottolinea a proposito del nesso che sussiste tra il cervello della madre e il bambino nella prima parte del secondo libro, capitolo VII, § I³).

La prima differenza tra Malebranche e Pascal concerne dunque l'utilità, se non addirittura la necessità di portare alla luce le vie della trasmissione del peccato al fine di conoscere se stessi. Il lessico dell'utilità è ad esempio mobilizzato nel libro secondo, parte prima, capitolo quinto: «[...] il est très utile de rechercher avec soin les différents effets que ces différentes liaisons sont capables de produire; car ces effets sont en très grand nombre et de très grande conséquence»⁴. Quello della necessità si ritrova nel secondo libro, prima parte, capitolo VII, § II: «[...] il y a peu de choses qu'il nous soit plus nécessaire de connaître; car c'est de leur connaissance que dépend l'explication de toutes les choses qui ont rapport à l'homme»⁵. Queste supposizioni sono «[...] les principes d'une infinité de choses que l'on croit ordinairement [l'avverbio ingloba qui tanto il lettore della *Pensée* 131-434 quanto lo stesso Pascal] fort difficiles et fort cachées, et qu'il ne paraît en effet impossible d'éclaircir sans recevoir ces suppositions»⁶.

Quali sono questi principi fisiologici? Essi consistono in una serie di «liens», per mezzo dei quali l'Autore della natura unisce tra loro differenti parti di uno stesso corpo o di due corpi distinti. Senza entrare nei dettagli, è possibile repertoriare quattro: il legame che unisce, attraverso i nervi, il cervello alle altre par-

² Abbiamo presentato dettagliatamente la questione nel nostro libro *L'homme cartésien. La «force qu'a l'âme de mouvoir le corps»*. Descartes, Malebranche, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, pp. 85-110.

³ «[...] toute supposition qui peut satisfaire à la résolution de toutes les difficultés que l'on peut former, doit passer pour un principe incontestable» (N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, in Id., *Œuvres complètes*, edizione critica diretta da A. Robinet, 23 voll., Paris, Vrin, 1991, vol. I, p. 235. D'ora in poi abbreviato OC, seguito dal volume e dal numero di pagina).

⁴ Ivi, p. 214.

⁵ Ivi, pp. 235-236.

⁶ Ivi, p. 238.

ti del corpo; il legame che collega i cervelli degli uomini tra loro; il legame tra il cervello della madre e quello del bambino; e il legame, portato alla luce da Thomas Willis nel *Cerebri anatome*⁷, tra l'ottavo paio di nervi cranici e quelli del viso.

Infine, questi legami vanno ad aggiungersi a un'unione che non ha una natura puramente fisiologica: il legame tra l'anima e il corpo. In virtù della causalità occasionale che regola i loro rispettivi funzionamenti, le modificazioni dell'anima comportano delle modificazioni nel corpo, e viceversa. Le supposizioni fisiologiche chiamate in causa permettono in tal modo di render ragione della comunicazione e del contagio tra le anime con la causalità occasionale differenziata dei corpi.

Da qui risultano due tipi di domande funzionali ai nostri intenti:

A quale tipo di necessità obbedisce esattamente l'esplicitazione di questi legami in Malebranche?

Per quale aspetto il fatto di aver portato alla luce il ruolo del corpo nella trasmissione del peccato è importante a questo punto per l'argomentazione?

La risposta a queste due domande fa emergere la differenza, o almeno un certo tipo di differenza, tra i due progetti apologetici di Pascal e di Malebranche.

La prima motivazione della necessità di studiare questi legami risiede in ciò che essi ci insegnano su Dio e su noi stessi. La loro conoscenza è necessaria, e non soltanto utile, per far emergere l'uni-causalità divina e per elaborare una morale autenticamente cristiana, non nel senso che essa ci permetterebbe di istituire in questo mondo una società di uomini caritatevoli, ma nel senso che noi abbiamo bisogno di sapere come funzionano gli uomini al fine di «nous en servir dans nos besoins» e di aiutarli «dans leurs misères», in un modo che possa essere conforme alle regole del Vangelo.

