



**UNIVERSITÀ DEL SALENTO / UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE**

**Dottorato internazionale in filosofia**  
**“Forme e storia dei saperi filosofici”**

Tesi di dottorato

presentata da:

**Tania LOVASCIO**

l'11 luglio 2017

**Malebranche e il metodo**

**Sotto la direzione di:**

Prof. Igor AGOSTINI – Università del Salento

Prof. Vincent CARRAUD – Université Paris-Sorbonne

**Commissione:**

Prof. Igor AGOSTINI – Università del Salento

Prof. Vincent CARRAUD – Université Paris-Sorbonne

Prof. Gilles OLIVO – Université de Caen

Prof.ssa Emanuela SCRIBANO – Università Ca' Foscari Venezia



## INDICE

### INTRODUZIONE

- §1. Una questione trascurata, p. 6
- §2. Uno sguardo all'interno del VI libro della *Recherche de la Vérité*, p. 26

### I CAPITOLO

La *Recherche de la Vérité* e le *Regulae ad directionem ingenii*.

Ricostruzione del *dossier*, p. 40

- §1. La presenza delle *Regulae* nei primi cinque libri della *Recherche*, p. 43
- §2. La presenza delle *Regulae* nella I parte del VI libro della *Recherche*, p. 56
- §3. La presenza delle *Regulae* nella II parte del VI libro della *Recherche*, p. 76
- §4. Conclusioni, p. 114

### II CAPITOLO

La teoria dell'errore

- §1. La causa dell'errore: l'influenza della teoria cartesiana dell'errore di *Meditatio IV*, p. 117
- §2. L'inversione dall'errore alla verità; l'assenza del dubbio, p. 130
- §3. La definizione malebranchiana di evidenza, p. 138
- §4. Gli elementi fondati sull'evidenza: la regola generale per evitare l'errore, l'assioma metafisico e il principio di tutte le regole, p. 143
- §5. Il rapporto tra evidenza e volontà, p. 155
- §6. Le cause occasionali dell'errore e la *Regula VIII*, p. 162
- §7. Conclusioni, p. 168

### III CAPITOLO

Il metodo del VI libro della *Recherche*

- §1. La scienza universale, p. 171
- §2. Scienza universale, *mathesis universalis* e metodo
  - 2.1 Il dibattito su *mathesis universalis* e metodo in Descartes, p. 181
  - 2.2 La scienza universale e la *mathesis universalis*, p. 189
- §3. L'ordine cartesiano e l'ordine naturale di Malebranche, p. 201
- §4. Il metodo e le matematiche, p. 214

§5. Un solo metodo o due metodi? p. 225

## CONCLUSIONI

Il metodo di Malebranche: un cartesianismo esplicito? p. 232

BIBLIOGRAFIA, p. 241

## ABBREVIAZIONI

Opere di Malebranche:

*Œuvres complètes de Malebranche*, publiées sous la direction de André Robinet, 23 vols, Vrin, Paris, 1958-1990 = OC, seguito da numero di tomo e di pagina.

Contenuto dei 23 volumi:

- 1) *De la Recherche de la vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*; livres I-III;
- 2) *De la Recherche de la vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*; livres IV-VI;
- 3) *Éclaircissements sur la Recherche de la Vérité*;
- 4) *Conversations chrétiennes dans lesquelles on justifie la vérité de la religion et de la morale de Jésus-Christ*;
- 5) *Traité de la nature et de la grâce*;
- 6) *Réponse au "Livre des vraies et des fausses idées". Trois lettres touchant la défense de M. Arnauld*;
- 7) *Quatre lettres touchant celles de M. Arnauld. Dissertation sur les miracles*;
- 8) *Réponse au livre I des "Réflexions philosophiques". Deux lettres touchant les 2e et 3e vol. des "Réflexions"*;
- 9) *Réponse à la 3e lettre de M. Arnauld. Réponse aux lettres I et II de M. Arnauld. Lettres I, II, III d'Arnauld. Ecrit contre la prévention et Abrégé du Traité de la nature et de la grâce*;
- 10) *Méditations chrétiennes et métaphysiques*;
- 11) *Traité de morale*;
- 12-13) *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion; Entretiens sur la mort*;
- 14) *Traité de l'amour de Dieu; Trois lettres et réponse générale au R. P. Lamy*;
- 15) *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*;
- 16) *Réflexions sur la prémotion physique*;
- 17/1) *Pièces jointes, écrits divers*;
- 17/2) *Mathematica*;
- 18) *Correspondance, actes et documents, 1638-1689*;
- 19) *Correspondance, actes et documents, 1690-1715*;
- 20) *Malebranche vivant. Documents biographiques et bibliographiques*;
- 21) *Index des citations bibliques; Index des citations patristiques; Index des citations philosophiques et scientifiques*;

22) *Index général, vocabulaire d'auteur, index des occurrences, concordance des hautes fréquences;*

23) *Index microfiché de l'ensemble des concordances.*

Opere di Descartes:

*René Descartes. Œuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, nouv. présent. par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 vols., Paris, Vrin, 1964-1974 = AT

*René Descartes. Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini, M. Savini e di J.-R. Armogathe, Milano, Bompiani, 2009 = B

*René Descartes. Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009 = B Op I

*René Descartes. Opere postume*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009 = B Op II

*Discours de la méthode = Discours*

*L'Homme de René Descartes = Homme*

*Meditationes de prima philosophia = Meditationes*

*Objectiones*

*Responsiones*

*Synopsis*

*Passions de l'âme = Passions*

*Principia philosophiae = Principia*

*Recherche de la vérité par la lumière naturelle = Recherche*

*Regulae ad directionem ingenii = Regulae*

*Responsiones Renati Des Cartes ad quasdam difficultates ex Meditationibus ejus, etc., ab ipso haustae = Burman*

## INTRODUZIONE

### §1. Una questione trascurata

Il presente lavoro di tesi, che prenderà in esame il metodo di Malebranche, si giustifica innanzitutto sulla base di una constatazione: la questione del metodo è rimasta fuori dall'orbita d'interesse degli studi su Malebranche. Se si prova a ricostruire in modo quanto più completo possibile una bibliografia malebranchiana – come io ho fatto in maniera preliminare all'inizio della mia ricerca – essa rivelerà sicuramente a) che non esiste uno studio esaustivo, né tanto meno sistematico dedicato interamente al metodo e b) che gli studi classici, come si vedrà, si sono interessati poco o per niente a questo tema. Si può affermare, quindi, che allo stato attuale dei lavori il metodo resti un elemento della filosofia di Malebranche ancora privo di una caratterizzazione puntuale, che ne precisi il ruolo e che ne faccia emergere il valore in rapporto al pensiero dell'autore. Si tratta, a mio avviso, di una lacuna che chiede di essere colmata. La mia tesi ha precisamente questo scopo, cioè si prefigge di sopperire a questa mancanza e di far emergere l'importanza della questione del metodo in Malebranche, illustrando i tratti principali di tale dottrina.

Prima di ricostruire uno *status quaestionis* che permetta di valutare la legittimità delle affermazioni appena fatte, bisogna dire che parlare di metodo significa riferirsi essenzialmente al luogo in cui l'autore sceglie di affrontare esplicitamente la questione e si tratta del VI e ultimo libro della *Recherche de la Vérité*, intitolato, appunto, *De la méthode*. Nella prima edizione del secondo tomo della *Recherche* (1675), contenente i libri da III a VI, il libro VI compare diviso in quattordici capitoli, ma privo della divisione in due parti, che compare, invece, a partire dalla seconda edizione ed è mantenuta per tutte le successive; la I parte contenente i capitoli da I a V, mentre la II i vecchi capitoli da VI a XIV (rinumerati da I a IX). Malebranche decide quindi, dalla II edizione, di scandire attraverso la divisione del libro in due parti il progetto che il libro VI si propone di attuare:

«Le dessein de ce dernier livre est d'essayer de rendre à l'esprit toute la perfection dont il est naturellement capable, en lui fournissant les secours nécessaires pour devenir

plus attentif et plus étendu, et en lui prescrivant les règles qu'il faut observer dans la recherche de la vérité pour ne se tromper jamais, et pour apprendre avec le temps tout ce que l'on peut savoir»<sup>1</sup>.

Il disegno del libro mostra i suoi due obiettivi da perseguire, prima di tutto fornire alla mente gli aiuti necessari affinché possa diventare più attenta e più estesa per trovare la verità, in secondo luogo dare una serie di regole necessarie per evitare l'errore e imparare ad apprendere, poco alla volta, tutte le verità possibili. Esattamente a questi due nuclei fanno capo le due parti del libro.

Per completare il quadro delle scelte formali relative al libro sul metodo, bisogna tenere presente che quasi tutte le edizioni della *Recherche* suddividono i sei libri (lascio da parte gli *Éclaircissements*) in due tomi, nel I tomo compaiono i libri da I a III, mentre nel II tomo i libri da IV a VI; fanno eccezione a questa tipo di ripartizione due edizioni: la IV edizione del 1678 include in un unico tomo tutti i libri, presentando pur sempre il VI libro in coda; l'ultima edizione del 1712 dedica il I tomo ai libri I-II, il II tomo ai libri da III a V e aggiunge un III tomo, che comincia con il VI libro e include anche il piccolo trattato sulle *Lois générales de la communication des mouvements* e la *Réponse à M. Regis*. Questa edizione è quindi l'unica che vede il VI libro in apertura di uno dei volumi, mentre di prassi esso si trova in coda ai cinque libri.

Questi cinque libri, che costituiscono la parte più cospicua della *Recherche*, si presentano come un insieme tematicamente unitario, incentrato sulla spiegazione degli errori e sul tentativo di liberare l'uomo dalla sua miseria, perché l'errore è esplicitamente considerato come «la cause de la misère des hommes; [...] le mauvais principe qui a produit le mal dans le monde; c'est elle qui fait naître et qui entretient dans notre âme tous les maux qui nous affligent»<sup>2</sup>; il proposito maggiore dell'autore è quello di mostrare dove si trovi l'errore, per insegnare agli uomini come evitarlo ed è qui che poggia la sola speranza di ottenere un «bonheur solide et véritable»<sup>3</sup>.

All'inizio del VI libro è fornita una sintesi di quello che è stato messo a tema e scoperto nei primi cinque libri:

---

<sup>1</sup> OC II, 245.

<sup>2</sup> OC I, 39.

<sup>3</sup> OC I, 39.



«On a vu dans les livres précédents que l'esprit de l'homme est extrêmement sujet à l'erreur, que les illusions de ses sens (livre I), les visions de son imagination (livre II) et les abstraction de son esprit (livre III) le trompent à chaque moment, que les inclinations de sa volonté (livre IV) et les passions de son cœur (livre V) lui cachent presque toujours la vérité, et ne la lui laissent paraître que lorsqu'elle est teinte de ces fausses couleurs qui flattent la concupiscence. En un mot, l'on a reconnu en partie les erreurs de l'esprit, et les causes de ses erreurs: il est temps présentement de montrer les chemins qui conduisent à la connaissance de la vérité, et de donner à l'esprit toute la force et toute l'adresse que l'on pourra, pour marcher dans ces chemins sans se fatiguer inutilement et sans s'égarer»<sup>4</sup>.

Questo passo è interessante perché, oltre ad offrire un quadro sintetico del percorso che Malebranche compie nella *Recherche*, fa vedere come quest'ultimo sia diviso in due grandi parti. *In primis* vi è la ricerca che concerne gli errori, in cui l'autore sceglie un criterio d'indagine che consiste nel riportare tutti gli errori a cinque capi principali o cinque cause occasionali, che corrispondono alle tre facoltà con cui l'anima conosce le cose, cioè l'intelletto puro, l'immaginazione e i sensi, unite alle inclinazioni e alle passioni, che meritano di entrare in questa lista perché agiscono con molta forza sulla nostra mente, riempiendola di false luci e oscurando la conoscenza. Dall'altro e solo alla fine<sup>5</sup> – «il est temps *présentement*», solo adesso – vi è il metodo che costituisce la via, «les chemins», per arrivare alla conoscenza della verità.

C'è un elemento che caratterizza questo VI libro e che va rilevato subito: in esso non compare mai una definizione di metodo. In realtà, anche spostandosi dal VI libro – dove sarebbe ragionevole aspettarsi questa definizione – e cercando nell'intera opera, si giunge ad attestare la sua mancanza. Non essendo possibile sapere cosa sia il metodo in base alle parole stesse di Malebranche, la comprensione della sua essenza passa attraverso l'analisi attenta e capillare dell'intero libro ad esso dedicato e degli elementi che lo costituiscono. Oltre al VI libro della *Recherche*, peraltro, non c'è un altro luogo in tutto il suo corpus che Malebranche consacrò tematicamente al metodo. Certo, compaiono comunque dei riferimenti a esso e alcune sue applicazioni, ma resta, nondimeno, l'assenza di una definizione da parte di Malebranche della nozione di

---

<sup>4</sup> OC II, 244-245.

<sup>5</sup> Sulla posizione del metodo alla fine della *Recherche*, cfr. cap. II, §7.

metodo.

Il problema è, inoltre, acuito dal fatto, che sopra rilevavo, che la questione del metodo in Malebranche non è mai stata oggetto di uno studio sistematico all'interno della letteratura critica e, anzi, anche gli studi che si sono interessati ad essa non sono particolarmente numerosi.

Un *excursus* sui contributi esistenti in materia potrà darne la misura e, insieme, offrire un utile – ritengo – *status quaestionis*.

Ferdinand Alquié ne *Le cartésianisme de Malebranche* dedica al metodo solo alcune pagine, che prima prendono in esame il metodo della *Recherche* e cercano di sottolinearne l'identità di fondo con il metodo cartesiano<sup>6</sup> e in un secondo momento, fanno una rapida analisi del metodo nelle opere successive alla *Recherche*, mostrando la permanenza di questo metodo cartesiano nell'intero *corpus* di Malebranche<sup>7</sup>. Alquié esordisce così: «*La Recherche de la vérité* est, de tous les ouvrages de Malebranche, le plus pénétré de cartésianisme. Son titre même en fait foi. Descartes est l'auteur d'un dialogue appelé: *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*. Et dans l'inventaire de Stockholm, les *Règles pour la direction de l'esprit* sont nommées: "Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit à la recherche de la vérité". Or nous savons qu'avant 1674 Malebranche a lu ce texte, non encore publié, mais que sans doute lui communiqua Clerselier: il en utilise en effet des passages qui ne sont mentionnés ni par la *Logique de Port-Royal*, ni par le P. Poisson. Quand il intitule son propre livre: *De la recherche de la vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, Malebranche reprend donc des expressions cartésiennes»<sup>8</sup>. Lascio da parte, solo per il momento, la questione del rapporto tra Malebranche e il manoscritto non ancora pubblicato delle *Regulae*, che Alquié – seguendo l'ipotesi di G. Rodis-Lewis – ritiene essere stato «sans doute» reso possibile grazie alla mediazione di Clerselier. Il giudizio di Alquié è che il titolo dell'opera di Malebranche, di chiara derivazione cartesiana, sia il primo elemento da cui cogliere l'anima cartesiana della *Recherche*. Immediatamente dopo quest'affermazione, Alquié chiarisce di riferirsi in particolare al metodo: «l'ouvrage se réfère sans cesse à la

---

<sup>6</sup> Cfr. F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, Paris, 1974, pp. 29-32.

<sup>7</sup> Cfr. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, pp. 35-39.

<sup>8</sup> Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 29.

méthode de Descartes»<sup>9</sup>; «en ce qui concerne la méthode et la science, la *Recherche de la vérité* réaffirme donc les thèses essentielles de Descartes»<sup>10</sup>. Così facendo Alquié ha senz'altro intuito la centralità del metodo in Malebranche, salvo che questa intuizione è rimasta del tutto non tematizzata, se non rispetto ad alcune analisi singole.

In primo luogo, l'interprete riconosce la paternità cartesiana delle seguenti norme, elaborate in materia di scienza: rifiutare tutto ciò che è solo probabile; non attenersi alla verosimiglianza; arrestarsi solo di fronte all'evidenza. Egli individua, poi, il ruolo chiave che Malebranche assegna all'attenzione, percepibile già dalle prime pagine della *Recherche*, in cui l'oratoriano afferma che per cercare la verità «il ne faut que se rendre attentif aux idées claires que chacun trouve en soi-même»<sup>11</sup>. In questo passaggio, secondo Alquié, si ritrova la definizione cartesiana di idea chiara: «Claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est: sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter et aperte illum movent»<sup>12</sup>. Inoltre, Alquié sostiene l'identità tra i precetti enunciati nella *Recherche* per condurre la mente nella ricerca della verità e per orientare la sua attenzione e quelli presentati nelle *Regulae ad directionem ingenii* e nel *Discours de la méthode*: ragionare esclusivamente sulle idee chiare, cominciare sempre dalle cose più semplici e facili da comprendere, dividere le questioni complesse, procedere con ordine. L'autore individua ed elenca sinteticamente altri elementi in comune con il metodo cartesiano: la teoria dell'*intuitus mentis*, presente nell'idea malebranchiana della passività dell'intelletto, secondo cui esso è destinato alla sola percezione, ovvero alla ricezione di idee, per cui anche i rapporti più complessi fra le idee sono dal lato dell'intelletto delle pure e semplici percezioni; il rifiuto di ogni autorità; la concezione fisiologica della memoria, dell'immaginazione e del meccanismo di associazione delle idee; la diffidenza verso l'erudizione. Così facendo, però, Alquié si limita ad attestare la presenza, in Malebranche, di elementi propri alla dottrina del metodo, o di temi ad esso correlati, senza in alcun modo enucleare gli aspetti originali di tale metodo e, forse, senza neppure intuire la possibilità di una simile prospettiva.

---

<sup>9</sup> Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 29.

<sup>10</sup> Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 35.

<sup>11</sup> OC I, 40. Alquié cita solo la prima parte dell'affermazione di Malebranche; in realtà, questi sostiene che per cercare la verità sia sufficiente essere attenti alle idee chiare «et suivre exactement quelque règle».

<sup>12</sup> *Principia*, I, art. 45 (*B Op* I 1740; *AT* VIII-1 22): «Chiamo percezione chiara quella che è presente e aperta ad una mente attenta; così come diciamo di vedere chiaramente quelle cose che, presenti all'occhio che le intuisce, lo sollecitano in modo abbastanza forte e aperto».

Geneviève Rodis-Lewis, nella sua monografia su Malebranche, fa solo qualche veloce riferimento al metodo, da cui emerge un giudizio netto sulla paternità cartesiana: «la *Recherche* résume, en y intégrant des éléments empruntés aux *Règles pour la direction de l'esprit*, l'essentiel de la méthodologie cartésienne pour la détermination des notions distinctes»<sup>13</sup>. L'autrice fa affiorare – benché resti un aspetto non sviluppato – l'influenza del metodo cartesiano su un aspetto in particolare di quello malebranchiano, cioè sulla ricerca della distinzione all'interno delle nozioni, come attesterebbero in particolare le regole 1, 3 e 4 del I capitolo della II parte del VI libro della *Recherche*.

Henri Gouhier non prende in considerazione la questione del metodo né ne *La vocation de Malebranche*<sup>14</sup>, né tantomeno ne *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, nemmeno nelle pagine di quest'ultimo scritto che portano come titolo «Malebranche disciple de Descartes»<sup>15</sup>, nelle quali si concentra esclusivamente sulla teoria delle idee.

Un passo nella direzione della differenziazione della posizione di Malebranche da quella di Descartes è compiuto da André Robinet in *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*. Robinet fa un primo riferimento al metodo legandolo al concetto di ordine, che, a suo avviso, assume in Malebranche un triplice significato, il primo dei quali è appunto quello di un «ordre-méthode»<sup>16</sup>. Il metodo è, in questo caso, uno dei modi in cui si caratterizza l'ordine, è l'ordine ad essere metodico – «Je me fais un ordre pour me conduire»<sup>17</sup>, afferma Malebranche – per far fronte al difetto e alla debolezza della natura umana, continuamente esposta all'errore. Robinet si riferisce precisamente al fatto che nell'esposizione delle cause degli errori<sup>18</sup>, nella presentazione degli argomenti all'interno dell'opera<sup>19</sup> e nel dirigere gli studi<sup>20</sup>, al fine di arrivare alla verità

---

<sup>13</sup> G. Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, P.U.F., Paris, 1963, p. 149. La nota 5 di p. 149 riferisce in modo estremamente sintetico il contenuto delle regole del metodo.

<sup>14</sup> H. Gouhier, *La vocation de Malebranche*, Vrin, Paris, 1926.

<sup>15</sup> Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, Paris, 1948<sup>2</sup>, pp. 266-271.

<sup>16</sup> A. Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Vrin, Paris, 1965, p. 68. Dopo «l'ordre-méthode» seguono «l'ordre-nature» e «l'ordre-justice».

<sup>17</sup> OC II, 124.