Non basta sentire o conoscere confusamente che le tracce del cervello sono legate le une alle altre; e che sono seguite dal movimento degli spiriti animali; che le tracce risvegliate nel cervello risvegliano le idee nella mente, e che i movimenti eccitati negli spiriti animali eccitano certe passioni nella volontà. Occorre, per quanto è possibile, conoscere distintamente la causa di tutti questi differenti nessi e principalmente gli effetti che essi sono capaci di produrre.

Occorre conoscerne la causa perché occorre conoscere colui che solo è capace di agire in noi e di renderci felici o infelici; e bisogna conoscerne gli effetti

⁷ Gli ultimi capitoli dell'opera sono dedicati alla descrizione e alla determinazione dell'uso dei differenti nervi («*Nervorum descriptio et usus*»). Willis mostra in particolare che la simpatia delle ramificazioni del quinto, sesto e ottavo paio costituisce il «nervo intercostale [*nervus intercostalis*]», descritto più precisamente nei capitoli XXV e XXVII, e il cui ruolo si rivela determinante nell'espressione delle passioni dell'anima. L'*Opera Omnia* di Willis è stata pubblicata a Ginevra nel 1680. Il passo più esplicito che rivela come Malebranche metta a frutto questa scoperta si trova in N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, cit., II, I, IV, § III, OC, I, p. 208: «[...] on a découvert depuis peu, que le même nerf, qui répand quelques rameaux dans le cœur et dans les autres parties intérieures, communique aussi quelques-unes de ses branches aux yeux, à la bouche, et aux autres parties du visage. De sorte qu'il ne peut s'élever aucune passion au-dedans, qui ne paraisse au dehors, parce qu'il ne peut y avoir de mouvement dans les branches qui vont au cœur, qu'il n'en arrive quelqu'un dans celles qui sont répandues sur le visage».

perché, per quanto ci è possibile, dobbiamo conoscere noi stessi e gli altri uomini con cui dobbiamo vivere. È così che sapremo come comportarci e come conservarci nello stato più felice e più perfetto a cui sia possibile pervenire, secondo l'ordine della natura e secondo le regole del Vangelo; e potremo vivere con gli altri uomini conoscendo esattamente e i modi in cui servircene quando siamo in stato di necessità e i mezzi con cui soccorrerli quando sono in miseria e in difficoltà⁸.

L'esplicitazione delle vie del contagio del peccato non appare come qualcosa di marginale o come un'occupazione superflua rispetto al progetto apologetico. Essa, al contrario, ne indica la condizione, poiché senza questa chiave sulla conoscenza di noi stessi e degli altri uomini, non potremmo comportarci effettivamente, in quanto uomini decaduti e tra altri uomini decaduti, secondo le regole del Vangelo.

Il secondo argomento che ci interessa, e che a mio avviso risponde anche a Pascal, permette di andare ancora più lontano. Esso rivela che la posta in gioco dell'esplicitazione di tali questioni non sta nel costruire un'apologetica diversa rispetto a quella di Pascal ma, al contrario, nel mostrare che si tratta di un *requisito* dello stesso progetto pascaliano. Il testo in questione si trova sempre nella prima parte del secondo libro, capitolo IV, § III, della *Recherche de la vérité*. Malebranche vi mescola le descrizioni precise del gioco della macchina utilizzando un lessico ereditato dalla fisiologia cartesiana e le considerazioni su «la sagesse incompréhensible de celui qui a si bien rangé tous ces ressorts, qu'il suffit qu'un objet remue légèrement le nerf optique d'une telle ou telle manière pour produire tant de divers mouvements dans le cœur, et dans les autres parties intérieures du corps et même sur le visage» (questo principio fisiologico dà ragione del contagio dell'aria e delle maniere ed è una ripresa della scoperta del nervo intercostale ad opera di Willis).

Malebranche qui mette a frutto le analisi di Clerselier presenti nella prefazione all'edizione del 1664 del trattato su *L'Homme* di Descartes (le si ritrovano anche nel 1680 in Arnauld, nell'*Examen d'un traité qui a pour titre Traité de l'Essence du corps, et de l'union de l'âme avec le corps, contre la philosophie de M. Descartes*, di Le Moine, decano di Vitry), in un senso che potrebbe per certi aspetti essere pascaliano (perché ciò che si applica all'infinitamente piccolo e all'infinitamente grande non potrebbe adattarsi alla struttura abissale del corpo umano?).

Ma soprattutto Malebranche rivela che un tale progetto deve permettere di «convaincre les personnes les plus attachées à Épicure et à Lucrèce qu'il y a une providence qui régit le monde». Egli cita i versi ben noti (825-835) del quarto libro del *De rerum natura*, sull'uso degli organi e conclude:

Ne faut-il pas avoir une étrange aversion d'une providence pour s'aveugler ainsi volontairement de peur de la reconnaître, et pour tâcher de se rendre insensible à des preuves aussi fortes et aussi convaincantes que celles que la nature nous en fournit? Il est vrai que quand on affecte une fois de faire l'esprit fort, ou plutôt l'impie, ainsi que faisaient les épicuriens, on se trouve incontinent tout couvert de ténèbres, et on ne

⁸ Ivi, II, I, cap. II, I, § V, pp. 214-215.

voit plus que de fausses lueurs; on nie hardiment les choses les plus claires, et on assure fièrement et magistralement les plus fausses et les plus obscures.

Le poète que je viens de citer peut servir de preuve de cet aveuglement des esprits forts. Car il prononce hardiment et contre toute apparence de vérité sur les questions les plus difficiles et les plus obscures, et il me semble qu'il n'aperçoive pas les idées même les plus claires et les plus évidentes⁹.

Se Pascal ha avuto ragione nel considerare i pericoli della pretesa umana di voler sciogliere razionalmente il «nœud de notre condition», ha avuto torto nel pensare che un tale scioglimento non fosse né possibile né utile. Ma soprattutto, spostando il dibattito sul terreno dell'umiliazione della ragione, non ha impedito, secondo Malebranche, agli «esprits forts» e agli «impies» di impossessarsi della questione per dissociarla dal progetto apologetico. Pascal ha lasciato da parte questi «impies», ma anche tutti coloro a cui la *Pensée* 131-434 è suscettibile di rivolgersi: coloro che vogliono usare la loro ragione per servire meglio la loro fede. In tal modo, accanto a coloro che, come gli Epicurei, ne fanno un cattivo uso, secondo Malebranche, occorre far posto a quelli che possono farne un buon uso ricercando le idee «claires et distinctes».

La differenza tra Pascal e Malebranche ben si colloca dunque sullo stesso piano della *Pensée* 131-434: quello del ruolo che conviene accordare all'uso legittimo e necessario della ragione umana nel progetto apologetico. Ritourneremo su questo punto alla fine del nostro articolo considerando l'uso malebranchiano di Descartes in questi testi del secondo libro.

Prima ci resta da mostrare in che cosa il portare alla luce il ruolo del corpo è importante in questo punto per l'argomentazione malebranchiana. Il testo su cui si sofferma la nostra attenzione è la risposta all'obiezione contro gli articoli 11 e 12 nell'VIII *Éclaircissement*¹⁰.

L'obiezione può formularsi nella maniera seguente: se è possibile ammettere che «la rébellion du corps soit le principe de vices grossiers tels que sont l'intempérance et l'impudicité», ci si rifiuta di approvare l'idea che essa sia anche la causa dei «vices purement spirituels tels que peuvent être l'orgueil et l'envie». Occorre dunque distinguere il peccato originale dalla concupiscenza che abbiamo con noi dalla nascita, e definire il peccato come «la privation de la grâce ou de la justice originelle».

Prima ancora di entrare nel merito della risposta di Malebranche, si possono fare diverse osservazioni. Se il peccato non è la concupiscenza, e se la concupiscenza si esaurisce nella spiegazione dei vizi grossolani, allora Pascal ha ragione: quand'anche non fosse vano, sarebbe inutile tentare di chiarire le vie di questa concupiscenza per presumere di capire qualcosa in merito al peccato stesso.

Eppure se Pascal ha avuto ragione nel distinguere la questione della privazione della grazia o della giustizia originaria da quella della delegittimazione della giustizia umana, resta che la non spiegazione del peccato ha lasciato libero

⁹ Ivi, p. 210.

¹⁰ Cfr. OC, III, pp. 101-115. Esamineremo essenzialmente la risposta alla prima obiezione (Ivi, pp. 101-106).

corso a un'interpretazione che si situa, questa volta, non più dal lato degli empirici ma sul terreno stesso della teologia: l'interpretazione che imputa l'integralità del peccato all'anima dell'uomo.