<sup>18</sup> «éviter ainsi la confusion où leur grand nombre [de nos erreurs] nous jetterait infailliblement si nous voulions en parler sans ordre» OC I, 67; «que l'ordre demandait qu'on expliquât» OC I, 162; «l'ordre naturel nous y oblige» OC I, 190; «Je ne donne cette division que pour me faire quelque ordre» OC II, 15; «il ne faut pas s'imaginer que ce soit faute d'ordre que l'on répète quelquefois presque les mêmes choses» OC II, 86; «pour les expliquer avec ordre [les erreurs] en un mot pour me rendre intelligible» OC II, 124.

<sup>19</sup> «l'ordre le demande ainsi» OC I, 158; «la matière dont on traitait alors le demandait ainsi» OC II, 85.

<sup>20</sup> «L'ordre que l'on doit garder dans ses études pour ne se pas tromper», OC II, 369.

Malebranche stabilisca un certo ordine, cioè proceda in modo ordinato e, in questo senso, metodicamente. Il metodo è, invece, preso in esame in un breve capitolo intitolato «Une méthodologie non cartésienne»<sup>21</sup>, che fa comprendere subito l'intenzione dell'autore di mostrare una differenza presente tra Malebranche e Descartes. In queste pagine l'autore concentra la sua attenzione sull'assioma metafisico esposto da Malebranche nel IV libro della *Recherche*: «on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente»<sup>22</sup>. Egli insiste sul cambiamento che accade nella V edizione della *Recherche*, in cui l'assioma metafisico, di provenienza cartesiana, è sottomesso al principio secondo cui «le néant ou le faux n'est point visible ou intelligible»<sup>23</sup>, che si qualifica come «le premier principe de toutes nos connaissances»<sup>24</sup>. La discesa in seconda posizione del principio cartesiano segnerebbe, agli occhi dell'autore, un allontanamento dal metodo di Descartes dovuto alla nuova e differente concezione dell'idea efficace<sup>25</sup> assunta da Malebranche: «la philosophie de l'idée efficace – asserisce Robinet – implique une conséquence ontologique que le principe cartésien ne suffit pas à assumer»<sup>26</sup>. Senza l'ingresso del nuovo principio, il principio cartesiano resterebbe mal fondato e senza nessuna solidità, perché esso è vero solo se l'*ideatum* esiste. Dietro la logica dell'evidenza e dell'idea chiara, commenta Robinet, bisogna porre un'evidenza di natura ontologica, appunto l'affermazione dell'invisibilità del niente e dell'impossibilità della sua percezione. Tuttavia, Robinet parla del metodo solo nei termini dei due assiomi metafisici del IV

---

<sup>21</sup> Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, pp. 327-333.

<sup>22</sup> OC II, 92.

<sup>23</sup> OC II, 99.

<sup>24</sup> OC II, 99.

<sup>25</sup> Nel VI capitolo della seconda parte del III libro, dedicato all'esposizione della teoria della visione in Dio, Malebranche spiega cosa sia un'idea efficace: «Il est certain que les idées sont efficaces, puisqu'elles agissent dans l'esprit et qu'elles l'éclairent, puisqu'elles le rendent heureux ou malheureux par les perceptions agréables ou désagréables dont elles l'affectent». L'efficacia delle idee, cioè la loro azione sulla mente, le colloca necessariamente nella sostanza divina, come l'autore afferma subito dopo: «Or rien ne peut agir immédiatement dans l'esprit, s'il ne lui est supérieur; rien ne peut agir que Dieu seul. Car il n'y a que l'Auteur de notre être qui en puisse changer les modifications. Donc il est nécessaire que toutes nos idées se trouvent dans la substance efficace de la Divinité, qui seule n'est intelligible ou capable de nous éclairer, que parce qu'elle seule peut affecter les intelligences», OC I, 442. Cfr. Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, pp. 259-272. In particolare, le note da 1 a 3, pp. 259-260, danno conto del problema della datazione della teoria dell'idea efficace. L'attribuzione dell'efficacia all'idea sarebbe una scelta piuttosto tardiva (1695) dell'autore. Lo stesso passaggio della *Recherche*, citato in questa nota, è un'aggiunta delle edizioni V e VI. Cfr. anche Gueroult, *Malebranche*, I, pp. 153-202, poi *Idée dans les œuvres complètes de Malebranche*, in *Idea. Atti del VI colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo*, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Ed. dell'Ateneo, Roma, 1990, pp. 207-221 e *Variations sur "l'idée efficace"*, in *Le regard d'Henri Gouhier*, éd par D. Leduc-Fayette, Vrin, Paris, 1999, pp. 199-209.

<sup>26</sup> Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, p. 327.

libro e ciò si spiega perché queste pagine sono inserite all'interno della sezione dedicata al campo della conoscenza attraverso le idee, il cui fondamento è, secondo l'autore, proprio la decisione metafisica fondamentale di Malebranche di assumere come primo principio di tutte le conoscenze l'invisibilità del niente. Il capitolo sul metodo, quindi, alla luce del prevalente interesse metafisico di Robinet, non prende mai in considerazione il VI libro, nessuno degli elementi presenti in esso, né tanto meno le regole del metodo.

Martial Gueroult parla del metodo solo in un paio di pagine dell'introduzione al primo dei tre volumi del suo *Malebranche*<sup>27</sup> e lo fa, prevalentemente, per mettere in luce una contraddizione che emergerebbe nella *Recherche* relativamente alla questione dell'ordine. Non sorprende, afferma l'autore, che Malebranche, riconoscendo la solidità della maniera di filosofare di Descartes nel fatto di ragionare sulle idee chiare e di cominciare sempre dalle più semplici prima di passare alle più complesse<sup>28</sup>, proclami la necessità dell'evidenza e dell'ordine. La regola dell'evidenza<sup>29</sup> – segnala l'autore – è enunciata sin dal primo libro della *Recherche* e poi formulata in apertura del VI libro sul metodo e la necessità dell'ordine è dedotta, come in Descartes, dal confronto tra la molteplicità e la complessità delle cose e l'estrema limitatezza della nostra capacità di pensare. Gueroult evidenzia la stretta dipendenza fra l'evidenza e l'ordine perché se per studiare con ordine bisogna sempre cominciare dalle cose più chiare e più facili, ciò vuol dire che il modo in cui l'ordine si configura dipende dalla necessità di mantenere l'evidenza. Subito dopo afferma: «toutes ces considérations s'accordent avec celles des *Regulae* – si riferisce in particolare alle regole IV e IX – et du *Discours de la méthode*»<sup>30</sup>. La contraddizione consiste nel fatto che l'ordine che Malebranche mutuava da Descartes non è però messo in pratica: «Cependant, cet ordre cartésien que Malebranche dépeint et recommande, il ne l'a suivi nulle part. La *Recherche de la Vérité* est composée, certes, selon un ordre, mais nullement selon cet ordre. Ses cinq premiers livres examinent les cinq sortes d'erreurs et leurs causes, afférentes aux cinq grands

---

<sup>27</sup> M. Gueroult, *Malebranche, I: La Vision en Dieu*, Aubier, Paris, 1959, pp. 19-21.

<sup>28</sup> Si tenga presente quest'affermazione di Malebranche, che riconosce i punti essenziali del metodo di Descartes nell'evidenza e nell'ordine: «on ne saurait rien faire, si on ne suit sa [de Descartes] méthode, je veux dire si l'on ne raisonne comme lui sur des idées claires, en commençant toujours par les plus simples», OC II, 339.

<sup>29</sup> «on ne doit jamais donner un consentement entier, qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies qu'on ne puisse le leur refuser, sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la Raison, c'est-à-dire sans que l'on connaisse clairement qu'on ferait mauvais usage de sa liberté, si l'on ne voulait pas consentir», OC I, 55 e OC II, 246.

<sup>30</sup> Gueroult, *Malebranche*, I, p. 20.

faits de l'esprit humain: sens, imagination, entendement, inclinations, passions. Le sixième livre, qui l'achève, expose la méthode. C'est, en effet, une fois instruit de toutes ses faiblesses, que l'homme est en état de bien comprendre le moyen d'y obvier et, par conséquent, de dégager et d'appliquer les préceptes de la méthode»<sup>31</sup>. Gueroult dà un giudizio sulla *Recherche*, classificandola come una metodologia che fornisce all'anima le risorse necessarie per trovare la verità, seguendo l'opinione di Gouhier: «Il est vrai que ce traité ne contient pas la doctrine métaphysique proprement dite qui constitue véritablement le système de Malebranche. Il n'est qu'une méthodologie, une introduction ou, comme le dit M. Henri Gouhier, “un inventaire” des ressources de l'âme à la recherche du vrai<sup>32</sup> »<sup>33</sup>. Si deduce, da queste parole dell'autore, che il trattato sul metodo che Malebranche fornisce nell'ultimo libro, rientri all'interno di questa metodologia o di questo inventario, che percorre tutta la *Recherche*, a partire dalla trattazione sugli errori. Non è detto niente di più sul metodo in quanto tale.

Tale è, quindi, la situazione degli studi classici su Malebranche. Emerge che essi non si sono occupati in modo esaustivo, o, in alcuni casi, non si sono affatto occupati del metodo. Proprio alla luce di tale constatazione, è interessante rilevare come un'attenzione maggiore sia stata rivolta a questa questione dalla letteratura critica più recente.

Jean-Christophe Bardout, in *Malebranche et la métaphysique*, dedica diverse pagine all'interno del primo capitolo al metodo, considerato prevalentemente – secondo l'interesse principale del libro – nei suoi rapporti con la metafisica<sup>34</sup>. In primo luogo, l'autore identifica il metodo come una dottrina della natura della mente e dei modi per accrescere la sua estensione e, simultaneamente, come un insieme di regole destinate a risolvere tutte le questioni attraverso un ordine di ricerca determinato. Egli precisa che tale metodo, per il modo in cui si presenta, può essere sviluppato solo dopo una descrizione preliminare delle facoltà della conoscenza umana. Queste prime considerazioni meritano attenzione perché s'impegnano a stabilire una definizione del

---

<sup>31</sup> Gueroult, *Malebranche*, I, p. 21.

<sup>32</sup> «tout peut entrer dans un tel livre et il n'appartient pas à un genre assez nettement défini pour exclure d'office tel ou tel sujet [...]; ce n'est ni un cours de métaphysique, ni un traité de théodicée, mais l'histoire d'une âme à la recherche de la vérité; Malebranche fait l'inventaire de ses [de l'âme] ressources, il l'éclaire sur les dangers qui la menacent et lui apprend la vraie méthode pour les écarter», Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, p. 359.

<sup>33</sup> Gueroult, *Malebranche*, I, p. 21.

<sup>34</sup> J.-C. Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, P.U.F., Paris, 1999, pp. 60-68.

metodo, che, come si è detto, Malebranche non fornisce mai.

Bardout rintraccia l'esistenza di un rapporto tra metodo e metafisica che mostra un passaggio dalla distinzione e indipendenza dei due ambiti alla loro fusione, intesa come un riassorbimento del metodo all'interno della metafisica. L'analisi di questo rapporto permette a Bardout di dare ragione della scomparsa del metodo, così come presentato nel VI libro della *Recherche*, dalle opere successive.

La sua ipotesi è che il metodo del VI libro goda solo apparentemente di un'indipendenza rispetto alla metafisica nel ruolo che gli è assegnato, cioè rendere possibile la scienza. In realtà, esso si collocherebbe già sotto il suo patronato, seppur implicitamente, perché se è vero che non vi sono riferimenti alla metafisica e la stessa parola è assente dal VI libro, è anche vero che prima di presentare le sei regole Malebranche inserisce due elementi preliminari, il principio di tutte le regole e la regola generale, che sono per Bardout un segnale importante del rapporto fra metodo e metafisica: «Tout se passe comme si la méthode proprement dite (à savoir l'ensemble des six règles [...]) était elle-même dépendante du principe d'évidence et de la règle générale qui s'ensuit. Pour le dire autrement, les règles de la méthode, jusqu'en leur énoncé, demeureraient redevables envers l'"axiome métaphysique" de l'évidence, affirmé et mis en œuvre au chapitre XI du livre IV. La méthode en sa formulation première, mais aussi ultime, se placerait alors sous le patronage implicite de la partie générale de la métaphysique»<sup>35</sup>. Il sottile filo che lega il metodo alla metafisica è rappresentato, quindi, dalla dipendenza del metodo vero e proprio, cioè le sei regole, dai due elementi preliminari. Evidentemente, per Bardout, questi ultimi richiamano la parte generale della metafisica del IV libro, cioè l'assioma secondo cui una cosa è vera quando vi è la chiarezza nell'idea che la rappresenta. In un altro luogo del suo libro egli sostiene che lo stesso assioma metafisico fonda implicitamente la regola generale per evitare l'errore, esposta da Malebranche nel I libro e poi ripresa all'inizio del VI<sup>36</sup>. Quello che manca, tuttavia, e che merita di essere fatta, è un'analisi più dettagliata del rapporto che intercorre fra gli elementi del VI libro che precedono le sei regole, l'assioma del IV libro e la regola generale per evitare l'errore del I libro<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, p. 61. L'assioma metafisico è il seguente: «que l'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente [...]», OC I, 92.

<sup>36</sup> Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, p. 40, nota 2.

<sup>37</sup> Cfr. cap. II, § 4.



Bardout prosegue affermando che la scomparsa del metodo dalle opere della maturità è dovuta alla connotazione malebranchiana della metafisica come scienza generale, intesa innanzitutto come teoria che determina le condizioni di conoscibilità degli oggetti<sup>38</sup>. Essa includerebbe al suo interno il metodo per la conoscenza dell'oggetto, non sentendo più il bisogno di ricorrere ad un metodo distinto, come quello del VI libro. Il metodo della *Recherche* come teoria dei mezzi e delle regole per accrescere la conoscenza e fondare le scienze particolari scompare per cedere il posto alla metafisica.

C'è un'altra questione fondamentale, sottolineata da Bardout e sulla quale desidero richiamare l'attenzione, perché individua un punto di rottura fra la dottrina malebranchiana del metodo e quella di Descartes. Si tratta dell'ordine, qualificato dall'oratoriano come ordine naturale all'interno della IV regola<sup>39</sup>. Esso si differenzerebbe dall'ordine della *mathesis universalis* perché quest'ultimo implicherebbe una rinuncia, almeno apparente, alla portata ontica della conoscenza a cui l'oratoriano non è disposto. Bardout propone, a tal proposito, di mitigare il giudizio di Alquié sulla completa fedeltà del metodo di Malebranche a quello di Descartes e fonda la sua tesi sull'analisi di un passaggio del V libro della *Recherche*<sup>40</sup>, il quale mostrerebbe chiaramente come l'ordine esistente tra le scienze è tale da poter essere definito un «ordre de l'être»<sup>41</sup>, in cui le scienze particolari hanno un rapporto alla scienza universale identico a quello esistente tra gli esseri particolari e l'essere universale. La concezione dell'ordine di Malebranche, in particolare nella sua connotazione di ordine naturale, è approfondita da Bardout in un articolo<sup>42</sup>, in cui sostanzialmente l'autore avanza l'ipotesi che l'origine della rinuncia all'ordine cartesiano potrebbe essere rintracciata, oltre che nelle caratteristiche essenziali dell'epistemologia malebranchiana, anche nell'influenza della *Logique de Port-Royal*. Egli invita alla prudenza perché, per quanto si tratti di un libro che Malebranche conosceva bene, non vi sono né nel VI libro né altrove dei riferimenti espliciti o delle citazioni tratte dalla *Logique* a proposito del concetto di ordine naturale elaborato

---

<sup>38</sup> «Cette science générale a droit sur toutes les autres. [...] Car par métaphysique (...) j'entends (...) les vérités générales qui peuvent servir de principes aux sciences particulières», OC XII, 133.

<sup>39</sup> Cfr. OC II, 297.

<sup>40</sup> Cfr. OC II, 173-174; nell'op. cit. di Bardout p. 64.

<sup>41</sup> Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, p. 64.

<sup>42</sup> J.-C. Bardout, *Brèves remarques sur l'Art de Penser dans le livre VI de la Recherche de la Vérité de Malebranche*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 84 (2000), n. 1, pp. 59-67.

dall'oratoriano. Emerge, tuttavia, un'affinità con l'ordine naturale del IV libro della *Logique*. I passaggi più significativi, che Bardout prende in esame, si trovano nei cap. X<sup>43</sup> e XI<sup>44</sup> della IV parte dello scritto di Arnauld e Nicole. Nel primo caso gli autori fanno delle considerazioni sull'ordine dei geometri e nel secondo caso espongono le loro regole del metodo. Nella nozione di ordine, così come la *Logique* la forgia, emerge la sovrapposizione tra un vocabolario cartesiano (l'esigenza della semplicità come punto di partenza verso il complesso) e il residuo di un lessico più tradizionale, quello di genere e di specie che è del tutto rifiutato dalle *Regulae ad directionem ingenii*, e che rimette in campo l'ὀυσία come nucleo di intelligibilità delle cose. Una tale evoluzione del concetto di ordine, potrebbe contribuire a spiegare la curvatura che Malebranche impone, a sua volta, all'ordine del VI libro. Ritorrò sulle analisi di Bardout quando sarà il momento di affrontare la questione dell'ordine<sup>45</sup>.

Nel 2000, un articolo dedicato al metodo, di Thomas Lennon, compare anche all'interno del *Cambridge Companion to Malebranche*<sup>46</sup>. La tesi dell'autore è che Malebranche mostri una profonda originalità rispetto a Descartes perché sviluppa una concezione non psicologista del metodo e, in quanto tale, non cartesiana. Lo psicologismo è caratterizzato da Lennon come la visione secondo cui i concetti normativi di logica ed epistemologia sono riducibili a concetti non normativi di psicologia. I primi ci dicono cosa dovremmo credere e perché; i secondi ci dicono cosa noi, di fatto, crediamo e, in termini di cause, perché lo facciamo. Descritto in questi termini, lo psicologismo è una riduzione delle norme logiche ed epistemologiche ('what we ought to believe') a fatti fisico-causali ('what we actually believe').

---

<sup>43</sup> «Car ils [les géomètres] ont beau dire qu'ils ne se soucient pas du vrai ordre, ni de prouver par des voies naturelles ou éloignées, pourvu qu'ils fassent ce qu'ils prétendent, qui est de convaincre; ils ne peuvent pas changer par là la nature de notre esprit, ni faire que nous n'ayons une connaissance beaucoup plus nette, plus entière, et plus parfaite des choses que nous savons par leurs vraies causes et leurs vrais principes, que de celles qu'on ne nous a prouvées que par des voies obliques et étrangères. Et il est de même indubitable qu'on apprend avec une facilité incomparablement plus grande, et qu'on retient beaucoup mieux ce qu'on enseigne dans le vrai ordre, parce que les idées qui ont une suite naturelle s'arrangent bien mieux dans notre mémoire, et se réveillent bien plus aisément les unes les autres», A. Arnauld, P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, édition critique par P. Clair et F. Girbal, 2e éd., Vrin, Paris, 2012, p. 332.

<sup>44</sup> «*Deux règles pour la méthode*: 7. Traiter les choses, autant qu'il se peut, dans leur ordre naturel, en commençant par les plus générales et les plus simples, et expliquant tout ce qui appartient à la nature du genre, avant que de passer aux espèces particulières. 8. Diviser, autant qu'il se peut, chaque genre en toutes ses espèces, chaque tout en toutes ses parties, et chaque difficulté en tous ses cas», Arnauld, Nicole, *La logique ou l'art de penser*, p. 334.

<sup>45</sup> Cfr. cap. III, § 3.

<sup>46</sup> T. Lennon, *Malebranche and Method* in S. Nadler (ed. by), *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge UP, New York, 2000, pp. 8-30.

La differenza fra i due autori poggerebbe, secondo l'opinione di Lennon, su almeno due elementi, fondamentali per il metodo: la libertà d'indifferenza e il dubbio. Per quel che riguarda la libertà d'indifferenza, Lennon sottolinea la diversa stima accordata al suo valore da parte dei due autori; se è vero che entrambi la riconoscono presente all'interno del rapporto fra l'intelletto e la volontà, è vero anche che Descartes la denigra, almeno nella IV Meditazione, come il gradino più basso della libertà umana, mentre Malebranche la qualifica come necessaria per evitare l'errore. Descartes, quindi, descrive l'indifferenza come un fattore presente nell'azione della volontà umana che sceglie a cosa aderire e a cosa dare il suo assenso, Malebranche, invece, attribuisce ad essa un valore normativo, perché nell'usare questa libertà risiede la possibilità per l'uomo di evitare l'errore. Già in questo primo elemento si vedrebbe la rinuncia da parte di Malebranche allo psicologismo cartesiano. L'altro elemento di distanza fra i due autori è il dubbio, che Lennon ritiene essere del tutto assente dal percorso di Malebranche. Anche il dubbio rivela lo psicologismo di Descartes, nella misura in cui esso è vinto dalla chiarezza e dalla distinzione, che non sono altro che concetti psicologici, cioè proprietà degli stati mentali; Malebranche, rinunciando al dubbio, propone fin da subito una regola generale per evitare l'errore che presenta tutt'altra dinamica. L'intima pena e il segreto rimprovero della ragione della sua regola non rappresentano una forza di natura psicologica – come invece lo è l'adesione alle cose che possiamo accettare in forza della loro chiarezza e distinzione della regola dell'evidenza cartesiana – ma un linguaggio metaforico per indicare che facciamo un cattivo uso della nostra libertà se non diamo il consenso alla verità. In definitiva, le espressioni che Malebranche usa avrebbero, più che altro, un aspetto normativo.

David Scott, in un articolo del 2008 intitolato *Malebranche and Descartes on Method: Psychologism, Free Will and Doubt*<sup>47</sup>, fa un esame critico dell'interpretazione fornita da Lennon, per opporvisi. Egli ritiene che il metodo di Malebranche possa essere inteso esattamente negli stessi termini psicologisti di quello cartesiano, fatta eccezione, naturalmente, per la dottrina delle idee. Secondo Scott il punto in cui si può cogliere lo psicologismo di Malebranche è la sua definizione di evidenza, ovvero «la vue claire et distincte de toutes les parties et de tous les rapports de l'objet qui sont nécessaires pour

---

<sup>47</sup> D. Scott, *Malebranche and Descartes on Method: Psychologism, Free Will, and Doubt*, «Southern Journal of Philosophy», 46 (2008), n. 4, pp. 581-604.

porter un jugement assuré»<sup>48</sup>, su cui si fonda la regola generale per evitare l'errore. L'evidenza è qualcosa di psicologico, perché è la percezione chiara e distinta della mente (nel senso del genitivo soggettivo), quindi è il modo attraverso cui la mente vede il suo oggetto; essa è distinta dall'oggetto immediato e diretto della percezione, cioè l'idea, che è invece qualcosa di oggettivo. La distinzione tra il livello soggettivo della percezione e l'oggettività dell'idea si troverebbe chiaramente espressa, secondo Scott, anche nella definizione malebranchiana dell'idea: «par ce mot idée, je n'entends ici autre chose que ce qui est l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit quand il aperçoit quelque objet, c'est-à-dire ce qui touche et modifie l'esprit de la perception qu'il a d'un objet»<sup>49</sup>. Egli afferma che i due autori abbiano sostanzialmente la stessa concezione del metodo attraverso cui la mente raggiunge la verità, mostrando che le differenze, sia in tema di libertà d'indifferenza sia in tema di dubbio, non siano in fondo così radicali come Lennon afferma; il punto di grande distanza resta solo l'ontologia delle idee.

Anche Frédéric de Buzon è intervenuto di recente sulla questione del metodo in Malebranche, ma a proposito dello statuto dell'immaginazione<sup>50</sup>. De Buzon propone un'analisi dell'immaginazione nei due luoghi in cui il tema è trattato, cioè il II libro e il VI libro della *Recherche*, mostrando il capovolgimento che si verifica: da fonte di numerosi errori, per la sua affinità di natura con la sensazione (II libro), l'immaginazione diviene un aiuto necessario ed insostituibile per la conoscenza scientifica (VI libro). L'autore fa notare anche che, generalmente, gli studiosi sono sempre stati più interessati e attenti al primo modo di intendere l'immaginazione, non conferendo la giusta importanza all'altro aspetto. L'obiettivo dell'articolo è dare conto dell'immaginazione così come si presenta nel VI libro e mostrare come in essa si possa rintracciare la ripresa di alcune posizioni cartesiane presenti nelle *Regulae ad directionem ingenii*. L'immaginazione utile alla scienza presenta, come in Descartes, un legame molto stretto con le matematiche e si basa in particolare sul ruolo della geometria e sulla geometrizzazione dei fenomeni naturali. Soprattutto i capitoli della

---

<sup>48</sup> OC I, 55.

<sup>49</sup> OC I, 414. Cfr anche D. Scott, *Malebranche's Method: Knowledge and Evidence*, «British Journal for the History of Philosophy», 17 (2009), n. 1, pp. 169-183, in cui l'autore torna ad esaminare la nozione di evidenza in Malebranche, mettendo in luce ancora una volta la sua connotazione psicologica e soggettiva.

<sup>50</sup> F. de Buzon, *Le bon usage de l'imagination: Malebranche lecteur des Regulae ad directionem ingenii*, «Rivista di Storia della Filosofia», LXVII (2012), n. 4, pp. 671-690. Cfr anche F. de Buzon, *La science cartésienne et son objet. Mathesis et Phénomène*, Champion, Paris, 2013, pp. 85-96.

prima parte del VI libro, secondo l'autore, rivelerebbero la lettura del manoscritto cartesiano, perché sono presenti aspetti del metodo di Descartes che non potevano essere presi da nessun altro scritto (come il concetto di *mathesis universalis*, quello di verità come rapporto di grandezze o la rappresentazione delle quantità attraverso le linee), utilizzati e orientati da Malebranche in una nuova e personale prospettiva.

Ancor più di recente, si registra un articolo di Gilles Olivo, pubblicato all'interno degli atti del Convegno internazionale dedicato alla *Recherche de la Vérité*, per il tricentenario della morte di Malebranche<sup>51</sup>. Questo contributo<sup>52</sup> prende in esame il concetto di 'scienza universale' fornito da Malebranche all'inizio del VI libro. La tesi di Olivo s'impenna su una distinzione preliminare tra l'universalità e la generalità delle scienze, finora passata secondo l'autore sotto silenzio<sup>53</sup>, sulla base della quale si può arrivare a cogliere il significato autentico della nozione in questione. Passando attraverso l'esame delle occorrenze di scienza universale, Olivo fa notare che Malebranche, prima del VI libro, attribuisce quest'espressione alle matematiche, che sono designate, tuttavia, in altri passaggi come scienze generali. Le cose starebbero nei termini seguenti: le matematiche, essendo conoscenze di rapporti fra numeri e figure e insegnando l'arte delle comparazioni, conferiscono un mezzo molto certo per scoprire un gran numero di verità che sono alla base delle scienze esatte e particolari; la loro generalità è costruita da Malebranche in rapporto alla capacità di rendere feconde le scienze particolari, che adatteranno tali procedimenti matematici generali al loro oggetto proprio. La generalità delle matematiche implica, però, qualcos'altro, che Malebranche definisce una *specie* di universalità<sup>54</sup>. Attraverso l'attenzione che al matematico è richiesta dallo studio dei rapporti tra figure e numeri, quest'ultimo sviluppa e acquisisce un altro sapere irriducibile a questo campo poiché d'estensione più vasta. Questo sapere si presenta come meta-matematico perché eccede il solo campo delle matematiche e

---

<sup>51</sup> *De la recherche de la vérité*, Colloque international, organisé par le *Centre d'Études Cartésiennes* de l'Université Paris-Sorbonne à l'occasion du tricentenaire de la mort de Malebranche. Paris, 6 et 7 novembre 2015.

<sup>52</sup> G. Olivo, *Méthode et science universelle dans De la recherche de la vérité*, articolo presente negli Atti del Convegno Internazionale organizzato dal *Centre d'Études Cartésiennes* de l'Université Paris-Sorbonne per il tricentenario della morte di Malebranche (di prossima pubblicazione).

<sup>53</sup> Olivo sostiene che questa distinzione non sia stata rilevata né da J.-C. Bardout in *Malebranche et la métaphysique* né da F. de Buzon nei due lavori dedicati a Malebranche, ovvero *Le bon usage de l'imagination: Malebranche lecteur des Regulae ad directionem ingenii* e *La science cartésienne et son objet. Mathesis et Phénomène*.

<sup>54</sup> «on doit donc regarder la géométrie comme une espèce de science universelle», OC II, 278; «Ceux qui connaissent parfaitement les rapports des nombres et des figures ou plutôt l'art de faire des comparaisons nécessaires pour en connaître les rapports, ont une espèce de science universelle», OC II, 374.

rende la mente adatta a scoprire ogni verità che sia alla sua portata. Tale sapere meta-matematico è il metodo, che costituisce il progetto della scienza universale del VI libro. Olivo sostiene che solo in questo caso Malebranche stia parlando di scienza universale *stricto sensu*, mentre quest'espressione è usata per le matematiche *lato sensu*, nella misura in cui esse permettono un accesso alla totalità delle conoscenze vere, attraverso una silenziosa messa in pratica del metodo. Il progetto meta-matematico del VI libro è, secondo Olivo, il corrispettivo della *mathesis universalis* della IV *Regula* di Descartes, anche se Malebranche non mantiene i termini cartesiani, perché la *mathesis universalis* è definita una scienza generale. Ma Olivo chiarisce che la generalità della *mathesis* va intesa come l'universale applicabilità del metodo al campo intero di ciò che è conoscibile e che questo è esattamente il progetto di Malebranche. Olivo sostiene in definitiva una dipendenza della scienza universale dal manoscritto delle *Regulae* e dalla *mathesis universalis*, che Malebranche applicherebbe seguendo nell'essenziale il piano suggerito dalla *Regula* VIII: prima fra tutte le conoscenze dev'essere quella dell'intelletto, poi deve seguire lo studio della fantasia e dei sensi, con un'attenzione al riconoscimento dell'errore e alla ricerca delle vie per scoprire la verità. Si tratterebbe esattamente del contenuto dei primi tre libri della *Recherche*, che cominciano con la conoscenza della natura e delle proprietà dell'intelletto (libro I, cap. I) e continuano con lo studio dei sensi, dell'immaginazione e dell'intelletto puro, considerati come tre cause occasionali utili per ricercare l'errore. I libri IV e V rientrerebbero nell'enumerazione, prescritta dalla regola VIII, delle vie dell'errore e, per simmetria, della verità.

Dalla ricostruzione dello stato dell'arte fin qui effettuata si possono trarre alcune considerazioni conclusive.

1/ In linea di massima si può dire che l'attenzione alla questione del metodo in Malebranche sia un fatto piuttosto recente, in certa misura contrastante con la singolare assenza di attenzione che si registra negli studi classici.

2/ Alcuni studiosi, come Alquié e Rodis-Lewis, hanno identificato il metodo di Malebranche con quello cartesiano, senza considerare la possibilità di un contributo originale offerto dall'oratoriano; nella direzione della discontinuità si sono posti invece altri autori: Robinet ha sottolineato una distanza tra Malebranche e Descartes, ma a partire da una questione (gli assiomi metafisici del IV libro) che non riguarda il metodo propriamente detto, cioè quello del VI libro; Lennon l'ha identificata nell'assenza di

psicologismo in Malebranche; Bardout ha colto una differenza tra i due autori nel concetto di ordine naturale, introdotto dall'oratoriano nella quarta delle sue regole.

3/ Altri studi, per lo più articoli, hanno contribuito ad illuminare alcuni aspetti particolari del metodo malebranchiano: Scott si è soffermato su una nozione centrale come quella di evidenza, De Buzon ha parlato del ruolo dell'immaginazione e del supporto da essa offerto alla conoscenza della verità, Olivo ha approfondito il concetto di scienza universale.

C'è un ultimo elemento che completa il quadro appena esposto; volutamente vi accenno solo adesso, perché esso mi permette di presentare il primo capitolo del mio lavoro di tesi. Vi è un'ipotesi, che riguarda direttamente il metodo di Malebranche, che *in primis* il titolo scelto dall'oratoriano per la sua opera ha suggerito, mi riferisco alla sua conoscenza delle *Regulae ad directionem ingenii* di Descartes, non ancora pubblicate ai tempi della redazione della *Recherche*. Ritengo che uno studio sul metodo, come quello presente, possa proficuamente cominciare proprio riaprendo e verificando quest'ipotesi. La *Recherche* offre molti passi che rimandano letteralmente o tematicamente alle *Regulae*.

È chiaro che l'oratoriano ha potuto conoscere alcuni elementi della dottrina delle *Regulae* dalla II edizione della *Logique de Port-Royal* (1664) – testo che Malebranche conosceva bene e che cita direttamente – o dal *Commentaire* di Nicolas Poisson. Per quel che concerne questa seconda fonte, si tenga presente che Malebranche non cita mai direttamente Poisson e il suo testo non compare nemmeno nel catalogo della sua biblioteca, ricostruito nel volume XX delle *Œuvres complètes*. Tuttavia, le note di Rodis-Lewis alla *Recherche* rintracciano in alcuni passi dell'opera di Malebranche delle affinità con lo scritto di Poisson<sup>55</sup>. Il testo più netto che lega i due autori è sicuramente quello relativo alla seconda regola che Malebranche formula nella II parte del libro sul metodo. La regola è la seguente: «la seconde règle est qu'il faut découvrir par quelque effort d'esprit une ou plusieurs idées moyennes, qui puissent servir comme de mesure commune pour reconnaître par leur moyen les rapports qui sont entre elles»<sup>56</sup>.

Questa regola rimanda in modo netto ad un passaggio del *Commentaire*: «[...] j'ai rencontré dans un Manuscrit, qu'il avait commencé dès les premiers années qu'il

---

<sup>55</sup> Cfr. *Index*, OC III, 441.

<sup>56</sup> OC II, 296.

s'appliqua sérieusement à l'étude, que pour venir à bout de toutes les difficultés qu'on propose, il faut 1. les connaître distinctement chacune en particulier, 2. les dépouiller de tout ce qui ne leur est point essentiel dans le sens auquel on les considère, 3. les réduire et les diviser en petites parties, 4. examiner avec attention chacune de ces parties, commençant par les plus simples, 5. il faut rapporter toutes ces parties, en les comparant les unes aux autres. [...] L'article de ces règles le plus difficile à mettre en pratique, c'est le dernier: tant parce qu'on ne connaît pas assez les termes qu'on doit comparer, qu'à cause qu'on a besoin d'un *Moyen*, qu'on appelle *Medium* dans l'École, qui n'est pas aisé à trouver»<sup>57</sup>.

Su questo passaggio del *Commentaire* vertono interpretazioni differenti. AT sostiene che esso attesterebbe l'esistenza di un altro testo delle *Regulae*, che costituirebbe l'originale, mentre quello fornito nella loro edizione, cioè quello pubblicato ad Amsterdam nel 1701 nella raccolta degli *Opuscula posthuma*<sup>58</sup>, ne sarebbe solo una copia<sup>59</sup>. Vincent Carraud e Gilles Olivo nella loro edizione degli scritti di giovinezza, *Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, sostengono, invece, che questo passaggio rimandi allo *Studium bonae mentis*, che Poisson certamente conosceva<sup>60</sup>, e non ad un testo differente delle *Regulae*.

Per quel che riguarda Malebranche, la corrispondenza della regola da questi formulata con il passaggio di Poisson non può che confermare l'idea che egli ha consultato il *Commentaire* e che attraverso di esso ha potuto conoscere alcuni passaggi del manoscritto a cui Poisson allude.

Tuttavia, e vengo all'ipotesi suddetta, gli editori di Descartes (AT) sostengono che forse Clerselier abbia potuto dare comunicazione anche a Malebranche, oltre che agli autori della *Logique* e a Poisson, del manoscritto delle *Regulae* sulla base dell'identità fra il titolo dell'opera di Malebranche e quello che compare nell'Inventario di Stoccolma, ovvero *Neuf cahiers reliés ensemble, contenant partie d'un Traité des*

---

<sup>57</sup> N. Poisson, *Commentaire ou Remarques sur la Méthode de René Descartes. Où on établit plusieurs principes généraux, nécessaires pour entendre toutes les Œuvres*, Sebastien Hip, Vandosme, 1670, p. 76.

<sup>58</sup> R. Des-Cartes *Opuscula posthuma, physica et mathematica*, Amstelodami, ex typographia P. et J. Blaeu, prostant apud Janssonio-Waesbergios, Boom, et Goethals, 1701.

<sup>59</sup> «Le passage suivant du P. Poisson atteste aussi l'existence d'un texte des *Regulae*, autre que celui que nous avons donné; et cet autre texte était l'original, tandis que le notre n'est qu'une copie», AT X 476. Sulla base di questo stesso passaggio citato da Poisson, AT afferma che egli abbia avuto conoscenza del manoscritto delle *Regulae*.

<sup>60</sup> Cfr. V. Carraud, G. Olivo, *Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, P.U.F., Paris, 2013, p. 120.



*Regles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*<sup>61</sup>. Più recentemente, Geneviève Rodis-Lewis, ricostruendo i riferimenti alle *Regulae* presenti nella *Recherche*, per le *Œuvres Complètes de Malebranche*, ha sostenuto che l'oratoriano abbia utilizzato alcuni passaggi che non sono menzionati né nella *Logique de Port-Royal*, né nel *Commentaire* di Poisson<sup>62</sup>.

Ora, l'ipotesi che l'oratoriano abbia conosciuto il testo delle *Regulae* è stata avanzata ed essa merita sicuramente di essere verificata e, lo anticipo subito, confermata. Proprio a quest'obiettivo tende il primo capitolo della tesi, per raggiungere il quale prenderò in esame uno alla volta tutti i passi della *Recherche* che mostrano una corrispondenza precisa con le *Regulae*, ricollocati nei loro rispettivi contesti e commentati. Questo confronto rivela tutta la sua efficacia nella possibilità di comprendere meglio la genesi dei problemi che Malebranche affronta nel suo metodo, permettendo di accostarsi al VI libro della *Recherche* con una maggiore cognizione di causa.

Dopo aver considerato il rapporto fra la *Recherche* e le *Regulae* cartesiane, nel secondo capitolo mi accosterò al problema dell'errore, momento centrale nel percorso di Malebranche, a cui egli dedica la prima cospicua parte della *Recherche*. In uno studio consacrato al metodo, il tema dell'errore acquisisce tutta la sua importanza per il nesso che Malebranche stabilisce fra questi due aspetti. Tutto il metodo, infatti, si costituisce *in primis* sul tentativo di non lasciare spazio alla presenza dell'errore nella conoscenza. Un tale approfondimento permetterà, quindi, di comprendere meglio la natura e le caratteristiche del metodo di Malebranche. Le analisi di questo capitolo tendono a rilevare, inoltre, l'influenza di alcune tesi cartesiane – della IV *Meditazione*, in particolare – sulla teoria dell'errore malebranchiana, non senza far emergere l'originalità di molti aspetti del pensiero e del percorso dell'autore.

Lo studio prosegue attraverso l'analisi di alcuni temi relativi al VI libro della *Recherche*, come quello di scienza universale, espressione con cui Malebranche designa certamente il suo metodo, concepito, però, ad un maggior grado di perfezione rispetto a quella effettivamente raggiunta. Sul tema si è di recente sollevato l'interesse di alcuni

---

<sup>61</sup> «Peut-être Clerselier en a-t-il encore donné communication à Malebranche, dont la première publication, en 1674-1675, a précisément le même titre: *Recherche de la Vérité*» AT X, 352.

<sup>62</sup> «La liste, à l'Index, de nos références aux *Regulae*, prouve l'utilisation par Malebranche de passages non mentionnés par la *Logique de Port-Royal*, ou par le P. Poisson», OC I, XXV, nota 3; cfr. *Index*, OC III, 434. Cfr. anche Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 21 e nota 1.

studiosi, che hanno colto una forte affinità fra il progetto malebranchiano e quello della *mathesis universalis* di Descartes. Dar conto di queste letture, così come approfondire o riprendere certi punti nodali della scienza universale, per esempio il concetto di ordine naturale, il ruolo delle matematiche e il loro stretto rapporto con il metodo – oserei dire, quasi ai limiti di una fusione –, o ancora, la teoria della verità, costituiscono il principale interesse del terzo capitolo. Un'altra questione, che rientra in questa parte conclusiva, richiama, al contempo, il problema del metodo e quello dell'errore, riannodando, in una certa misura, i fili del percorso. Si tratta di comprendere il significato e la portata di un metodo "genetico", così come è stato definito da alcuni critici, a cui l'oratoriano accenna in apertura dell'opera, destinato alla trattazione degli errori dei libri successivi. Questo porta necessariamente a considerare la polemica con Foucher, che a questo metodo ha dato molta importanza nella sua *Critique de la Recherche de la Vérité* del 1675, ma, soprattutto, solleva una questione cruciale: quanti sono i metodi della *Recherche*?

Il lavoro si conclude cercando di definire il debito malebranchiano nei confronti di Descartes nella costruzione del suo metodo, provando a chiarire, in definitiva, se il metodo di Malebranche sia lo stesso metodo di Descartes, o per dirla con Alquié, se si può parlare, senza restrizioni, di un «cartésianisme explicite», quando si parla del metodo di Malebranche. Mi auguro che queste pagine possano far emergere il guadagno che si trae studiando Malebranche a partire dal suo metodo, cioè scegliendo questo nuovo ingresso per accedere alla sua filosofia, fino ad ora non utilizzato.