La risposta di Malebranche poggia essenzialmente sulla distinzione tra la privazione della giustizia (che, in quanto privazione, non potrebbe trasmettersi) e l'«indignité» che caratterizza propriamente il peccato originale. Questa indignità consiste nel fatto che il cuore dei bambini è davvero rivolto verso i corpi e che essi amano questi corpi invece di amare Dio.

Malebranche vuol mostrare in che cosa l'integralità dei vizi spirituali o delle sregolatezze della volontà è imputabile al corpo al fine di arginare l'argomento del lettore troppo umano preso di mira da Pascal. È vero che sarebbe «injuste» condannare un bambino incapace di volere per un peccato che non ha commesso. Se tutti i vizi si trasmettono alla volontà per mezzo del corpo, in compenso niente si oppone più a una tale trasmissione, dunque alla dannazione. L'«injustice» scompare, sia sul piano della sua «misérable» interpretazione umana sia alla luce della perfezione dell'anima umana all'atto della sua creazione. L'imputabilità diviene non soltanto pensabile ma necessaria e giusta a un tempo, per un essere ancora privo di volontà, e in ogni caso soggetto a pervertirla di più nel commercio mondano.

Definire la condizione attuale dell'uomo tramite la perdita del potere adamitico di sospendere o gli effetti delle leggi della comunicazione dei movimenti del corpo all'anima o (secondo i testi) queste leggi stesse (agendo a monte dell'urto degli spiriti animali sulla ghiandola pineale) perfeziona la spiegazione dell'ulteriore accelerazione del contagio, rispondendo alla *Pensée* 431-560.

È possibile riassumere queste diverse analisi affermando che per Malebranche il progetto pascaliano ha il difetto di non prendere seriamente in considerazione l'aiuto che un certo uso della ragione può apportare al progetto stesso.

Certo, non potrebbe trattarsi di approfondire «trop» le scienze (*Pensée* 553-76). Infatti si sprofonderebbe allora nella vacuità e nel ridicolo di quei vuoti spiriti dediti alla polimatia, contagiosi per delle arie e delle maniere che possono trasmettersi alle anime per mezzo dei corpi, e di cui tanto Pascal quanto Malebranche descrivono gli effetti in modo eccelso.

Eppure una certa pratica di alcune discipline scientifiche (l'anatomia, ad esempio, è più necessaria dell'astronomia) fa parte di questo progetto di conoscenza di sé senza il quale l'apologetica non ha più senso.

Per chiudere, torniamo con Malebranche sul richiamo a Descartes che accompagna la *Pensée* 553-76, per trarne qualche conclusione relativa alla definizione di questo «trop» nell'approfondimento delle scienze in Pascal e Malebranche.

3. Il riferimento a Descartes e il «trop» grande approfondimento delle scienze

È infatti sorprendente constatare che nel secondo libro della *Recherche de la vérité* l'esplicita considerazione del riferimento a Descartes interviene sempre nel quadro della teorizzazione di una forma di scetticismo epistemologico.

A proposito dei tre punti più controversi della fisiologia nel momento in cui scrive Malebranche, vale a dire l'identificazione della ghiandola pineale come "luogo" della comunicazione tra l'anima e il corpo, la spiegazione della contrazione muscolare e le ipotesi sulla formazione del feto, l'oratoriano infatti, da un lato, si preoccupa di menzionare Descartes e anche le sue opere (il trattato *L'Homme*, il *Traité de la formation du fœtus* e il trattato sulle *Passions de l'âme*), dall'altro, prende la precauzione di esprimere qualche riserva sulla verità di queste ipotesi. Il punto notevole, nondimeno, è che si possono conservare queste ipotesi.

Prima di riprendere i tre esempi, va sottolineato che, anche se Malebranche ha letto Arnauld nella prefazione alla *Logique de Port-Royal*, egli non ha probabilmente visionato il frammento inedito di Pascal¹¹. Al di là della questione delle "fonti", sono le inflessioni di un medesimo vocabolario e di una medesima problematica che ci interesseranno qui.