## §2. Uno sguardo all'interno del VI libro della *Recherche de la Vérité*

Il VI libro della *Recherche* è il luogo – l'unico – che Malebranche consacra all'esposizione del suo metodo. È utile, a mio avviso, effettuare una ricostruzione preliminare del contenuto del libro e del percorso che al suo interno si delinea. Si avrà modo di osservare la struttura del libro, l'ordine in cui gli elementi sono disposti, la stretta concatenazione fra tutti gli argomenti, ma anche quali sono gli elementi che l'autore ritiene parte della dottrina del metodo. Tutto questo permetterà di avere una visione d'insieme e uno sguardo prospettico sul cammino proposto da Malebranche, che renderà più agevole la trattazione delle singole questioni.

A partire dalla II edizione della *Recherche* il libro è suddiviso in due parti che mettono in evidenza l'intento di Malebranche di distinguere due momenti all'interno di questa esposizione del metodo, il primo volto a fornire alla mente una serie di aiuti affinché possa giungere alla condizione migliore per poter cercare e scoprire la verità, il secondo destinato a indicarle una serie di regole con le quali poter risolvere tutte le questioni che sono alla sua portata.

La prima parte si presenta notevolmente più breve della seconda e Malebranche introduce subito la locuzione 'scienza universale', espressione attraverso la quale egli definisce il progetto del VI libro e la finalità verso cui le sue due parti tendono. Si tratta di costituire una scienza che permetta di raggiungere la verità e la certezza in tutte le questioni che la mente umana può esplorare e conoscere, a prescindere dal loro oggetto specifico.

All'interno dello stesso capitolo in cui si parla di scienza universale, cioè il I, si trova riproposta la regola generale per evitare l'errore, che Malebranche ha già presentato all'inizio della *Recherche*, in uno dei primissimi paragrafi, intitolato «Règles générales pour éviter l'erreur», in cui compaiono due regole, l'una riguardante le scienze e l'altra la morale. Essa costituisce il primo elemento vero e proprio della sua dottrina, la cui importanza è data dalle espressioni con cui l'autore la presenta, nominandola il fondamento e il primo principio di tutto ciò che sarà detto nel corso del libro. Il motivo per cui questa regola è definita con termini così forti risente della centralità attribuita all'errore nel percorso di Malebranche. L'incipit della sua *Recherche* non potrebbe essere, su questo punto, più netto: «L'erreur est la cause de la

misère des hommes; c'est le mauvais principe qui a produit le mal dans le monde; c'est elle qui fait naître et qui entretient dans notre âme tous les maux qui nous affligent, et nous ne devons point espérer de bonheur solide et véritable, qu'en travaillant sérieusement à l'éviter»<sup>63</sup>.

Tutto il peso dell'infelicità umana è attribuibile all'errore, o, per essere più precisi, al consenso dato all'errore, come l'autore scrive subito dopo: «les hommes [...] ne seraient ni pécheurs, ni criminels, s'ils ne se rendaient point esclaves du péché *en consentant* à l'erreur»<sup>64</sup>. Malebranche identifica questo atto, cioè il consenso dato all'errore, con la causa dell'infelicità e dà vita ad una *Recherche de la Vérité* che si configura innanzitutto e prevalentemente come una ricerca dei modi per evitare l'errore. In questo si nota subito una fusione di ambiti, quello gnoseologico che interessa la ricerca della verità e quello morale relativo alla felicità dell'uomo. Si comprende sin da ora che per Malebranche la ricerca della verità è strettamente legata all'esigenza della felicità. Tale prospettiva diverrà esplicita nel V libro, in cui l'oratoriano fa comprendere il legame diretto fra la conoscenza della verità e il possesso di Dio, unico vero bene dell'uomo<sup>65</sup>.

La regola generale per evitare l'errore acquisisce, quindi, un peso particolarmente importante, perché permette di ottenere una condizione imprescindibile per raggiungere la verità, ovvero, per l'appunto, l'esclusione dell'errore. Questa regola assume l'evidenza come l'unico requisito delle nostre conoscenze capace di assicurare l'esclusione dell'errore e la legittimità del consenso. Dopo la regola generale per evitare l'errore, Malebranche si sofferma quindi, sempre nello stesso capitolo, sull'evidenza e passa in rassegna le condizioni che permettono di produrla e di conservarla, perché è necessario in primo luogo che l'evidenza sia raggiunta e poi che sia costantemente conservata. La prima condizione è duplice e dipende dall'uomo; essa concerne il fatto di avere la mente adatta alla verità e di saperne fare il corretto uso. La seconda non dipende dall'uomo e riguarda la presenza delle idee, che sono l'oggetto immediato della percezione e ciò attraverso cui l'uomo vede tutte le cose, secondo la definizione d'idea

---

<sup>63</sup> OC I, 39.

<sup>64</sup> OC I, 39, corsivo mio.

<sup>65</sup> «lorsque l'esprit connaît la vérité, il est uni à Dieu», OC II, 168; «Il est vrai qu'il y a bien de gens qui sont persuadés que Dieu est leur vrai bien [...] Mais, il y en a très peu qui sachent avec évidence que ce soit s'unir avec Dieu selon les forces naturelles que de connaître la vérité», OC II, 173.

del III libro<sup>66</sup>. La causa da cui dipende la presenza delle idee è la volontà di Dio, che, essendo per sua natura costante ed immutabile, non ci fa mai mancare ciò che qualche volta ci ha dato, assicurando che le idee siano sempre presenti alla nostra mente. In realtà, Malebranche ammette un'implicazione dell'uomo, perché sostiene che le idee siano fornite da Dio in conseguenza della nostra attenzione. Visto che le idee non vengono a mancare, il punto è quindi che l'attenzione sia presente ed è su questo che il metodo deve lavorare.

Al ruolo dell'attenzione, ritenuta una condizione per ottenere e conservare l'evidenza, è dedicato il II capitolo. All'inizio Malebranche ripete alcune cose già dette nel I libro della *Recherche* relative alla spiegazione del ruolo dell'intelletto e, in particolare, della sua passività. Egli ricorda che l'intelletto può solo percepire e che tale percezione non racchiude nessuna attività perché si tratta di una semplice ricezione di idee. Questo gli permette di escludere una sua responsabilità diretta nella produzione dell'errore, anche se esso è ritenuto una sua causa occasionale. Nel linguaggio malebranchiano causa occasionale significa causa non vera, cioè non efficace; essa è, però la condizione attraverso la quale si verifica un effetto. L'errore non dipende mai dall'intelletto, ma dalla volontà, che esprime il consenso alla verità, tuttavia il fatto che spesso le percezioni non siano evidenti fa sì che la volontà sia molto più incline a sbagliare. Quindi le percezioni confuse ed imperfette dell'intelletto concorrono alla produzione dell'errore e l'attenzione è il modo più efficace, secondo Malebranche, per eliminare tale confusione e vedere le cose in modo chiaro e distinto: «il n'y a rien qui les rendes [les perceptions] plus claires et plus distinctes que l'attention»<sup>67</sup>; la chiarezza e la distinzione assicurate dall'attenzione permettono di mantenere l'evidenza. Sottolineata l'importanza dell'attenzione – terzo elemento degno di nota all'interno di questo libro – per mantenere l'evidenza ed eliminare l'errore, Malebranche passa a indicare in che modo essa possa essere fortificata e sostenuta.

Si noti come tutti gli elementi seguano una stretta concatenazione logica, che definisce l'ordine con cui compaiono nel libro. Riepilogando, fino a questo momento si è visto che l'errore, per la sua responsabilità, è la cosa più importante da evitare, consapevolezza che porta Malebranche a formulare una regola generale dedicata a

---

<sup>66</sup> «nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. [...] l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement uni à notre âme, et c'est ce que j'appelle *idée*. Ainsi, par ce mot *idée*, je n'entends ici autre chose que ce qui est l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit, quand il aperçoit quelque objet», OC I, 413-414.

<sup>67</sup> OC I, 250.

questo scopo. Essa assume l'evidenza come l'unica condizione che stabilisce l'assenza dell'errore. La ricerca dei modi per conservare quest'evidenza fa sì che Malebranche parli dell'attenzione, perché l'attenzione è la condizione in presenza della quale le percezioni si presentano al massimo grado di chiarezza e distinzione.

Il capitolo che parla dell'attenzione dedica anche una sua parte alle modificazioni sensibili dell'anima. Questo passaggio è utile a Malebranche per stabilire in che modo poter offrire i migliori aiuti alla nostra attenzione. Tutta la parte sugli aiuti è elaborata su un criterio preciso: adattarli alla natura della mente, cioè sceglierli a partire dal modo in cui la nostra mente è costituita. Dato che la mente, secondo l'autore, non ha un'uguale attenzione per tutto, ma molto più per le cose che la toccano e la modificano che per quelle che non lo fanno, le modificazioni sensibili rientrano di diritto in queste pagine sul metodo, perché solo tenendole in considerazione si possono trovare gli aiuti adeguati a sostenere l'attenzione. Questi ultimi sono suddivisi in tre categorie che corrispondono alle tre cause delle modificazioni dell'anima: i sensi, l'immaginazione e le passioni. Il III capitolo, infatti, mette a tema l'uso positivo che si può fare delle passioni e dei sensi per favorire l'attenzione; il capitolo successivo, cioè il IV, si concentra sull'immaginazione, nella stessa ottica di utilizzare questa facoltà al servizio dell'attenzione.

In questo stesso capitolo Malebranche introduce il discorso sulle matematiche, concentrandosi in questo caso sul ruolo della geometria e sulla sua utilità. Essa è identificata come la scienza che rappresenta all'immaginazione i rapporti fra le varie grandezze convertendoli in linee e figure, insegnando a fare tutti i dovuti paragoni affinché questi rapporti possano essere conosciuti. L'oratoriano propone una serie di esempi che mirano a far vedere, in primo luogo, che la maggior parte delle questioni possono essere tradotte in rapporti fra linee e, in secondo luogo, che tali questioni possono essere risolte più facilmente operando questa trasformazione perché l'intervento dell'immaginazione fornisce un notevole aiuto. Solo per riportare un esempio e comprendere così il ruolo della geometria, il primo caso che Malebranche esamina prevede di considerare un corpo mosso da due o più cause diverse verso due o più lati diversi, ammettendo che le forze lo spingano ugualmente o inegualmente, che esse aumentino o diminuiscano incessantemente secondo una proporzione nota; egli si chiede quale cammino deve seguire il corpo, in che luogo deve trovarsi in un certo momento, a quale velocità raggiunge tale luogo o altre cose simili. Questo e gli altri

esempi forniti da Malebranche sono esempi di analisi geometrica applicata allo studio della composizione dei movimenti<sup>68</sup>. Malebranche mostra come la trasformazione delle idee in linee e le risultanti figure, presenti all'interno di queste pagine della *Recherche*, permettano la risoluzione del problema in modo più semplice perché la percezione della mente è sostenuta dalle immagini. La geometria, che consente tale processo trasformativo, ha per Malebranche un enorme valore – egli la definisce una specie di scienza universale – perché se la maggior parte delle questioni, come gli esempi forniti, a suo avviso, proverebbero, possono essere trasformate in rapporti fra linee, allora la geometria dimostra una vasta applicabilità in tutto il campo delle scienze esatte, in cui si trattano cose misurabili, cioè suscettibili di un più e di un meno. La geometria, che rappresenta all'immaginazione i rapporti fra le cose usando linee e figure rientra, quindi, fra gli ausili dell'attenzione basati sull'immaginazione, terza causa delle modificazioni dell'anima.

L'aritmetica e l'algebra sono volutamente trattate in un capitolo diverso, cioè nel capitolo successivo, il V e ultimo della I parte, perché la loro funzione non è la stessa della geometria. Queste altre due scienze matematiche non si occupano di favorire l'attenzione, ma di estendere – espressione da non prendere in senso letterale, precisa l'autore – la capacità della mente. Esse insegnano i modi per abbreviare le idee, trasformandole in numeri e lettere, e mostrano in quale ordine esse vadano disposte per far sì che la mente possa considerare con facilità un numero più ampio di rapporti di quelli che riuscirebbe a considerare senza quest'aiuto. Geometria, aritmetica e algebra hanno quindi il merito di tradurre le questioni in un modo conforme alla capacità della nostra mente, o raffigurandole attraverso delle linee o abbreviandole attraverso numeri e lettere, offrendole in questo modo un valido sostegno.

Nello stesso capitolo in cui l'autore parla dell'utilità dell'aritmetica e dell'algebra è inserita la definizione di verità come rapporto fra due termini, teorizzata per la prima volta nel III libro<sup>69</sup>. Malebranche torna ora sul tema, offrendo prima la definizione di verità, poi un quadro relativo alle varie tipologie di verità o di rapporti esistenti. Viene da domandarsi perché l'autore inserisca un discorso sulla verità proprio nel capitolo dedicato ai modi per aumentare l'estensione e la capacità della mente e, quindi, alla

---

<sup>68</sup> Cfr. OC II, 547, nota 135 a cura di P. Costabel.

<sup>69</sup> «Nous pensons que les vérités, mêmes celles qui sont éternelles, comme que 2 fois 2 font 4, ne sont pas seulement des êtres absolus, tant s'en faut que nous croyons qu'elles soient Dieu. Car il est visible que cette vérité ne consiste que dans un rapport d'égalité, qui est entre 2 fois 2 et 4», OC I, 444.

necessità dell'aritmetica e dell'algebra. Interessante quello che l'oratoriano scrive dalla I alla V edizione per introdurre la parte di questo capitolo sulla verità, dopo aver mostrato il vantaggio dell'aritmetica: «Mais il faut prendre les choses dans leur principe pour les expliquer avec plus de solidité et de lumière»<sup>70</sup>; segue immediatamente la definizione di verità. Il principio al quale il filosofo allude è la considerazione della natura della verità. Le verità sono dei rapporti e il ragionamento che Malebranche conduce mostra che tali rapporti non sono altro che grandezze. Le matematiche sono le scienze che trattano le grandezze esprimendole rispettivamente in numeri, lettere e linee. L'aritmetica, in particolare, non ha solo il merito di utilizzare una notazione sintetica per tali grandezze, che permette di “estendere” la capacità limitata della mente, ma costituisce anche una guida, un modello, per mostrare in che modo si scoprono le verità; essa insegna a misurare i rapporti fra le varie grandezze e a dedurre tali rapporti gli uni dagli altri, passando da quelli noti a quelli ignoti, fino alla conoscenza delle verità più nascoste. Il discorso sulla verità, si trova nelle pagine dedicate all'utilità delle matematiche, perché la verità ha una natura matematica, cioè è un rapporto fra due o più termini. Questo fa sì che essa sia traducibile in un linguaggio matematico e che la matematica possa offrire l'adeguata procedura per la sua ricerca e per il suo conseguimento.

Questa parte, che conclude la I sezione del VI libro, è al contempo preliminare alla seconda parte del libro, destinata alla risoluzione di tutte le questioni. Si può dire, pertanto, che la riproposizione della nozione di verità è anche propedeutica al discorso sulle questioni, perché spiega che cosa voglia dire esattamente cercare la verità in ognuna di esse.

La II parte del libro sul metodo è rivolta all'esposizione delle regole. Essa comprende un primo momento espositivo prettamente teorico e un secondo momento, molto denso – che comincia già dal II capitolo – destinato a fornire una serie di esempi volti a mostrare sia la necessità di queste regole sia la loro applicazione, nella convinzione che la cosa più difficile non sia apprendere le regole, ma imparare ad utilizzarle correttamente.

Nel I capitolo sono enunciate le sei regole che Malebranche ritiene sufficienti per cercare e per scoprire le verità che riguardano tutte le questioni che la nostra mente può conoscere, precedute dall'affermazione del principio che determina tutte le regole,

---

<sup>70</sup> OC II, 286, variante b, ed. I-V.



ovvero la conservazione dell'evidenza, e da una «règle générale», che verte sull'oggetto da considerare negli studi. Sono esposte subito dopo le sei regole vere e proprie, che hanno il compito di guidare la mente nella risoluzione di tutte le questioni, dalle più semplici alle più complesse. A questa esposizione complessiva delle regole fa seguito un approfondimento relativo a ciascuna di esse, a cominciare, nel II capitolo, dalla regola generale e, nello specifico, dalla prima delle sue due parti, visto che Malebranche ne scandisce una divisione interna. Ciò che questa prima parte della regola chiede è che si limitino i ragionamenti alle sole cose di cui si possiedono idee chiare. In questa sede, Malebranche muove una critica molto precisa alla filosofia di Aristotele e molto più generica, cioè senza menzionare degli autori in particolare, alla filosofia Scolastica; in questo secondo caso si comprende che, più che un bersaglio preciso, egli attacchi una certa tendenza della filosofia che ha in Aristotele i suoi principi ispiratori. Il capo di accusa è la mancata osservanza della regola e l'oratoriano propone degli esempi, concentrandosi sul campo della fisica, tesi a mostrare come la filosofia incriminata abbia, di fatto, proceduto senza questa regola e a quali esiti sia pervenuta. I grossolani errori commessi dipendono, secondo l'autore, dall'aver adoperato le idee confuse che provengono dai sensi e le idee vaghe e generali, cioè quelle che non esprimono nulla di particolare, della logica. Queste idee, rivelandosi rispettivamente nocive e inutili per la ricerca della verità, hanno portato Aristotele e i suoi seguaci ad una serie innumerevole di errori o, nel migliore dei casi, a non dire nulla di solido nei loro libri. Per mettere ulteriormente in risalto l'utilità della regola generale, egli propone un esempio positivo e mostra il modo di procedere della filosofia cartesiana, della fisica in particolare, che ha sempre tenuto conto della regola in questione.

Il capitolo successivo, il III, che si occupa ancora della stessa regola, mette a tema un errore particolare, considerato «l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des Anciens»<sup>71</sup> – talmente grave da occupare da solo un intero capitolo –, riguardante la deriva pagana della filosofia antica. Anche in questo caso il bersaglio è indeterminato e indicato sotto la generica denominazione di filosofia antica, ma se si tiene conto del XV *éclaircissement*, dedicato a questo capitolo e a cui Malebranche rinvia esplicitamente, si conoscono gli autori a cui egli si contrappone, che spaziano da Aristotele alla filosofia araba a quella della tarda Scolastica. Il problema verte attorno al potere causale degli enti finiti, che l'autore ritiene di poter escludere con certezza semplicemente attenendosi

---

<sup>71</sup> OC II, 309.

alla regola enunciata. Malebranche dimostra come la mancanza di idee chiare, che la regola prescrive, concedendo molto spazio alla potenza dell'immaginazione, generalmente fonte di inganno, produca sistemi non solo falsi ed infondati, ma capaci di generare principi eretici. È il caso, per esempio, del ricorso alle forme sostanziali o alle qualità reali per spiegare gli effetti della natura; non essendovi idee distinte di tali enti, nulla vieta che essi siano ritenuti esseri reali, capaci di assolvere il ruolo di cause. Ma il nesso strettissimo evidenziato da Malebranche tra causa o potenza di agire e divinità, fa incorrere nel serio pericolo di ritenere tali enti delle divinità, aprendo la strada al paganesimo. In questo luogo e solo a questo punto della *Recherche* – anche se vi sono riferimenti a tale sistema e al depotenziamento delle cause seconde nell'intera opera – Malebranche espone la dottrina, divenuta celebre, delle cause occasionali. Essa si configura come la spiegazione del modo in cui avviene la mozione degli enti basata sull'applicazione di alcuni elementi metodologici, *in primis* la regola oggetto del capitolo. Mi interessa insistere su alcuni aspetti. Innanzitutto, torno a rilevare che l'unica volta, all'interno della *Recherche*, in cui Malebranche espone la dottrina delle cause occasionali è nel VI libro, cioè proprio nel libro consacrato al metodo; questo non può che attestare un legame fra due elementi essenziali del suo pensiero, cioè il metodo e l'occasionalismo. In secondo luogo, da questo capitolo si coglie che l'idea della causalità degli enti finiti è considerata da Malebranche una tesi aristotelica; ne risulta che il suo occasionalismo è costruito contro gli scolastici, sono loro il bersaglio nel mirino dell'oratoriano quando forgia questa teoria, non Descartes. Da ultimo, questa presa di posizione antiaristotelica, che confluisce nell'occasionalismo, si rivela un'attitudine costante, che si prolunga anche nei capitoli successivi, in cui l'oratoriano fa delle analisi sulla fisica di Descartes e su quella di Aristotele, mostrando pregi di una e difetti dell'altra.

Nei capitoli IV e V l'oratoriano prende in considerazione la seconda parte della regola generale, nella quale è indicato l'ordine da seguire nei ragionamenti. Quest'ultimo consegue necessariamente e senza possibili alternative dalla prima parte della regola, perché se, come si è visto, si deve ragionare solo su idee chiare, non si può che cominciare dalle cose semplici, delle quali si avranno molto più facilmente delle idee chiare rispetto alle cose più complesse e difficili. Questi due capitoli risultano speculari, entrambi si concentrano sulla questione dell'ordine, prendendo in considerazione due esempi, uno positivo e uno negativo, del peso di questa regola nel

campo della fisica. Non è difficile immaginare i soggetti che Malebranche sceglie per i suoi esempi, da un lato c'è Descartes e dall'altro Aristotele, e della fisica di entrambi l'oratoriano si impegna a fornire dei veri e propri sunti. Innanzitutto, per quel che concerne Descartes, l'oratoriano ammette la correttezza e la necessità della teoria dei vortici da questi formulata, ripercorrendola e mostrando in che modo essa spieghi la composizione di tutte le parti dell'universo; si passa poi all'esposizione della fisica più prettamente terrestre, fino a toccare un punto molto delicato riguardante il rapporto fra le teorie cartesiane e le Sacre Scritture. Malebranche prende le difese del suo predecessore, riportando anche dei passaggi delle sue opere che lo solleverebbero dalle accuse, sostenendo che non vi sia nessuna contraddizione tra il modo in cui egli ha spiegato le cose, procedendo per gradi, cioè partendo dalle più semplici per pervenire alle più complesse, e il racconto biblico secondo cui tutto è stato creato da Dio in un solo momento. Quella cartesiana è nient'altro che una scelta esplicativa, afferma Malebranche, la scelta più utile e più fruttuosa per spiegare i fenomeni fisici, che non potrebbe in alcun modo avere il potere di rinnegare la verità della creazione e dell'operare divino.

Sull'altro versante, quello aristotelico, Malebranche presenta una sintesi del contenuto dei quattro libri del *De Coelo*, preferendoli a tutti gli altri libri di fisica, sulla base del giudizio che i più sapienti danno di questo testo<sup>72</sup>. Malebranche manifesta senza riserve un pregiudizio nei confronti della fisica aristotelica: essa è paragonata ad una mera logica o al massimo ad una metafisica – «les huit livres de physique appartiennent plutôt à la logique, ou si on le veut à la métaphysique qu'à la physique»<sup>73</sup> – i cui termini vaghi e generali non rappresentano alla mente nulla di distinto e di particolare e, di conseguenza, non permettono di comprendere gli effetti della natura. L'oratoriano procede quindi ad una confutazione di tutti i principi messi in campo da Aristotele, con l'esplicita ammissione della difficoltà di una tale impresa, causata non dalla fondatezza di questi principi, ma, al contrario, dalla loro oscurità, resa da un'efficace metafora: «ils sont obscurs, et semblables aux fantômes que l'on ne peut

---

<sup>72</sup> Malebranche afferma: «il est à propos que je représente en abrégé ce que celui-ci [Aristote] a pensé des éléments et des corps naturels en général, ce que les plus savants croient qu'il a fait dans ses quatre livres *Du Ciel*», OC II, 346; il riferimento è al commento di René Rapin, secondo cui in questi libri Aristotele avrebbe spiegato i corpi naturali in un modo ancor più netto e metodico che nel resto della fisica, cfr. R. Rapin, *La comparaison de Platon et d'Aristote, avec les sentimens des Pères sur leur doctrine, et quelques réflexions chrestiennes*, C. Barbin, Paris, 1671, p. 132.

<sup>73</sup> OC II, 346.

blesses, parce qu'ils n'ont point de corps»<sup>74</sup>. Tutto lo sforzo di Malebranche è teso a dimostrare che il più grande difetto dello stagirita è stato di carattere metodologico, una miopia che gli ha impedito di mettere a fuoco il corretto modo di avanzare nella ricerca, indicato dalla regola generale e dall'ordine in essa incluso. Uno degli esempi forniti concerne la teoria dei quattro elementi e l'oratoriano fa vedere che Aristotele non ha mai spiegato attraverso delle definizioni chiare, corrispondenti a idee distinte, la natura di questi corpi di cui tutti gli altri risulterebbero composti, rendendo impossibile la conoscenza chiara di questi ultimi. Anche tutti i tentativi di definizione delle qualità e delle proprietà di questi elementi sono stati vani, perché inquinati da una serie di idee di origine sensibile, di cui Malebranche ha avuto modo, sin dal I libro della *Recherche*, di mostrare la falsità.

Giunto a questo punto Malebranche decide di inserire un capitolo che può essere considerato una *pars construens*, secondo il senso delle sue parole: «Afin qu'on ne dise pas que je ne fais que détruire sans rien établir de certain et d'incontestable dans cet ouvrage, il est à propos que j'expose ici en peu de mots l'ordre que l'on doit garder dans ses études pour ne se point tromper, et que je marque même quelques vérités et quelques sciences très nécessaires dans lesquelles il se rencontre une évidence telle qu'on ne peut s'empêcher d'y consentir, sans souffrir les reproches secrets de sa raison»<sup>75</sup>. Per evitare di incorrere nell'accusa di aver saputo solo distruggere senza costruire nulla di certo e di incontestabile, egli afferma di voler rendere noto l'ordine che bisogna seguire negli studi per non sbagliare e di voler mettere in risalto alcune verità e alcune scienze molto importanti, nelle quali si incontra un'intera evidenza, tale da imporci il consenso. Dopo aver fornito, quindi, nei precedenti capitoli, una serie di esempi circa la necessità della regola generale, l'oratoriano decide di mostrarne l'applicazione, conducendo in prima persona la sua ricerca della verità. Si configura un cammino che comincia dal campo della metafisica, si inoltra in quello delle matematiche, per giungere sino alla fisica e alla morale. Le prime fra tutte le conoscenze sono di natura metafisica e sono, nell'ordine, l'esistenza della nostra anima e, a seguire, l'esistenza di Dio e la sua veracità; in quest'ultimo caso l'autore fornisce anche l'indicazione della sola prova dimostrativa valida, ovvero quella detta «par simple vue». Il percorso di Malebranche prosegue sulla base delle direttive della regola

---

<sup>74</sup> OC II, 362.

<sup>75</sup> OC II, 369.

generale e questo lo obbliga a considerare le idee di numeri e di estensione, che sono le idee più semplici, più chiare e più evidenti di tutte e, in ragione di tali caratteristiche, anche quelle che si trovano a fondamento di tutte le altre conoscenze. Ma, affinché la nostra mente possa applicarsi con facilità a tali idee e alla conoscenza dei loro rapporti, è necessario un certo esercizio che solo le scienze matematiche permettono. Malebranche raccomanda quindi di dedicare un certo tempo allo studio delle matematiche, senza del quale nessun altro campo di conoscenza sarebbe esplorabile; la mente ne otterrà un duplice vantaggio: da un lato, divenire più perspicace nella ricerca della verità e, dall'altro, acquisire una serie di verità feconde e utili per tutte le scienze esatte e particolari. Ma l'oratoriano precisa che non è alla conoscenza e all'uso delle matematiche che la ricerca deve arrestarsi, il fine a cui essa tende è conoscere le verità delle scienze più utili di tutte, quali la fisica e la morale. Egli sceglie di non esporre le verità della fisica, rinviando alla lettura dei *Principia philosophiae* di Descartes, non senza la raccomandazione di sottoporli al vaglio dell'evidenza. Malebranche si limita, in questa sede, ad indicare le idee chiare sulla base delle quali devono essere condotti i ragionamenti, cioè le idee di estensione, figura, movimento e riposo, alle quali vanno aggiunte le nozioni comuni a tutti gli uomini, cioè gli assiomi della geometria. Il fine è quello di pervenire alla conoscenza dei rapporti fra gli effetti e le cause dei fenomeni. Ora, per raggiungere tale obiettivo, l'autore precisa fermamente che non è necessario indagare se esistano effettivamente dei corpi fuori dalla mente: «Il n'est pas absolument nécessaire d'examiner s'il y a effectivement au-dehors des êtres qui répondent à ces idées, car nous ne raisonnons pas sur ces êtres, mais sur leurs idées. Nous devons seulement prendre garde que les raisonnements que nous faisons sur les propriétés des choses, s'accordent avec les sentiments que nous en avons, c'est-à-dire que ce que nous pensons s'accorde parfaitement avec l'expérience, parce que nous tâchons dans la physique de découvrir l'ordre et la liaison des effets avec leurs causes ou dans les corps, s'il y en a, ou dans les sentiments que nous en avons, s'ils n'existent point»<sup>76</sup>. Non è necessario sapere se i corpi esistono, perché oggetto della fisica non sono tali corpi, ma le nostre idee; quello che bisogna appurare è, quindi, solo che i nostri ragionamenti sulle proprietà delle cose si accordino con le sensazioni che noi ne abbiamo, non con i corpi in quanto tali. Malebranche stabilisce, in questo caso, che alla verità si perviene semplicemente valutando la corrispondenza fra i nostri ragionamenti e le nostre

---

<sup>76</sup> OC II, 377.

sensazioni, che esclude la necessità dell'esistenza dei corpi.

Il cammino giunge e si arresta alla morale, considerata la più necessaria delle scienze e quella in cui è ancor più essenziale l'osservanza di un metodo preciso per orientare la condotta degli uomini nel modo più utile. In questo caso, l'oratoriano riporta alcuni principi di carattere generale ritenuti incontestabili, per mostrare che solo meditando con cura su principi di questo tipo si può conservare l'evidenza nelle percezioni – principio di tutte le regole – e che, attenendosi alle conclusioni derivanti esclusivamente da tali principi, si può ottenere una morale certa, che si accordi perfettamente con quella evangelica. Malebranche sottolinea la particolare difficoltà di una ricerca della verità nella morale, dovuta alla condizione dell'uomo post-lapsario, divenuto incapace di riflettere sulla propria natura e sulle proprie debolezze – condizione indispensabile per la morale – essendo sempre proteso alla considerazione dei beni sensibili e a tutto ciò che ha rapporto con la conservazione del proprio corpo.

Gli ultimi tre capitoli del VI libro sono destinati alle altre sei regole del metodo, per mostrare come debbano essere usate nella risoluzione delle varie questioni attraverso una serie di esempi. La prima cosa che Malebranche fa nel VII capitolo, circoscritto alla I regola, è suddividere le possibili questioni in sette tipologie generali, ripartizione in cui riecheggiano diverse analogie con la IV parte della *Logique de Port-Royal*, notoriamente redatta, a sua volta, sulla base della XIII delle *Regulae ad directionem ingenii*. Le differenze fra le varie questioni trovano, tuttavia, un punto di comunanza nella natura delle verità ricercate, che si presentano sempre sotto forma di rapporti, siano essi fra idee, fra cose o fra cose e rispettive idee. A questa prima classificazione di rapporti, già presentati nel V capitolo della I parte del libro, adesso Malebranche aggiunge la divisione tra rapporti di grandezza e rapporti di qualità, i primi riguardanti rapporti misurabili, i secondi tutti gli altri tipi di rapporti. Segue l'approfondimento della I regola particolare – per usare l'aggettivo con cui Malebranche stesso designa le sei regole<sup>77</sup> –, in cui sono indicati nel dettaglio i passaggi da compiere e le condizioni da ottenere per fare correttamente uso di questa regola, accompagnati da una serie di esempi chiarificatori. L'applicazione di questa regola ha anche il vantaggio di rintracciare le questioni che non hanno bisogno di essere risolte, come erroneamente si crede, perché non appena si chiariscono i termini che esse includono (secondo la

---

<sup>77</sup> «Il est maintenant à propos de descendre aux règles particulières, qui sont nécessaires pour résoudre toutes sortes de questions», OC II, 382.

direttiva della I regola) risultano subito chiare e incontestabili. La questione proposta come esempio riguarda l'immortalità dell'anima. Essa, come qualsiasi questione, non può essere risolta se prima non si chiariscono i termini "anima" e "immortale". L'oratoriano fa vedere che se questi ultimi non corrispondono a nulla di distinto la verità non potrà essere raggiunta e che se, al contrario, si parte dal chiarimento dei termini, essa è subito evidente. A partire da questa, altre questioni sono prese in considerazione dall'autore, come quella che divide peripatetici e cartesiani sulla presenza o meno dell'anima negli animali e quella relativa alla vita del corpo e al modo in cui l'anima prende parte in essa. L'ultima distinzione introdotta in questo capitolo è quella fra questioni perfette e imperfette, distinzione importante per calibrare lo sforzo da impiegare nel raggiungere il grado di chiarezza e di distinzione dei termini, non sempre allo stesso modo necessario; le questioni imperfette, infatti, non richiedono la conoscenza di tutti i rapporti racchiusi in una questione, ma solo di alcuni e, a volte, non richiedono nemmeno una conoscenza esatta di essi, ma solo vaga e approssimativa. La conoscenza dei diversi gradi di perfezione raggiungibili nelle questioni permette di sapere come procedere e dove arrestarsi, senza affaticarsi inutilmente alla ricerca di quello che non è richiesto o non è raggiungibile.

Il capitolo VIII, concerne l'applicazione delle restanti regole. Per introdurre la necessità della II regola, Malebranche presenta la distinzione fra questioni semplici e composte<sup>78</sup>. Se la risoluzione delle prime dipende dalla sola attenzione della mente alle idee chiare, la risoluzione di quelle composte richiede l'uso delle altre regole in base al grado di complessità. La II regola, fra le più necessarie quando le questioni non sono semplici, stabilisce di utilizzare delle idee intermedie per conoscere tutti i rapporti che non sono immediatamente intelligibili, perché i loro termini non sono direttamente paragonabili. L'esempio fornito porta sulle proprietà del magnete. In particolare, l'autore mostra due casi: il primo, che intende spiegare perché i poli di ugual segno di due magneti si respingono, fa uso di un solo termine medio; il secondo caso, più complesso, volendo dar ragione del perché, al contrario, i poli opposti di due magneti si attraggono, pone la necessità di almeno due termini medi. Il secondo esempio di questo capitolo prende in considerazione una questione più complessa delle precedenti, ovvero

---

<sup>78</sup> Fin dall'esposizione delle regole Malebranche introduce la differenza fra semplice e composto, affermando che le cose semplici sono le più facili e racchiudono meno rapporti di quelle composte, che risultano, per tal motivo, più difficili. Cfr. OC II, 296-297, in particolare le formulazioni della regola generale e della IV regola.

la ricerca delle cause del movimento delle nostre membra, per poter mostrare un caso in cui sia necessaria l'applicazione di molteplici regole, dal chiarimento dei termini della questione (I regola), alla suddivisione della questione in parti più piccole da esaminare singolarmente (IV regola) e, all'interno di queste parti ridotte, dall'esclusione di tutte le cose che non sono necessarie per risolverla (III regola), all'uso delle idee intermedie (II regola). Malebranche conclude con un'osservazione sulle matematiche, *in primis* sulla geometria, ritenendola la scienza che più di tutte rende palese la necessità di queste regole, facendone sempre correttamente uso, e poi dell'algebra, capace di abbreviare le idee e i loro rapporti, procedura su cui Malebranche fonda la V delle sue regole.

In conclusione, nel IX e ultimo capitolo, l'autore dichiara di voler mettere in risalto l'utilità di tutta l'opera – non solo dell'ultimo libro – riprendendo dall'inizio le fila del percorso tracciato. Per farlo pone un'ultima questione, in cui s'indaga la causa fisica della durezza dei corpi e in cui si mostra esemplificativamente come si svolge il cammino di un ingegno che, per esaminarla, si sforza dapprima di liberarsi dai pregiudizi, poi di risolvere il problema, non mancando di cadere in qualche errore, per ricordare che esso rappresenta un pericolo importante e costante, fino a pervenire alla sua soluzione attraverso la rigorosa applicazione delle regole del metodo.

Quella che ho sinora tracciato è la struttura del libro e tali sono i temi e gli elementi che l'oratoriano fa rientrare sotto la voce "metodo".

Adesso che ci si può riferire con consapevolezza a questo VI libro, si può procedere all'analisi delle singole questioni. La prima di esse riguarda il rapporto della *Recherche* e, in particolare, del libro sul metodo con il manoscritto delle *Regulae*, a cui è dedicato il capitolo che segue.



## I CAPITOLO

### *La Recherche de la Vérité e le Regulae ad directionem ingenii.*

#### Ricostruzione del *dossier*

Uno degli obiettivi del presente lavoro di tesi, come già affermavo nell'introduzione, è verificare l'ipotesi, avanzata da AT e da G. Rodis-Lewis, che Malebranche abbia letto il manoscritto delle *Regulae*.

A tal fine, in questo primo capitolo ricostruirò un *dossier* che riunisca tutti i passi della *Recherche* direttamente ispirati alle *Regulae*. L'elenco delle corrispondenze testuali con lo scritto cartesiano fornite da G. Rodis-Lewis nelle *Œuvres complètes*<sup>79</sup> costituirà una prima base di questo lavoro, completato attraverso un'indagine di prima mano.

L'enumerazione e l'analisi di queste corrispondenze permetterà innanzitutto di confermare l'ipotesi di cui sopra, ma farà comprendere, altresì, in che modo le regole fornite da Descartes in quest'opera giovanile pubblicata postuma abbiano influenzato l'opera di Malebranche. Si vedrà, infatti, in che misura e in quali contesti Malebranche ricorre alle *Regulae* e sarà possibile avere un quadro chiaro del debito che l'oratoriano ha rispetto al testo cartesiano nell'elaborazione della sua opera.

Anticipo subito che l'influenza delle *Regulae* non riguarda in egual misura l'intera *Recherche*; la presenza più cospicua si trova nel libro sul metodo, in particolare nel I capitolo di quella che, dalla II edizione della *Recherche*, costituisce la II parte del libro VI. Il titolo del capitolo, *Des règles qu'il faut observer dans la recherche de la vérité*, è un primo indicatore di questo rapporto, in quanto richiama molto da vicino il titolo del manoscritto cartesiano, nella versione dell'Inventario di Stoccolma, ovvero *Neuf cahiers reliés ensemble, contenant partie d'un Traité des Regles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Nella parte della *Recherche* che precede il metodo, al contrario, i riferimenti alle *Regulae* sono pochissimi e rappresentano un insieme tematicamente unitario. Esaminerò uno alla volta questi passaggi, seguendo l'ordine cronologico in cui si presentano all'interno della

---

<sup>79</sup> Cfr. *Index*, OC III, 434, voce *Descartes: Regulae*.

*Recherche*, quindi lasciando alla fine l'analisi delle occorrenze del VI libro. Tale ricostruzione permetterà di mostrare che, in fatto di metodo, Malebranche è stato profondamente ispirato da questo testo cartesiano.

Questo dato emerge, tuttavia, anche considerando un altro aspetto, che ritengo non essere affatto di secondaria importanza. Sono due, notoriamente, le opere cartesiane consacrate al metodo, ma la posizione di Descartes è molto differente. Nel *Discours*, egli dichiara apertamente di non voler insegnare ad altri una dottrina, ma di mostrare, come in una storia, il modo in cui egli ha condotto la sua ragione: «Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la Méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne»<sup>80</sup>. Obiettivo di Descartes in questo scritto non è comporre un trattato di metodo. Come già il titolo attesta, il discorso intorno al metodo è un'introduzione ai tre Saggi successivi, che di esso mostrano l'applicazione. Su questo punto, l'autore è ancor più chiaro in alcune lettere: quella a Mersenne del marzo 1636<sup>81</sup>, quella a Huygens del 25 febbraio 1637<sup>82</sup>, quella a X del maggio 1637<sup>83</sup>, o ancora nella lettera a Vatier del 22 febbraio 1638<sup>84</sup>. In tutte queste lettere, quando Descartes illustra il progetto del *Discours*, esclude una spiegazione accurata del suo metodo, perché il suo interesse è quello di darne solo qualche nozione necessaria a far cogliere la sua applicazione e la sua utilità nei Saggi. La stessa idea è affermata ne *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*: «Eudosso: Non mi sono mai proposto di prescrivere ad alcuno il metodo da seguire nella ricerca della verità, ma soltanto di esporre quello del quale mi sono servito: perché, se sembrerà cattivo, lo si respinga, se, invece, buono e utile, se ne

---

<sup>80</sup> *Discours*, B Op I 26/27; AT VI 4.

<sup>81</sup> «afin que vous sachiez ce que j'ai envie de faire imprimer, il y aura quatre Traités tous français, et le titre en général sera: Le Projet d'une Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores, et la Géométrie; où les plus curieuses Matières que l'Auteur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu'il propose», *Descartes a Mersenne*, marzo 1636, B 326/327; AT I 339.

<sup>82</sup> «Monsieur Golius m'avertit dernièrement de votre part que vous jugiez le mot de "discours" superflu en mon titre, et c'est l'un des sujets de remerciement que j'ai à vous faire. Mais je m'excuse sur ce que je n'ai pas eu dessein d'expliquer toute la méthode mais seulement d'en dire quelque chose, et que je n'aime pas à promettre plus que je ne donne, c'est pourquoi j'ai mis "discours de la Méthode"», *Descartes a Huygens*, 25 febbraio 1637, B 352/353; AT I 620.

<sup>83</sup> «Mais je veux bien vous dire, que tout le dessein de ce que je fais imprimer à cette fois, n'est que de lui préparer le chemin, et sonder le gué. Je propose à cet effet une Méthode générale, laquelle véritablement je n'enseigne pas, mais je tâche d'en donner des preuves par les trois traités suivants, que je joins au discours où j'en parle» *Descartes a X*, maggio 1637, B 380/381; AT I 370.