Il testo più significativo sulla ghiandola pineale si trova nella prima parte del secondo libro della *Recherche de la vérité*, cap. I, § II. Malebranche vi mette a frutto il vocabolario pascaliano dell'«inutile» e dell'«incertain» per portare la questione dell'utilità dal lato di quel «fond» cartesiano che l'ipotesi della ghiandola pineale, anche se fosse falsa, permette almeno di conservare:

On ne détermine point en particulier quelle est cette partie principale dont on vient de parler. Premièrement, parce qu'on le croit assez inutile. Secondement, parce que cela est fort incertain. Et enfin parce que n'en pouvant convaincre les autres, à cause que c'est un fait qui ne se peut prouver ici, quand on serait très assuré quelle est cette partie principale, on croit qu'il serait mieux de n'en rien dire.

Que ce soit donc, selon le sentiment de Willis, dans les deux petits corps qu'il appelle *corpora striata* que réside le sens commun, que les sinuosités du cerveau conservent les espèces de la mémoire, et que le corps *calieux* soit le siège de l'imagination; que ce soit, suivant le sentiment de Fernel, dans la *pie-mère*, qui enveloppe la substance du cerveau; que ce soit dans la *glande pinéale* de M. Descartes, ou enfin dans quelqu'autre partie inconnue jusqu'ici, que notre âme exerce ses principales fonctions, on ne s'en met pas fort en peine. Il suffit qu'il y ait une partie principale; et cela est même absolument nécessaire, comme aussi que le fond du système de M. Descartes subsiste. Car il faut remarquer que quand il se serait trompé comme il y a bien de l'apparence, lorsqu'il a assuré que c'est à la *glande pinéale* que l'âme est immédiatement unie, cela toutefois ne pourrait faire de tort au fond de son système, duquel on tirera toujours toute l'utilité qu'on peut attendre du véritable, pour avancer dans la connaissance de l'homme¹².

¹¹ Su questo punto cfr. l'introduzione di A. McKenna al capitolo 8 del suo libro *De Pascal à Voltaire*, cit., e la sua edizione delle *Pensées de M. Pascal sur la religion, et sur quelques autres sujets, édition de Port-Royal (1670) et ses compléments (1678-1776)*, a cura di G. Couton e J. Jehasse, Centre Interuniversitaire d'éditions et de rééditions, Universités de la Région Rhône-Alpes, «Images et témoins de l'âge classique», 2, 1971, pp. 20-21. McKenna sottolinea che l'edizione di Port-Royal cercò di «masquer» l'«anticartésianisme» di Pascal non includendo i frammenti che criticavano la *libido sciendi* di Descartes. E così conclude: «Est-ce désir de ménager Descartes? ou les cartésiens? Est-ce au contraire désir de minimiser sa pensée? Les deux motifs ont dû jouer à la fois».

¹² OC, I, pp. 193-194.

«Approfondir trop» le scienze, per Malebranche, ha dunque un duplice significato. Da un lato, battersi, o almeno battersi unicamente, per sapere in quale parte si «situe» questa o quella facoltà, se è più nella parte anteriore o posteriore della testa o ancora altrove. Questo genere di discussione vana potrebbe definire il campo dell'«esprit fort» e di quella ragione «superbe» denunciati da Pascal, ed è certo a riguardo che Malebranche mette a frutto il lessico dell'«inutilité» e dell'«incertitude». Dall'altro, «approfondir trop» le scienze significa, nel presente caso, ostinarsi a voler convincere gli altri della verità di ciò che appunto non si può provare. Una tale procedura sarebbe «vaine», ma in un senso sensibilmente diverso dal precedente. Infatti non impedirebbe peraltro che noi possiamo aver ragione.

In compenso, non si approfondirebbe abbastanza se non si sostenesse fermamente la necessità dell'esistenza di una tale parte principale, quale che sia. «Il suffit», «cela est même absolument nécessaire», afferma Malebranche. Il campo de «il faut» e «il suffit» è così determinato, in modo generale e al contempo non negoziabile, dal fatto che «le fond du système de M. Descartes subsiste», cioè dal riconoscimento di un necessario ancoraggio fisiologico della trasmissione reciproca dei pensieri dell'anima e dei movimenti del corpo. Ciò che è «inutile et incertain» nei particolari è fondamentale nell'insieme della sua ispirazione, per esser funzionale al medesimo progetto di Pascal: quello dell'apologetica.