<sup>84</sup> «mon dessein n'a point été d'enseigner toute ma Méthode dans le discours où je la propose, mais seulement d'en dire assez pour faire juger que les nouvelles opinions, qui se verraient dans la Dioptrique et dans les Météores, n'étaient point conçues à la légère, et qu'elles valaient peut-être la peine d'être examinées», *Descartes a Vatier*, 22 febbraio 1638, B 546/547; AT I 559.

servano anche altri, lasciata all'arbitrio di ciascuno la libertà di assumerlo o di rifiutarlo»<sup>85</sup>.

Quest'idea è esattamente inversa a quella che ispira le *Regulae*, che hanno l'unico obiettivo d'insegnare un metodo, spiegando il modo in cui l'ingegno dev'essere condotto per giungere alla verità cercata. In questo caso, Descartes definisce il suo scritto più di una volta un trattato<sup>86</sup>. Ebbene, se si guarda al VI libro della *Recherche*, sicuramente non si ha l'idea che Malebranche abbia disdegnato di insegnare un metodo. La sua è una dottrina formulata e spiegata per intero, in modo accurato, tanto da acquisire l'aspetto di un trattato – pur non essendo mai stato definito in tali termini da Malebranche – in perfetta conformità con il progetto delle *Regulae*.

---

<sup>85</sup> «Eudox: Numquam alicui methodum, quam in inquirenda veritate sequi debeat, praescribere, sed eam olummodo, qua ego usus sum, proponere statui, ut nempe, si mala existimetur, rejiciatur, si vero bona et utilis, ea et alii utantur; integra interim uniuscujusque arbitrio, eam vel usurpandi, vel rejiciendi, relicta libertate», *Recherche*, *B Op* II 868/869; *AT X* 526-527.

<sup>86</sup> Cfr. *Regulae*, XIII, *B Op* II 772/773; *AT X* 432; *Regulae*, XVI, *B Op* II 804/805; *AT X* 459.

§1. La presenza delle *Regulae* nei primi cinque libri della *Recherche*

Il primo luogo in cui si trova una corrispondenza chiara con le *Regulae* è il II libro della *Recherche*, in particolare il IV capitolo della II parte, intitolato *Deux mauvais effets de la lecture sur l'imagination*.

Riporto il passaggio in questione, che verte sulla differenza fra la scienza e la storia, fornendo al lato il corrispettivo passo delle *Regulae* di Descartes. Ricostruirò subito dopo il contesto in cui il passo s'inserisce.

*RV* II, II, IV

«Ainsi la science et la philosophie qu'ils apprennent est proprement une science de mémoire, et non pas une science d'esprit. Ils ne savent que des histoires et des faits, et non pas des vérités évidentes, et ce sont plutôt des historiens que des véritables philosophes, des hommes qui ne pensent point, mais qui peuvent raconter les pensées des autres»<sup>87</sup>.

*Regula* III

«non diventeremmo mai, ad esempio, matematici se anche conoscessimo a memoria le dimostrazioni altrui, se non avessimo un ingegno atto a risolvere qualunque problema; o filosofi, se leggessimo tutti gli argomenti di Platone ed Aristotele, ma non riuscissimo a portare un giudizio stabile sulle cose proposte. In questo modo, infatti, sembreremmo avere appreso non le scienze, ma la storia»<sup>88</sup>.

Il II libro è dedicato all'immaginazione; Malebranche vuole dar conto dei principali errori legati all'immaginazione e alcuni di essi sono connessi alle abitudini di vita, che l'autore indica come le cause morali di questi errori. Una delle abitudini che maggiormente induce all'errore e che l'autore prende in considerazione è quella dello studio. Nel capitolo suddetto egli mette a tema le conseguenze negative che la lettura produce sull'immaginazione, contrastando il pregiudizio, peraltro molto diffuso, che valorizza l'erudizione. Esse sono principalmente due: la prima è l'abitudine di non fare uso della propria ragione fino a renderla del tutto inattiva ed impotente, la seconda (su cui mi soffermerò più avanti) è la confusione che si produce nelle conoscenze.

---

<sup>87</sup> OC I, 285.

<sup>88</sup> «Mathematici evaderemus, licet omnes aliorum demonstrationes memoria teneamus, nisi simus etiam ingenio apti ad quaecumque problemata resolvenda; vel Philosophi, si omnia Platonis et Aristotelis argumenta legerimus, de propositis autem rebus stabile iudicium ferre nequeamus: ita enim, non scientias videremur didicisse, sed historias», *Regulae*, III, *B Op* II 692/693-694/695; AT X 367.

Malebranche afferma che tutti coloro che studiano la filosofia e che passano la vita sui libri generalmente s'impegnano solo ad apprendere le opinioni di altri autori, invece di far uso del proprio ingegno per valutare la fondatezza di tali opinioni. La loro conoscenza è basata molto più sulla memoria che sulla ragione e questo produce nell'immaginazione dei cambiamenti importanti. Nel passaggio sopra citato Malebranche propone pertanto una distinzione fra una «science de mémoire» e una «scienza d'esprit», identificando la prima come la mera conoscenza di storie e di fatti e la seconda come la conoscenza di verità evidenti. Da questa distinzione si evince un pensiero molto preciso da parte dell'autore, cioè che una scienza basata sulla memoria non permetterà mai di pervenire alla conoscenza della verità, perché la verità stessa necessita di un approccio altro. L'uso dell'espressione «scienza d'esprit», al posto semplicemente di scienza, sta a porre l'accento sul lavoro della ragione che è richiesto nella conoscenza della verità. Ed è proprio qui che s'insinua lo scarto tra il filosofo e lo storico: il primo è colui che persegue la verità, il secondo conosce una serie di meri fatti.

Non è la prima volta, peraltro, che Malebranche, nella *Recherche*, si preoccupa di tracciare una linea di demarcazione fra la scienza e la storia. Nel III capitolo del I libro<sup>89</sup> tale divisione prende forma a partire dalla spiegazione di due categorie di verità, le une definite necessarie e le altre contingenti<sup>90</sup>. Le verità necessarie sono quelle «immuable par leur nature, et celles qui ont été arrêtées par la volonté de Dieu, laquelle n'est point sujette au changement»<sup>91</sup>, quelle contingenti sono «Toutes les autres [...] qui dépendent de la volonté changeante des hommes»<sup>92</sup>. La scienza è definita propriamente come la conoscenza delle verità necessarie e Malebranche fa rientrare fra le scienze alcune discipline precise, cioè le matematiche, la metafisica e una gran parte della fisica e della morale<sup>93</sup>; la storia è, invece, la conoscenza delle verità contingenti, come possono

---

<sup>89</sup> Cfr. OC I, 63.

<sup>90</sup> Carlo Borghero sostiene che Malebranche riprenda la distinzione fra verità necessarie e verità contingenti dalla *Logique de Port-Royal*. Cfr. *La logique ou l'art de penser*, édition critique par P. Clair et F. Girbal, 2e éd., Vrin, Paris, 2012, p. 339; cfr. C. Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Franco Angeli, Milano, 1983, pp. 129-130, nota 9.

<sup>91</sup> OC I, 63.

<sup>92</sup> OC I, 63.

<sup>93</sup> Nella I ed., Malebranche include tra le scienze «les mathématiques, la physique, la médecine, et même une grande partie de la morale», cfr. OC II, 63 variante c. Questo elenco subisce una variazione a seguito della polemica con Foucher, che non riesce a comprendere la necessità delle verità della fisica, della medicina e della morale – lasciando da parte quelle della matematica che costituirebbero una questione a parte –, perché crede che esse possano trovarsi solo negli individui, soggetti al cambiamento. Malebranche risponde all'accusa rimandando alla teoria delle idee del suo III libro della *Recherche* e

esserlo la conoscenza delle lingue, quindi la grammatica, dei costumi o delle opinioni dei filosofi, quando queste ultime sono apprese attraverso la memoria, senza né l'evidenza, né la certezza («sans en avoir eu d'évidence ni de certitude»<sup>94</sup>). In questo luogo, quindi, l'autore chiarisce quale sia l'oggetto della scienza, individuandolo nella conoscenza di verità necessarie.

Interessante il riferimento conclusivo all'assenza di evidenza e di certezza nelle conoscenze che fanno uso solo della memoria. In quest'affermazione sono compresi due termini, l'evidenza e la certezza, che costituiscono i fattori indispensabili per la scienza e che Malebranche s'impegna a raggiungere nella sua *recherche* (come vedremo nel corso di questo lavoro). Nel II libro, infatti, l'autore sottolinea l'importanza del compito che la ragione si assume nella scienza, contrapponendo una conoscenza evidente ad una pura e semplice accumulazione di dati.

Malebranche ribadisce l'insufficienza di una conoscenza che si affidi alla memoria in apertura del libro sul metodo. Il passaggio del VI libro merita di essere citato qui a motivo della sua affinità con il tema del II libro. Si può osservare una corrispondenza ancora più stretta, in questo caso quasi letterale, con la stessa parte della *Regula III* sopra citata.

*RV VI, I, I*

«Comme il ne suffit pas pour être bon géomètre, de savoir par mémoire toutes les démonstrations d'Euclide, de Pappus, d'Archimède, d'Apollonius, et de tous ceux qui ont écrit de la géométrie, ainsi ce n'est pas assez pour être savant philosophe d'avoir lu Platon, Aristote, Descartes, et de savoir par mémoire tous leurs sentiments sur les questions de philosophie»<sup>95</sup>.

*Regula III*

«non diventeremmo mai, ad esempio, matematici se anche conoscessimo a memoria le dimostrazioni altrui, se non avessimo un ingegno atto a risolvere qualunque problema; o filosofi, se leggessimo tutti gli argomenti di Platone ed Aristotele, ma non riuscissimo a portare un giudizio stabile sulle cose proposte. In questo modo, infatti, sembreremmo avere appreso non le scienze, ma la storia».

---

sottolineando, al contempo, l'errore del suo avversario che scambia le verità con dei piccoli esseri che nascono e muoiono. Cfr. *Appendice I*, OC II, 485-492. Di fatto, tuttavia, l'inserimento della metafisica accanto alle matematiche, l'eliminazione della medicina e la circoscrizione delle verità della fisica ad una «grande partie», come per la morale, testimoniano che Malebranche ha colto come un effettivo problema il fatto di aver inserito, in prima battuta, fra le verità necessarie soprattutto delle verità particolari.

<sup>94</sup> OC I, 63.

<sup>95</sup> OC II, 245-246.

Malebranche riporta degli esempi concreti che interessano l'ambito della matematica così come quello della filosofia, gli stessi due ambiti a cui Descartes fa riferimento nella sua regola. Si noti l'inserimento del nome di Descartes, accanto a quelli di Platone ed Aristotele citati nella *Regula* III. Di cosa è segno questo particolare?<sup>96</sup> A mio parere, del fatto che Malebranche ha meditato intorno alla lezione di Descartes al punto tale da includerlo nella lista. È la volontà di affermare la validità assoluta del principio che Descartes, per primo, ha stabilito ad indurre Malebranche a non annoverare il filosofo fra le eccezioni. In altri termini, Descartes è citato come segnale della fedeltà al suo maestro. Malebranche non fa mistero circa la sua ammirazione per Descartes, tanto che, in una serie di affermazioni contenute nelle *Recherche*, traspare limpido il valore che egli attribuisce alla filosofia cartesiana. Si pensi ad un passaggio del I libro, in cui scrive: «M. Descartes a découvert en trente années plus de vérités que tous les autres philosophes»<sup>97</sup>. Ebbene, tutto il pregio che Malebranche riconosce alle dottrine di Descartes sta nel metodo che questi ha mostrato di saper trovare. Per questo, il vero divario che esiste fra Descartes e i suoi predecessori è rintracciabile nel cammino battuto, in conseguenza del quale sono scaturiti dei risultati migliori in termini di conoscenze<sup>98</sup>.

Uno dei principi di questo metodo, come si legge nella *Regula* III, è proprio l'uso della ragione. Dopo aver definito, nella *Regula* II, quali sono gli oggetti della cui conoscenza bisogna occuparsi, Descartes prescrive nella regola successiva di non seguire mai le opinioni altrui, ma di ricercare solo ciò che il nostro ingegno può intuire in modo evidente e dedurre con certezza. Com'è noto, si tratta del luogo in cui il filosofo descrive le operazioni alle quali è affidata tutta la scienza umana. Malebranche riprende proprio questo principio, in base al quale la scienza non può costituirsi se non mediante l'infaticabile lavoro della ragione, che tende verso una conoscenza che sia

---

<sup>96</sup> F. de Buzon sostiene che l'aggiunta del nome di Descartes ad una lista composta, nella III *Regula*, da Descartes stesso segnali la ripresa in modo critico da parte di Malebranche dell'argomento cartesiano e inviti il lettore a notare le differenze testuali fra Malebranche e il testo delle *Regulae* con la stessa attenzione che bisogna rivolgere alle affinità. Cfr. De Buzon, *Le bon usage de l'imagination: Malebranche lecteur des Regulae ad directionem ingenii*, p. 684-685, nota 46 e *La science cartésienne et son objet*, p. 86, nota 105.

<sup>97</sup> OC I, 64. Cfr. anche OC II, 299.

<sup>98</sup> « ... c'est après avoir ainsi digéré les principes de la philosophie de Descartes et d'Aristote, qu'on rejette l'un, et qu'on approuve l'autre, j'entends sa méthode et ses principes les plus généraux», OC I, 61; «Je veux seulement faire voir la manière dont M. Descartes s'est pris pour découvrir les choses naturelles, afin que l'on puisse comparer ses idées et sa méthode avec celles des autres philosophes. Je n'ai pas ici d'autres dessins», OC II, 338; «On peut consulter sur ces questions les *Principes de la philosophie* de M. Descartes, non pour suivre aveuglément les sentiments de ce savant philosophe, mais pour s'accoutumer à sa méthode de philosopher», OC II, 405-406.

quanto più evidente. Stando così le cose, un'ammissione cieca, che rinunci alla ricerca della verità, delle dottrine cartesiane non sarebbe ammissibile. In sostanza, ciò vuol dire che avvicinarsi alla filosofia di Descartes, nella quale è possibile cogliere tante verità, implica l'acquisizione della scienza solo nella misura in cui non si prescinde dal lavoro che la ragione compie. Subito dopo il passaggio citato dal VI libro della *Recherche*, l'autore definisce cosa sia la scienza: «la véritable science [...] consiste dans une certaine capacité de juger solidement de toutes les choses qui lui sont proportionnées»<sup>99</sup>. Egli marca in modo netto e definitivo la differenza qualitativa che sussiste fra la scienza e la storia. La conoscenza di tutte le opinioni e di tutti i giudizi di altri uomini, filosofi o matematici, non produce la scienza, perché quest'ultima è la capacità di giudicare tutto solidamente. Questa capacità non è né cedibile a terzi, né può ottenersi con l'ausilio dell'erudizione, ma solo attraverso un cammino.

Al fine di approfondire il secondo effetto negativo che lo studio produce sull'immaginazione, occorre rioccuparsi di una parte del II libro, che risulta importante per l'esplicito e puntuale riferimento alle *Regulae*. Esso consiste nella confusione che si produce nella conoscenza poiché un elevato numero d'idee viene immagazzinato nella mente senza ricevere un ordine, a causa della passività della ragione. L'autore fornisce la spiegazione fisiologica della confusione, descrivendo la dinamica delle tracce cerebrali che si formano in corrispondenza delle idee acquisite: esse sono in gran numero e si sovrappongono le une alle altre, perché la ragione non dirige la loro produzione e non conferisce loro un certo ordine; questa mescolanza impedisce alla mente limitata dell'uomo di immaginare e di rappresentarsi in modo netto le cose di cui ha bisogno per poter giudicare. Per di più, vista l'implicazione della memoria, accade che quando l'ingegno vuole concepire alcune cose, aprendo alcune tracce cerebrali, può essere fuorviato dal fatto che nel cervello ci sono delle fibre che sono state già modificate e che, quindi, sono più facilmente plasmabili. La memoria corporea è spiegata da Malebranche come la facilità delle fibre del cervello a disporsi nello stesso modo, cioè a ricevere dagli spiriti animali le stesse impressioni, a patto che queste siano già state ricevute, almeno una volta<sup>100</sup>. Allora, dato che nel cervello sono presenti delle

---

<sup>99</sup> OC II, 246.

<sup>100</sup> «Pour l'explication de la mémoire, il suffit de bien comprendre cette vérité: que toutes nos différentes perceptions sont attachées aux changements qui arrivent aux fibres de la partie principale du cerveau dans laquelle l'âme réside plus particulièrement, parce que ce seul principe supposé, la nature de la mémoire est expliquée. Car, de même quel es branches d'un arbre, qui ont demeuré quelque temps ployées d'une certaine façon, conservent quelque facilité pour être ployées de nouveau de la même manière, ainsi les



vie percorribili con maggiore facilità rispetto ad altre, la mente si orienta proprio verso ciò che le è più familiare, mettendo così a nudo tutta la sua incapacità di rappresentarsi esattamente ciò che vuole. In questo pensiero è celata la ragione per cui Malebranche è portato a credere che coloro i quali mostrano zelante dedizione allo studio non brillano nel giudicare quelle cose che, per essere afferrate, necessitano di una rilevante attenzione. L'attenzione verso qualcosa si genera quando immaginiamo, cioè quando ci rappresentiamo un oggetto nel nostro cervello. Affinché ciò accada, bisogna che le fibre del cervello si pieghino e che, conseguentemente, si formino delle tracce; il punto è che la memoria suggerisce alla mente di ripercorrere cammini tracciati in precedenza, sollevandosi dall'onere di aprirne di nuovi, tanti quanti sono gli oggetti che essa si rappresenta. È chiaro, dunque, che la memoria e l'immaginazione dipendono entrambe dallo stesso meccanismo di produzione delle tracce cerebrali, sito nella parte principale del cervello, e questo giustifica come Malebranche abbia deciso di inserire gli improduttivi effetti dell'uso della memoria nello studio all'interno del capitolo dedicato all'immaginazione.

Le dottrine fisiologiche espone da Malebranche provengono senza dubbio dalla lettura del Trattato de *L'Homme* di Descartes, opera che è all'origine della vocazione filosofica di Malebranche e da cui nasce la stesura della *Recherche*<sup>101</sup>. In tal senso, è interessante osservare che Malebranche si sia servito di questa neurofisiologia, di stampo cartesiano, proprio per dimostrare l'inattendibilità della conoscenza storica, ottenendo inevitabilmente un incremento della critica mossa da Descartes alla storia<sup>102</sup>.

Ora, riprendendo l'analisi del capitolo, Malebranche distingue due differenti modi di dedicarsi allo studio e alla lettura; uno considerato utile, l'altro talmente inutile da rappresentare un pericolo. Nella descrizione del primo modo, è ripreso un altro passaggio della *Regulae*, precisamente della *Regula X*, in cui Descartes racconta del

---

fibres du cerveau, ayant une fois reçu certaines impressions par le cours des esprits animaux, et par l'action des objets, gardent assez longtemps quelque facilité pour recevoir ces mêmes dispositions. Or la mémoire ne consiste que dans cette facilité puisque l'on pense aux mêmes choses lorsque le cerveau reçoit les mêmes impressions», OC I, 224-225.

<sup>101</sup> La descrizione del modo in cui le tracce o le idee degli oggetti si conservano nella memoria è presente nella V parte de *L'Homme*, B Op II 462/463-464/465; AT XI 178-179; nelle sue *Remarques*, La Forge spiega l'apertura delle tracce, a cui Descartes allude, usando il paragone con i rami di un albero ripetutamente piegati; la stessa immagine è usata da Malebranche. Cfr. *L'Homme de René Descartes et la formation du fœtus. Avec les Remarques de Louis de La Forge*, IIe édition, Charles Angot, Paris, 1677, p. 312.

<sup>102</sup> È Carlo Borghero a mettere giustamente in luce l'importanza che la fisiologia cartesiana acquisisce nella critica fatta da Malebranche alla storia. Cfr. Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, p. 126.

proprio modo di studiare in gioventù. Nel riportare il testo, inserisco anche le due varianti che riguardano la I edizione della *Recherche*, per segnalare come nella prima versione l'affinità sia ancora più netta. Soprattutto la variante b ha valore, perché elimina la distinzione, subentrata in un secondo momento, tra l'allusione fatta da Malebranche alla lettura dei titoli dei capitoli dei libri e quella fatta da Descartes ai titoli dei libri.

<p><i>RV</i> II, II, IV</p> <p>«Il est très-utile de lire quand on médite ce qu'on lit, quand<sup>a</sup> on tâche de trouver par quelque effort d'esprit la résolution des questions que l'on voit<sup>b</sup> dans les titre des chapitres, avant même que de commencer à les lire»<sup>103</sup>.</p> <p>a. ... lit, que l'on tâche de chercher dans son esprit ... (I).</p> <p>b. que l'on trouve dans le titre des Livres, avant ... (I).</p>	<p><i>Regula X</i></p> <p>«tutte le volte che qualche libro prometteva nel titolo una nuova scoperta, prima di procedere oltre nella lettura tentavo se potevo forse raggiungere qualcosa di simile per mezzo di una certa ingenita sagacia ed evitavo con cura che una rapida lettura mi privasse di questo innocuo diletto»<sup>104</sup>.</p>
--	--

Fra i due passaggi c'è un'evidente corrispondenza e sembra che la sola vera utilità dello studio venga in mente a Malebranche dalla lettura dello spunto che si trova all'inizio della *Regula X*, cioè da quell'abitudine, riferita da Descartes, di cercare per mezzo del proprio ingegno la soluzione delle questioni che i titoli dei libri annunciavano, prima di leggerli. Questo è il luogo in cui egli insegna come coltivare la sagacia, cioè la facoltà del nostro ingegno che permette di divenire capaci di servirci della deduzione; la regola precedente, cioè la IX, si occupa dell'altra facoltà, la perspicacia, che interessa l'intuito. Malebranche, soprattutto nella I edizione, usa una formulazione identica per affermare che l'ingegno è attivamente implicato nella lettura dei libri quando risolve autonomamente le questioni che sono indicate nei titoli (che poi diventano i titoli dei capitoli nelle edizioni successive), cioè quando medita. In questo caso lo studio è molto utile perché rischiarla la mente e la fortifica, aumentandone l'estensione (Malebranche fa un uso metaforico di questa espressione, come spiega nel

<sup>103</sup> OC I, 286.

<sup>104</sup> «Quoties novum inventum aliquis liber pollicebatur in titulo, antequam ulterius legerem, experiebar utrum forte aliquid simile per ingenitam quamdam sagacitatem assequerem [...]», *Regulae*, X, *B Op* II 736/737-738/739; AT X 403.

VI libro<sup>105</sup>, perché la mente non può mai veramente divenire più estesa). Diversamente, lo studio è inutile quando non si concepisce ciò che si legge e questo finisce per indebolire e accecare la mente. Dov'è il pericolo? Esso s'insinua laddove, pur intendendo quello che ci si appresta a leggere, non lo si esamina per giudicarlo rettamente. La disposizione ad una disamina assennata cede, pertanto, il passo all'imprudente atteggiamento di accordare il proprio consenso a tutto ciò in cui ci si imbatte.

Nei passaggi finora presi in esame Malebranche ha dimostrato che uno studio basato essenzialmente sulla memoria comporta effetti che egli non auspica e va da sé che non abbia potuto fare a meno di tacciare gli studiosi come gli individui più predisposti all'errore.

Quello che l'autore vuole far emergere tramite questo discorso è un'idea di scienza ben lontana da questa forma di apprendimento mnemonico e irragionevole, che egli definisce storia; la scienza, infatti, ha nell'uso della ragione la sua caratteristica peculiare.

È interessante osservare che il successivo riferimento alle *Regulae*, seppur collocato oltre il II libro, rivela una continuità tematica con i precedenti. Esso dispiega una vera e propria critica al principio di autorità<sup>106</sup>, afferma la sua inutilità nella scienza e oppone a esso il lavoro autonomo della ragione. Si tratta di un passo del IV libro, consacrato tematicamente alle inclinazioni naturali, che si trova precisamente nel III capitolo, dedicato alla propensione alla curiosità. Questa volta, il luogo cartesiano coinvolto è un passaggio della *Regula II*.

---

<sup>105</sup> Cfr. OC II, 282.

<sup>106</sup> Il discorso sull'autorità è già cominciato nel II libro, in cui Malebranche sostiene che, per quanto assurdo possa sembrare, gli uomini preferiscono affidarsi alle parole di altri uomini, piuttosto che essere le guide di se stessi, offrendone le ragioni: in primo luogo, la naturale pigrizia degli uomini, che non vogliono compiere il lavoro faticoso della meditazione; in secondo luogo, l'incapacità di meditare, dovuta al fatto di non essersi applicati da giovani a quest'esercizio, quando le fibre del cervello sono più capaci di essere plasmate; in terzo luogo, la mancanza d'interesse per le verità astratte; in quarto luogo, la soddisfazione che si riceve dalla conoscenza delle cose verosimili, più gradevoli perché dipendenti dalle nozioni sensibili; in quinto luogo, la vanità e il desiderio di essere considerati sapienti ostentando la propria erudizione; in sesto luogo, il credere, senza ragioni, che gli antichi siano stati uomini più illuminati e più capaci di conoscere la verità; in settimo luogo, un rispetto frammisto a curiosità che fa sì che si amino più le cose lontane di quelle dei tempi presenti; in ottavo luogo, la paura che esaltando un autore dei propri tempi, la propria fama sia offuscata, timore che non si ha per gli autori antichi; in nono luogo, il fatto di non distinguere le verità della fede da quelle della ragione, per cui non si comprende che esse devono essere apprese in due modi diversi; in decimo luogo, l'essere in un tempo in cui è in voga la conoscenza delle dottrine antiche; in ultimo luogo, l'agire per interesse invece che per amore alla verità. Cfr. OC I, 281-284.

RV IV, III, §3

«Pourvû que l'on veuille jurer *in verba magistri*, avec un peu de mémoire on devient bientôt un docteur»<sup>107</sup>.

Regula II

«E anche noi stessi siamo contenti di essere stati un tempo formati nelle scuole; ma poiché ormai siamo sciolti da quel giuramento che ci legava alle parole del maestro [...]»<sup>108</sup>.

In questo luogo, come anticipavo, Malebranche sta argomentando sulla curiosità, ovvero sull'inclinazione che l'uomo avverte per tutto ciò che ha il carattere del nuovo e dello straordinario. Questa disposizione dell'animo possiede una precisa ragion d'essere: risvegliare nell'uomo il desiderio della verità e del bene, suscitando un'inquietudine che lo costringa a mettersi alla ricerca della verità. Per l'uomo, essa funge da vero aiuto. Nella filosofia, la curiosità per le novità, per le nuove scoperte, è un fatto di gran lunga positivo, in quanto permette di correggere gli errori eventualmente commessi dagli autori antichi, consentendo quindi alla verità stessa di risalire la china, di trovare il suo riconoscibile spazio e di separarsi dalla falsità. Nonostante quest'inclinazione abbia un fine positivo, accade che gli uomini ne facciano un uso inappropriato, incorrendo in svariati errori. Nel tentativo di evitare questi ultimi, Malebranche offre alcune regole volte alla moderazione della curiosità. La prima di queste regole, prescrive di non amare la novità nelle cose che hanno a che fare con la fede.

Nel II libro, nel capitolo in cui si trovano i due riferimenti alle *Regulae* già presi in esame, l'autore ha spiegato che gli uomini non riconoscono o non vogliono vedere la differenza che sussiste fra le verità che dipendono dalla ragione e quelle che si basano unicamente sulla tradizione. La conseguenza è che essi non comprendono che tali verità devono essere apprese in due modi completamente differenti<sup>109</sup>. In questo capitolo del IV libro, queste due vie sono precisate. Nelle questioni della fede bisogna seguire l'autorità della Chiesa, dei Concili e dei Padri, perché esse oltrepassano la capacità di comprensione della nostra ragione; Malebranche aggiunge un altro argomento a favore di quest'autorità, che riguarda la sua origine divina, per cui si può essere certi che la

---

<sup>107</sup> OC II, 36.

<sup>108</sup> «Atque ipsimet gaudemus nos etiam olim ita in scholis fuisse institutos; sed quia jam illo soluti sumus sacramento quod ad verba Magistri nos adstringebat [...]», *Regulae*, II, B Op II 688/689-690/691; AT X 364.

<sup>109</sup> Cfr. OC I, 283: «En neuvième lieu, parce que la vérité et la nouveauté ne peuvent pas se trouver ensemble dans les choses de la foi. Car les hommes, ne voulant pas faire de discernement entre les vérités qui dépendent de la raison, et celles qui dépendent de la tradition, ne considèrent pas qu'on doit les apprendre d'une manière toute différente». Cfr. anche OC I, 293-294 e 514, nota 248.

Chiesa non sbaglia e non dica falsità. In questo campo, quindi, la tradizione assume un grande valore e la novità non dev'essere mai perseguita. Al contrario, nelle questioni filosofiche, che attengono alle verità naturali, l'uomo deve puntare all'evidenza, che è «le caractère de la vérité»<sup>110</sup>, e rifiutare l'autorità. Tutto ciò che gli uomini affermano può essere sottomesso al lavoro e al vaglio della propria ragione; infatti non c'è nulla che superi le sue forze. Ecco uno dei motivi che spinge Malebranche a non conferire una considerazione indiscutibile all'autorità umana. In secondo luogo, al contrario della Chiesa, gli uomini possono sbagliare e ingannarsi continuamente, come l'autore mostra nel corso di tutta la sua opera. Colui che si affidasse alla parola di un altro uomo, pur potendo da se stesso cercare la verità, compirebbe un gesto vile ed insensato.

Tuttavia, afferma Malebranche, la realtà attesta che coloro i quali ricevono l'appellativo di sapienti vantano una reputazione legata solo alla conoscenza mnemonica delle dottrine di qualche filosofo, dinanzi alle cui opinioni dimostrano una completa resa o procedono ad una difesa ostinata<sup>111</sup>: tutto questo la vera sapienza non lo richiede, in nessun caso. È qui che s'inserisce il passo citato, in cui Malebranche afferma che è sufficiente giurare in *verba magistri* per essere considerati sapienti. Dalle parole dell'oratoriano e dal modo in cui prosegue il suo discorso traspare un chiaro intento polemico, che non risparmia di bersagliare la filosofia Scolastica, colpevole di aver reso l'autorità dei maestri un argomento in favore della verità. Ne è conseguito che ogni comunità filosofica ha assunto come propria una dottrina, che nessun membro è legittimato ad abbandonare, nonostante esse, spesso, si contraddicano tra loro. D'altronde, la dottrina dev'essere custodita contro la ragione e contro l'esperienza e questo comporta il soccombere della verità. La critica di Malebranche si fa ancora più esplicita, qualche riga più avanti: «Si l'on découvre quelque vérité, il faut encore à présent qu'Aristote l'ait vue; ou si Aristote y est contraire, la découverte sera fausse»<sup>112</sup>. La Scolastica ha utilizzato l'autorità di Aristotele come discrimine per stabilire la verità di qualcosa, pertanto ogni verità è passata prima di tutto al vaglio della parola del filosofo. L'aver imposto alla verità questo vincolo ha generato una situazione così

---

<sup>110</sup> OC II, 35. Malebranche ha assunto questo principio sin dai primi capitoli della *Recherche*, cfr. OC I, 54: «la vérité ne se trouve presque jamais qu'avec l'évidence».

<sup>111</sup> «Cependant on peut dire que la plupart de ceux que l'on appelle savants dans le monde n'ont acquis cette réputation que parce qu'ils savent par mémoire les opinions d'Aristote, de Platon, d'Épicure, et de quelques autres philosophes, qu'ils se rendent aveuglément à leurs sentiments, et qu'ils les défendent avec opiniâtreté. Pour avoir quelques degrés et quelques marques extérieures de doctrine dans les universités, il suffit de savoir les sentiments de quelques philosophes», OC II, 35-36.

<sup>112</sup> OC II, 36.

assurda che non esiste opinione di cui Aristotele non abbia la patria potestà e che non gli sia stata attribuita. Che cosa se ne ricava? Sembra che egli abbia affermato tutto e il contrario di tutto.

Diversamente, Malebranche, abolendo e rinnegando la valenza di ogni autorità umana e di ogni giuramento in *verba magistri*, porta in auge il principio, di matrice cartesiana, secondo cui è invece l'esclusivo uso della ragione a condurre verso la scoperta delle verità naturali.

Se si guarda al passaggio della II *Regula*, in cui vi è la stessa allusione al giuramento che vincola l'allievo alle parole del maestro, si constata che Descartes nutre la stessa volontà di respingere il principio d'autorità e così segna, al contempo, la novità della propria filosofia. Descartes si riferisce al vincolo nei confronti dell'autorità, affermato dalle Scuole, nelle quali lui stesso si è formato, ammettendo di potersene *ormai* («ma poiché ormai siamo sciolti da quel giuramento ...») ritenere liberi. In modo indubbio, in quell'*ormai* si legge il superamento di un'epoca, concretizzatosi grazie alla definizione di un nuovo metodo. Subito dopo, infatti, egli scrive che se si vuole evitare di incorrere nello stesso errore di tanti che, rivolgendosi ad oggetti ardui ed elaborando congetture sottilissime (La filosofia Scolastica), alla fine hanno preso coscienza di aver solo alimentato i propri dubbi, senza aver appreso alcuna scienza, è bene seguire il monito della regola indicata, ovvero occuparsi unicamente degli oggetti che il nostro ingegno può conoscere in modo certo e indubitabile.

La ricostruzione dei contesti in cui Malebranche e Descartes parlano del giuramento *in verba magistri* mostra quanto stretta fosse la loro stretta unità d'intenti. Aver compiuto quest'analisi permette di sciogliere un problema che potrebbe sorgere nell'attribuire questo passaggio della *Recherche* alle *Regulae*; tale problema emerge se si considera l'indicazione di AT, secondo cui questo luogo delle *Regulae* rimanderebbe implicitamente al motto oraziano «Non costretto a giurare sulle parole di nessun maestro»<sup>113</sup>, tratto dalla I *Epistola*. In effetti, le *Epistolae* sono citate in più luoghi della *Recherche*, soprattutto nella I edizione, in cui compaiono citazioni che saranno successivamente eliminate<sup>114</sup>. Faccio notare, inoltre, che un altro passaggio della I *Epistola* di Orazio, di poco successivo a quello che contiene il motto in questione, è utilizzato da Malebranche per rafforzare, in seno al suo percorso, un'idea cruciale. Per

---

<sup>113</sup> «Nullius addictus jurare in verba magistri», Q. Orazio Flacco, *Epistolae*, I, I, 14. Cfr. AT X 364.

<sup>114</sup> Cfr. OC I, 195, variante i; OC I, 250, variante e; OC I, 486, variante a.

la precisione, si tratta del passo con cui si chiude il II capitolo del I libro, nelle cui parole è tradotta l'importanza di liberare la mente dai pregiudizi:

«il est absolument nécessaire que nous soyons entièrement délivrés de nos préjugés, pour entrer dans la connaissance de la vérité, parce qu'il faut absolument que l'esprit soit purifié avant que d'être éclairé: *Sapientia prima stultitia caruisse*<sup>115</sup>»<sup>116</sup>.

Malebranche sostiene che la mente non possa accedere alla verità se non è libera, cioè purificata dai pregiudizi, e i versi di Orazio, posti appositamente al termine di quest'affermazione, sono atti a supportarla. Se si considera che tutta la prima e più cospicua parte della *Recherche* è rivolta a contrastare gli errori e i pregiudizi, di cui gli uomini sono colmi, si comprende che questa convinzione ha influenzato il piano della sua opera. Malebranche, quindi, utilizza più volte il testo delle *Epistolae* e lo fa anche – come in questo caso – in corrispondenza di affermazioni importanti. Verrebbe da chiedersi, allora, perché attribuire a Descartes e non direttamente ad Orazio il riferimento che compare nel IV libro della *Recherche*? Quest'ultima sembrerebbe l'ipotesi più probabile. Tuttavia, il fatto che Malebranche utilizzi il motto oraziano, che ben conosceva, nello stesso modo in cui lo usa Descartes, cioè per attaccare il principio di autorità della Scolastica e per affermare, di conseguenza, il nuovo metodo utile a scoprire la verità, rende plausibile pensare che l'oratoriano in quel momento stia citando le *Regulae*.

Da questa prima ricognizione, si ricava che i riferimenti alle *Regulae*, precedenti al libro VI, sono pochi e compongono un insieme tematicamente unitario. Essi tendono a rilevare una distinzione ragguardevole fra un tipo di apprendimento basato sulla memoria, chiamato storia, e una forma di conoscenza fondata sull'uso della ragione, denominato propriamente scienza. Le persone che studiano, gli eruditi, coloro che sono chiamati sapienti rientrano generalmente fra quelli che apprendono delle storie e che non riescono a costituire delle scienze. Malebranche mette in evidenza tutti i limiti e gli errori scaturenti da quest'abitudine, schierandosi a favore di una «science d'esprit». La ragione deve perseguire l'evidenza nelle conoscenze – se si esclude l'ambito delle verità

---

<sup>115</sup> Orazio, *Epistolae*, I, I, 41-42.

<sup>116</sup> OC I, 61.

di fede – al fine di poter esprimere dei giudizi certi, questo è ciò che propriamente l'oratoriano definisce scienza.

Il metodo che Malebranche stabilisce nel VI libro si pone a fondamento di questa forma di conoscenza, tanto è vero che, in apertura del libro si legge un avvertimento: «Mais, afin que l'on ne se donne point une peine inutile à la lecture de ce dernier livre, je crois devoir avertir qu'il n'est fait que pour ceux qui veulent chercher sérieusement la vérité par eux-mêmes, et se servir pour cela des propres forces de leur esprit»<sup>117</sup>.

Il fatto che le poche volte in cui Malebranche ricorre alle *Regulae*, nei libri che precedono il VI, lo faccia sempre in riferimento allo stesso tema è un segnale quindi di due cose: da un lato, del fatto che tutto il discorso di Malebranche sulla natura degli errori e sulle loro cause procede in modo assolutamente autonomo dalla dottrina delle *Regulae*, dall'altro, che la nuova idea di scienza tratteggiata nei passaggi presi in esame e che costituisce un punto fondamentale per l'impostazione del suo metodo, rinvia per certo al primo scritto cartesiano.

---

<sup>117</sup> OC II, 245.



## §2. La presenza delle *Regulae* nella I parte del VI libro della *Recherche*

Nel VI libro, i riferimenti impliciti alle *Regulae* non solo sono molto più numerosi, ma anche molto importanti per comprendere la genesi di alcune questioni centrali del metodo di Malebranche. Comincerò col rintracciare i parallelismi presenti nella I parte, i quali rinviano ad uno dei temi di fondo dell'opera cartesiana, quello secondo cui la conoscenza avviene mediante due operazioni dell'intelletto, ovvero l'intuito e la deduzione.

In primo luogo, prenderò in esame un passo all'interno del II capitolo della I parte del VI libro della *Recherche*, in cui Malebranche parla della necessità di sostenere l'attenzione della mente, attraverso alcuni aiuti:

«Il est donc nécessaire de chercher les moyens d'empêcher que non perception ne soient confuses et imparfaites. Et parce qu'il n'y rien qui les rende plus claires et plus distinctes que l'attention, comme tout le monde en est convaincu, il faut tâcher de trouver des moyens dont nous puissions nous servir pour devenir plus attentifs que nous ne sommes. C'est ainsi que nous pourrons conserver l'évidence dans nos raisonnements, et voir même tout d'une vue une liaison nécessaire entre toutes les parties de nos plus longues déductions»<sup>118</sup>.

Gli aiuti al lavoro dell'attenzione – che l'autore descriverà nel III e nel IV capitolo di questa prima parte del libro – sono indispensabili affinché le percezioni dell'intelletto possano divenire chiare e distinte, perché non vi è nulla, che non sia l'attenzione, che le renda più chiare e più distinte. Ciò è finalizzato ad ottenere l'evidenza nei ragionamenti fino a poter vedere *tout d'une vue* il legame necessario fra le parti delle deduzioni più lunghe.

Prima di questo passaggio, Malebranche ha precisato – ritornando su ciò che aveva già spiegato nel II capitolo del I libro – che l'intelletto può avere vari tipi di percezioni; quando queste riguardano singoli oggetti sono dette percezioni semplici, se invece includono rapporti fra gli oggetti, o ancora rapporti di rapporti tra di essi, prendono rispettivamente il nome di giudizi e di ragionamenti. Questo vuol dire non solo che le percezioni hanno vari gradi di composizione, ma anche che il ruolo dell'intelletto nella

---

<sup>118</sup> OC II, 250-251.

conoscenza è passivo, esso non fa altro che percepire, cioè ricevere idee, e la sua passività resta inalterata anche qualora la percezione riguardi dei giudizi o dei ragionamenti. Il giudizio, nel senso del consenso dato alle percezioni, spetta per l'oratoriano alla sola volontà: «c'est la volonté seule qui juge véritablement en acquiesçant à ce que l'entendement lui représente»<sup>119</sup>.