Infine, la spiegazione cartesiana nel suo insieme non è definita dal punto di vista della sua verità ma sul piano della sua capacità – identica a quella di una spiegazione che sarebbe «véritable» – di farci «avancer dans la connaissance de l'homme».

Descartes ha dunque un bel essere «incertain»: fino a quando non si sarà trovata una spiegazione migliore, non del dettaglio ma dal punto di vista del «fond», per render ragione degli effetti che ci concernono, conserveremo argomenti per connotare il suo sistema come «utile» e finanche «nécessaire».

Il medesimo genere di analisi si applica alla spiegazione del movimento muscolare nella prima parte del secondo libro, capitolo V, § IV:

[...] on le peut voir expliqué plus au long dans les livres des *Passions* et de *L'Homme* de M. Descartes. On ne donne pas cependant cette explication comme parfaitement démontrée dans toutes ses parties. Pour la rendre entièrement évidente, il y a encore plusieurs choses à désirer, desquelles il est presque impossible de s'éclaircir [rispetto a Pascal, l'importante è evidentemente l'avverbio «presque»]. Mais il est aussi assez inutile [qui occorre insistere su «assez»] de les savoir pour notre sujet; car, que cette explication soit vraie ou fausse, elle ne laisse pas d'être également utile pour faire connaître la nature des habitudes, parce que si l'âme ne remue point le corps de cette manière, elle le remue nécessairement de quelque autre qui lui est assez semblable, pour en tirer la conséquence que nous en tirons¹³.

¹³ OC, I, p. 227.

Questo «assez semblable» definisce un campo del «fort vraisemblable», che nell'alternativa paradossale di Pascal – noi siamo incapaci d'«ignorer absolument» e di «savoir certainement» – privilegia l'incapacità di ignorare. Descartes fornisce più «ouvertures» per risolvere i problemi che per chiuderli¹⁴.

Torniamo infine all'esempio della formazione del feto. È forse su questo punto che il discredito delle ipotesi fisiologiche in quanto tali è meno forte. Ma quando si sa, per di più, che nell'undicesimo *Entretien sur la métaphysique et sur la religion*¹⁵ è la pretesa a estendere la spiegazione meccanicistica alla formazione del vivente stesso ad essere criticata da Malebranche, se ne deduce che si può complessivamente conferire a questo testo lo stesso senso dei precedenti:

[...] encore que l'on puisse donner quelque raison de la formation du fœtus en général, comme M. Descartes l'a tenté assez heureusement [ancora una volta, è l'avverbio che è importante], cependant il est très difficile, sans cette communication du cerveau de la mère avec celui de l'enfant, d'expliquer comment une cavale n'engendre point un bœuf, et une poule un œuf qui contienne une petite perdrix ou quelque oiseau d'une nouvelle espèce, et je crois que ceux qui ont médité sur la formation du fœtus seront de ce sentiment¹⁶.

Vorrei ora concludere su due punti.

La questione posta dalla ricezione malebranchiana delle *Pensées* che ha catturato la nostra attenzione è in primo luogo quella della relazione che conviene stabilire tra alcune questioni metafisiche e le nuove scoperte scientifiche (in questo caso fisiologiche). Si vede qui, da un lato, come queste scoperte siano sfruttate e anche strumentalizzate al servizio di un progetto che è originario. Tuttavia, da un altro lato, le analisi del secondo libro della *Recherche de la vérité* hanno anche favorito, nel periodo dei Lumi, l'edificazione di un'antropologia materialistica¹⁷. Il dibattito che contrappone Malebranche a Pascal pone dun-

¹⁴ Cfr. N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, II, I, II, § III, OC, I, p. 199: «Il serait assez facile de trouver des raisons fort vraisemblables des principaux effets que le mélange du chyle avec le sang produit dans les esprits animaux, et ensuite dans le cerveau et dans l'âme même ; comme pourquoi le vin réjouit, pourquoi il donne une certaine vivacité à l'esprit quand on le prend avec modération, pourquoi il abrutit avec le temps quand on fait des excès, pourquoi on est assoupi après le repas, et de plusieurs autres choses, desquelles on donne ordinairement des raisons fort ridicules. Mais outre qu'on ne fait pas ici une physique, il faudrait donner quelque idée de l'anatomie du cerveau, ou faire quelques suppositions comme M. Descartes en fait dans le traité qu'il a fait *De l'homme*, sans lesquelles il n'est pas possible de s'expliquer. Mais enfin, si on lit avec attention ce traité de M. Descartes, on pourra peut-être se satisfaire sur toutes ces questions à cause des ouvertures qu'il donne pour le résoudre».

¹⁵ L'argomentazione si colloca segnatamente nel § IX dell'undicesimo *Entretien*. Cfr. OC, XII-XIII (Paris, Vrin, 1976), pp. 264-267.

¹⁶ N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, cit., II, I, VII, § III, OC, I, p. 242.

¹⁷ Ne spieghiamo le ragioni principali in *Comment rendre l'âme «comme» matérielle? Le cas de Malebranche*, in J. Boulad-Ayoub - P-F. Moreau - A. Torero-Ibad (a cura di), *Matérialisme et cartésianisme*, «Corpus», 2011, 61, pp. 205-220, e prendiamo come esempio il manoscritto clandestino *L'Âme matérielle* in *La référence à Malebranche dans L'Âme matérielle: décontextualisation et transplantation*, in D. Kolesnik-Antoine (a cura di), *Les malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Champion, pp.

que la questione del valore del rischio che ci si assume quando si approfondisce, anche un po', questo tipo d'argomento.

Nello stesso ordine di idee va segnalato, in secondo luogo, che la mobilitazione, questa volta comune ai due autori, di una rete di argomenti scettici in materia di epistemologia crea nuovi ponti tra Pascal e Gassendi o Malebranche, e un cartesiano dissidente come Regius, vicino a Gassendi. Non è il minore dei paradossi di un progetto apologetico comune ai due autori l'esibire indirettamente questa potenza sovversiva.

(Traduzione dal francese di Raffaele Carbone)



Delphine Antoine-Mahut

École Normale Supérieure de Lyon
delphine.antoine-mahut@ens-lyon.fr

– La ricezione malebranchiana dell’antropologia pascaliana. La questione della trasmissione del peccato originale

Citation standard:

ANTOINE-MAHUT, Delphine. La ricezione malebranchiana dell’antropologia pascaliana. La questione della trasmissione del peccato originale. Online first. 2017, vol. XIV. DOI: 10.12862/Lab17NTD.

Online First: 23.06.2017

ABSTRACT

The Malebranchian Reception of Pascal’s Anthropology. The Question of the Transmission of Original Sin. The comparison between the theoretical positions of Pascal and Malebranche on the opportunity to shed light rationally on the ways of original sin proves to be highly instructive from three perspectives. On the one hand, it enlightens us on the strategy adopted in each of these apologetic projects towards the mobilization of physiological arguments with strong materialistic undertones. In return, it injects a little dynamism into their thwarted reception, especially at the time of the Enlightenment. Finally, this comparison establishes a subtle link between two authors who have been dealt with very sparsely by traditional commentaries, concerning their conception of the use of skepticism in epistemology. Thus, through the problem of the ways of sin transmission, this is not a rethinking of the relationships between reason and faith, but is, rather, a particular use of reason and of Descartes’ analyses.

KEYWORDS

N. Malebranche; B. Pascal; Original sin; Physiology; Reception theory

SOMMARIO

Il confronto tra le posizioni teoriche di Pascal e Malebranche sull’opportunità di far luce razionalmente sulle vie della trasmissione del peccato originale si rivela molto istruttivo da un triplice punto di vista. Da un lato ci illumina sulla strategia adottata in ciascuno di questi progetti apologetici nei confronti della mobilitazione di argomenti fisiologici dalla forte carica materialistica. In cambio infonde dinamismo alle loro ricezioni contrastate, in particolare all’epoca dei Lumi. Infine, questo confronto tesse tra due autori che la tradizione dei commentari avvicina alla fin fine molto poco un legame sottile, relativo alla loro concezione dell’uso dello scetticismo in epistemologia. In tal modo, attraverso questo problema delle vie della trasmissione del peccato, ad essere qui ripensati non sono i rapporti tra la ragione e la fede.

PAROLE CHIAVE

N. Malebranche; B. Pascal; Peccato originale; Fisiologia; Teoria della ricezione

Laboratorio dell’ISPF
ISSN 1824-9817
www.ispf-lab.cnr.it