Gli aiuti dell'attenzione permetteranno, quindi, di avere delle percezioni chiare e distinte, fino a far sì che l'evidenza – che Malebranche ha definito come «la vue claire et distincte de toutes les parties et de tous les rapports de l'objet qui sont nécessaires pour porter un jugement assuré»<sup>120</sup> – sia possibile anche quando si tratti della percezione di ragionamenti, che includono una molteplicità di rapporti. È necessario restare su questo punto per comprendere quello che l'autore sta affermando. Non si può non essere attirati dall'espressione *tout d'une vue*, da egli scelta. Essa indica la possibilità che la mente veda in un solo momento, tutta in una volta, cioè con un unico atto, la catena di rapporti inclusi nei ragionamenti ed essa è, senza dubbio, una spia dell'implicita presenza delle *Regulae* in questo passaggio. Si pensi all'affinità con le espressioni – per ora richiamo l'attenzione sulle semplici espressioni, che poi analizzerò – usate da Descartes in alcuni luoghi, come la *Regula* III: «anche se non contempliamo con un solo e medesimo sguardo degli occhi tutti gli anelli intermedi [...]»<sup>121</sup>, o la *Regula* VII: «la capacità del nostro intelletto non è tanto grande da poterle abbracciare con un unico intuito; e in questo caso deve ad esso bastare la certezza di questa operazione. Allo stesso modo non possiamo con un unico sguardo degli occhi distinguere tutti gli anelli di una catena alquanto lunga»<sup>122</sup>, o ancora al passaggio della *Regula* IX: «chi vuole guardare molti oggetti insieme con un unico sguardo [...]»<sup>123</sup>.

Com'è noto, a partire dalla III *Regula* Descartes espone la questione delle due operazioni fondamentali dell'intelletto, l'intuito e la deduzione, grazie alle quali si ottiene una conoscenza certa. L'intuito è definito come «un concetto della mente pura e attenta tanto facile e distinto che non resti assolutamente alcun dubbio su ciò che

---

<sup>119</sup> OC I, 49.

<sup>120</sup> OC I, 55.

<sup>121</sup> «etiamsi uno eodemque oculorum intuitu non omnes intermedios», *Regulae*, III, *B Op* II, 696/697; AT X 369-370, corsivo mio.

<sup>122</sup> «saepe intellectus nostri capacitas non est tanta, ut illa omnia possit unico intuitu complecti; quo casu illi hujus operationis certitudo debet sufficere. Quemadmodum non possumus uno oculorum intuitu longioris alicujus catenae omnes annulos distinguere», *Regulae*, VII, *B Op* II 720/721; AT X 389, corsivo mio.

<sup>123</sup> «qui vult multa simul objecta eodem intuitu respicere», *Regulae*, IX, *B Op* II 734/735; AT X 400, corsivo mio.

intendiamo; oppure, che è lo stesso, un concetto non dubbio della mente pura e attenta, che nasce dalla sola luce della ragione ed è più certo, in quanto più semplice della stessa deduzione»<sup>124</sup>. Per comprendere come funzioni l'intuito è, però, molto importante tenere conto della precisazione fatta nella *Regula XI* – che integra e chiarisce quanto detto nelle *Regulae III* e *VII* – in cui l'autore sostiene che per l'intuito della mente sono richieste due cose: «che la proposizione sia intesa in maniera chiara e distinta e poi, anche, tutta insieme e non successivamente»<sup>125</sup>. L'intuito richiede sempre una visione simultanea delle cose e, quando Malebranche conia l'espressione *tout d'une vue*, egli riprende esattamente questa caratteristica della conoscenza intuitiva, cioè egli ha in mente la simultaneità nella percezione di più oggetti. Descartes spiega, inoltre, quali sono le cose conoscibili attraverso l'intuito e sostiene che la mente può conoscere in questo modo i principi primi e le proposizioni che sono concluse immediatamente dai principi primi; al contrario, non potrà conoscere per intuito le conclusioni molto lontane da questi ultimi. Nel primo caso, trattandosi di deduzioni immediate, la deduzione non esclude la possibilità dell'intuizione. Sicuramente, ogni volta che ci si riferisce a delle proposizioni, entra in gioco la deduzione (perché solo i principi primi possono essere conosciuti unicamente per intuito), ma la deduzione – implicante un movimento dell'ingegno che inferisce una cosa dall'altra non presente nell'intuito – si oppone all'intuito solo quando pensiamo che sia da farsi; se la concepiamo, invece, come già fatta, essa non indica più nessun movimento, ma il termine del movimento ed è quindi vista per intuito. Ecco perché Descartes afferma che queste proposizioni sono conosciute, sotto una diversa considerazione, ora per intuito ora per deduzione<sup>126</sup>.

La mente non è capace, al contrario, di conoscere in questo modo, cioè nello stesso tempo, delle proposizioni molteplici ed involute. Nei passaggi sopra riportati delle *Regulae III*, *VII* e *IX*, in cui compaiono le espressioni *unico intuito*, *medesimo intuito*, Descartes afferma l'inadeguatezza della mente nel vedere con un solo sguardo molteplici cose e catene deduttive molto lunghe. La peculiarità dell'intuito, secondo cui la conoscenza delle cose avviene simultaneamente e non successivamente, è ciò che la

<sup>124</sup> «Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, et ipsamet deductione certior est, quia simplicior [...]», *Regulae*, III, *B Op II*, 694/695; AT X 368.

<sup>125</sup> «ad mentis intuitum duo requirimus, nempe ut propositio clare et distincte, deinde etiam ut tota simul et non successive intelligatur», *Regulae*, XI, *B Op II* 742/743; AT X 407.

<sup>126</sup> Cfr. *Regulae*, III, *B Op II* 696/697; AT X 370.

rende un'operazione più semplice, quindi più certa, della deduzione e, al contempo, impossibile quando le deduzioni prevedono molti passaggi e molte cose da considerare.

Quando Malebranche utilizza l'espressione *tout d'une vue*, egli riprende quindi la teoria cartesiana dell'*intuitus mentis*: è questo il retroterra dottrinale entro cui si muove e che, dunque, bisogna aver presente per poter comprendere fino in fondo le sue affermazioni. Sennonché nel passaggio da cui ho preso le mosse, l'oratoriano afferma che, sostenendo l'attenzione, è possibile vedere con un solo atto del pensiero, quindi intuitivamente, il legame necessario fra le parti di deduzioni anche molto lunghe. Si tratta di un punto di contraddizione rispetto alla dottrina cartesiana, secondo cui le deduzioni implicanti troppi passaggi non possono essere intuite tutte in una volta?

La risposta è senza dubbio negativa. Le questioni che Malebranche affronta nel libro sul metodo, come l'estensione della capacità del pensiero attraverso gli aiuti delle matematiche, che vedremo in questo paragrafo, o le regole della seconda parte del metodo, mostreranno chiaramente che egli viaggia nella stessa direzione di Descartes. La necessità stessa delle regole del metodo è giustificata dall'oratoriano sulla base dell'impossibilità che la mente veda *tout d'une vue* troppi rapporti. In tal senso, scrive:

«[...] les objets que nous considérons, ont souvent plus de rapport que nous n'en pouvons découvrir tout d'une vue par un simple effort d'esprit, nous avons encore besoin de quelques règles qui nous donnent l'adresse de développer si bien toutes les difficultés, qu'aidés des secours qui nous rendront l'esprit plus attentif et plus étendu, nous puissions découvrir avec une entière évidence tous les rapports des choses que nous examinons»<sup>127</sup>.

Qui è affermato chiaramente che alcuni oggetti hanno a volte più rapporti di quelli che si possono considerare con un solo sguardo, motivo per cui Malebranche ritiene necessario stabilire una serie di regole che guidino la mente a risolvere bene tutte le difficoltà e sarà questo, assieme agli aiuti che la renderanno più attenta e più estesa, che le permetterà di scoprire con assoluta evidenza tutti i rapporti delle cose che esamina. È evidente, quindi, che l'oratoriano non ha su questo punto un'idea differente da quella di Descartes.

---

<sup>127</sup> OC II, 248.

Allorché, quindi, Malebranche afferma, come s'è visto, che è possibile vedere con un solo atto del pensiero il legame necessario fra le parti di deduzioni anche molto lunghe, le sue parole hanno un significato un po' più nascosto; significato che, lungi dal segnare una rottura, disvela un'affinità ancora più netta con le *Regulae*.

Riporto qui nuovamente il passo, inserendo le varianti che riguardano la I edizione, perché sono queste, a mio avviso, che rendono il testo più intelligibile, facendone trapelare inoltre la dipendenza da un luogo preciso delle *Regulae* a cui l'oratoriano con ogni probabilità pensa<sup>128</sup>. Si tratta peraltro, in questo caso, di un brano tradito, nella versione che Malebranche sembra seguire, solo dal Manoscritto di Hannover e dall'*editio princeps* in ragione di una variante significativa:

<p><i>RV</i> VI, I, I</p> <p>«[...] il faut tâcher de trouver des moyens dont nous puissions nous servir pour devenir plus attentifs que nous ne sommes. C'est<sup>a</sup> ainsi que nous pourrons conserver l'évidence dans nos raisonnements, et voir même tout d'une vue une<sup>b</sup> liaison nécessaire entre toutes les parties de nos plus longues déductions»<sup>129</sup>.</p> <p>a. ... sommes dans nos perceptions, c'est ... (I-III).</p> <p>b. ... vue, comme par un mouvement subit de l'imagination, une connexion nécessaire ... (I).</p>	<p><i>Regula</i> VII</p> <p>«Per questo le percorrerò più volte con un certo continuo movimento dell'immaginazione che intuisce attentamente nello stesso tempo le singole cose e, insieme, passa ad altre, fin quando avrò appreso a passare dalla prima all'ultima così velocemente che, senza quasi lasciare alcuna parte alla memoria, mi sembri di intuire tutta la cosa nello stesso tempo»<sup>130</sup>.</p>
--	--

Nella I versione del testo, Malebranche fa una precisazione dopo aver utilizzato l'espressione «tout d'une vue», in cui fa allusione ad un certo movimento dell'immaginazione. Se si tiene conto di questa integrazione, egli sostiene che, trovati i modi per divenire più attenti nelle percezioni, si riesce a conservare l'evidenza nei

<sup>128</sup> Rodis-Lewis non annovera questo luogo delle *Regulae* all'interno del suo *Index*.

<sup>129</sup> OC II, 251.

<sup>130</sup> «Quamobrem illas continuo quodam imaginationis motu singula intuentis simul et ad alia transeuntis aliquoties percurram, donec a prima ad ultimam tam celeriter transire didicerim, ut fere nullas memoriae partes relinquendo, rem totam simul videar intueri», *Regulae*, VII, *B Op* II 718/719, AT X 388, modificata da me in conformità ad AT X 388. G. Crapulli, sulla base della traduzione nederlandese e di considerazioni relative alla coerenza del testo, propone «cogitationis motu» in luogo di «imaginationis motu», Cfr. G. Crapulli, (ed.), René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Nijhoff, La Haye, 1966, pp. 22 e 86-87, nota 21.

ragionamenti e giungere a vedere con un solo atto della mente, *come attraverso un movimento istantaneo dell'immaginazione*, una necessaria connessione tra tutte le parti di deduzioni molto lunghe. Questo movimento, riferito all'immaginazione, si trova esattamente nella *Regula VII* di Descartes. Il fatto che Malebranche inserisca questo riferimento al movimento dell'immaginazione è importante per comprendere in che senso qui sostenga che la mente concepisce in una sola volta il legame necessario o la connessione necessaria tra tutte le parti che interessano delle lunghe deduzioni; egli sta dicendo che la mente può giungere ad intuire molteplici cose con un solo atto del pensiero vedendo la connessione necessaria fra le varie parti e questo avviene mediante un movimento istantaneo dell'immaginazione. Si comprende, quindi, che questo passaggio malebranchiano non contraddice in nessun modo Descartes, ma riprende un elemento che concerne il procedimento conoscitivo per deduzione. Si tratta del tema presente nella III *Regula* e ripreso nella VII e nella XI<sup>131</sup>.

Secondo Descartes, quando le cose non sono evidenti per se stesse e quindi conoscibili per intuito, esiste un'altra forma di conoscenza – a cui già prima facevo riferimento –, che avviene mediante deduzione, la cui certezza è posta sul fatto di desumere queste cose dai principi primi e di percorrerle attraverso un movimento continuo e ininterrotto del pensiero che intuisce le singole cose in maniera perspicua, allo stesso modo in cui siamo certi che l'ultimo anello di una lunga catena si connette con il primo se li perlustriamo uno dopo l'altro, ricordando che, dal primo all'ultimo, ogni anello è connesso a quelli vicini (*Regula III*<sup>132</sup>). Nella *Regula VII*, sopra citata, Descartes approfondisce questo punto sostenendo che quando le verità sono molto lontane dai principi primi, quando cioè la catena deduttiva è molto lunga, questo movimento del pensiero dev'essere ripetuto più volte finché, quasi senza lasciare più spazio alla memoria, non si apprende a passare velocemente dalla prima all'ultima, fino a poter avere l'impressione di intuire tutta la cosa nello stesso tempo.

Il passaggio di Malebranche, ricondotto a quel luogo delle *Regulae* che costituisce la sua fonte, è comprensibile allora nei seguenti termini: l'incremento dell'attenzione

---

<sup>131</sup> Proprio il fatto che si tratti di un tema affrontato da Descartes in più di un luogo, sempre con riferimento ad un movimento continuo del pensiero e non dell'immaginazione, rende difficile non scegliere di armonizzare anche il passaggio della *Regula VII* sopra citato, con le altre occorrenze di «cogitationis motu». Cfr. *Regulae*, VII, *B Op II* 716/717; AT X 387, ll. 12, 21; *Regulae*, III, *B Op II* 396/397; AT X 369, l. 25; *Regulae*, XI, *B Op II* 742/743-744/745; AT X 407, l. 4 e 408, ll. 16, 25; *Regulae*, XVI, *B Op II* 800/801; AT X 455, ll. 6-7.

<sup>132</sup> Cfr. *Regulae*, III, *B Op II* 696/697; AT X 369-370.

permette di vedere meglio e attraverso questo movimento, il legame necessario che ogni parte della catena deduttiva ha con la successiva, fino a poter cogliere il legame necessario tra tutte le parti delle catene più lunghe. La conoscenza intuitiva di più rapporti è allora possibile a condizione di includervi un movimento del pensiero – dell’immaginazione, nel caso di Malebranche –, proprio come affermato da Descartes.

La teoria cartesiana dell’intuito continua a essere un riferimento per Malebranche, anche in un altro luogo della *Recherche*, il V capitolo della I parte del VI libro, in cui egli si pone l’obiettivo di trovare aiuti che permettano di estendere la capacità del pensiero. Il testo di Malebranche dipende a mio avviso dal seguente luogo della *Regula IX*:

*RV VI, I, V*  
 «Il faut sans doute beaucoup plus de pensée, ou que la capacité qu’on a de penser soit plus remplie, pour apercevoir plusieurs choses distinctement, que pour n’en apercevoir qu’une seule: mais il ne faut pas davantage de pensée pour apercevoir plusieurs choses confusément, que pour apercevoir une seule distinctement»<sup>133</sup>.

*Regula IX*  
 «E certamente conosciamo in che modo si debba utilizzare l’intuito della mente anche proprio in base al paragone con gli occhi: infatti chi vuole guardare molti oggetti insieme con un unico sguardo, non vede nulla distintamente: parimenti, chi è solito prestare attenzione a molti oggetti insieme con un unico atto del pensiero ha un ingegno confuso»<sup>134</sup>.

In questo momento, il problema che Malebranche indaga è quello di individuare i mezzi con i quali raggiungere un’estensione della capacità del pensiero. Innanzitutto, egli chiarisce che questo modo di esprimersi non allude alla reale possibilità che la capacità di pensare si estenda, poiché l’anima dell’uomo è, «pour ainsi dire»<sup>135</sup> una quantità determinata o una porzione di pensiero con dei limiti connaturati, non oltrepassabili. L’anima, quindi, non può divenire più grande o più estesa di come non sia, essa non si estende allo stesso modo in cui si crede che avvenga per i metalli o per i liquori – questi gli esempi che Malebranche adduce – e nemmeno può percepire più

<sup>133</sup> OC II, 283.

<sup>134</sup> «Et quidem, quomodo mentis intuitu sit utendum, vel ex ipsa pculorum comparatione cognoscimus: nam qui vult multa simul objecta eodem intuitu respicere, nihil illorum distincte videt; et pariter, qui ad multa simul unico cogitationis actu solet attendere, confuso ingenio est», *Regulae*, IX, *B Op* II 734/735; AT X 400-401.

<sup>135</sup> OC II, 282.

cose in un momento piuttosto che in un altro. Ma l'esperienza sembra attestare qualcosa di diverso ed è proprio tenendo conto di quest'aspetto che egli si preoccupa di fare alcune precisazioni. A volte, infatti, si crede di pensare a molti oggetti, altre volte ad uno solo e, altre ancora, si dice persino che non si pensa a nulla<sup>136</sup>, cosa da Malebranche rigorosamente esclusa. Per far comprendere la falsità di queste opinioni, l'autore propone di considerare quello che avviene per il corpo, partendo dal presupposto che il pensiero è per l'anima esattamente quello che l'estensione è per il corpo. L'estensione, che corrisponde all'attributo principale del corpo o, detto altrimenti, alla sua essenza, non può realmente essere maggiore in un momento rispetto ad un altro, perché la variazione dell'estensione corrisponde, al contempo, alla variazione dell'essenza; allo stesso modo l'anima non può pensare più in un tempo che in un altro, sia che percepisca più oggetti, sia che ne percepisca uno solo, sia che creda di non pensare a nulla. Le ragioni per cui erroneamente si pensa il contrario sono per Malebranche principalmente due. La prima è che si ha così grande libertà di pensare a quello che si vuole, che a volte si possono avere sessanta pensieri differenti che si susseguono in uno stesso minuto, altre volte si può avere in quel tempo sempre lo stesso pensiero. Ma in entrambi i casi, in ogni secondo si avrà sempre un solo pensiero, che si tratti dello stesso del secondo precedente o di quello successivo, o che si tratti di un pensiero diverso in ogni secondo. Non ci saranno dunque sessanta pensieri differenti contemporaneamente. Malebranche propone un paragone con gli occhi e spiega che quando si guarda una campagna, sia che si tenga lo sguardo fisso su un punto, sia che si muovano gli occhi in diverse direzioni, la capacità di vedere non cambia; nel secondo caso, infatti, si avrà una maggiore varietà di percezioni successive perché si vedranno più oggetti, ma non per questo la vista sarà maggiore o più estesa.

L'autore propone l'esempio della vista anche per elucidare la seconda ragione per cui si cade in errore ed è questa che m'interessa più da vicino perché qui emerge la corrispondenza con la *Regula* cartesiana. Essa consiste nel fatto di non tener conto di una fondamentale differenza fra le percezioni confuse e quelle che, al contrario, sono distinte. Nel passaggio sopra riportato, Malebranche sostiene che è necessaria una

---

<sup>136</sup> Come Rodis-Lewis fa giustamente notare, anche Descartes, nella lettera ad Elisabetta di maggio o giugno 1645, fa riferimento a coloro che nel completo rilascio dell'attenzione, si persuadono di non pensare a niente: «il se faut entièrement délivrer l'esprit de toutes sortes de méditations sérieuses touchant les sciences, et ne s'occuper qu'à imiter ceux qui, en regardant la verdure d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau, et telles choses qui ne requièrent aucune attention, se persuadent qu'ils ne pensent à rien», *Descartes a Elisabetta*, maggio o giugno 1645, B 2020/2021; AT IV 220.



capacità di pensiero maggiore per percepire più cose in modo distinto piuttosto che per percepirne distintamente una sola, ma che non c'è bisogno che tale capacità sia maggiore per percepire più cose in modo confuso, piuttosto che per percepirne una distintamente. L'anima non pensa di più quando pensa a più oggetti di quanto non faccia quando pensa a uno solo di essi, perché nel secondo caso essa ha una percezione di sicuro molto più chiara e quest'ultima ha bisogno della stessa capacità di pensiero di quella richiesta per avere la percezione di più cose, che non può essere peraltro netta e distinta. Come dicevo, l'oratoriano si avvale nuovamente dell'esempio dello sguardo degli occhi, notando che quando si guarda con attenzione un oggetto tenendolo vicino agli occhi ed esaminandolo con cura è implicata una sensazione visiva più intensa di quella presente nella vista disattenta di una campagna intera, quindi nel primo caso la nettezza della sensazione compensa l'estensione della sensazione confusa che si ha nella vista di più cose.

Malebranche ha quindi escluso che la mente possa pensare più cose in certi momenti piuttosto che in altri e nella spiegazione dell'errore per cui si crede che questo possa avvenire, egli pone una distinzione fra una conoscenza confusa e una conoscenza distinta. Qui riprende la questione posta da Descartes nella *Regula IX*. La regola verte sulla perspicacia dell'ingegno ed elucida il modo in cui l'intuito può conoscere le cose in modo distinto. Per la comprensione di questo punto, Descartes avanza un significativo paragone con gli occhi – che, come si è visto, anche l'oratoriano utilizza – perché esso permette di capire come funzioni l'intuito. Così come chi cerca di vedere molti oggetti insieme in una sola volta, cioè con un solo sguardo, non ne vede nessuno distintamente, parimenti chi considera molti oggetti in una sola volta, cioè con un solo atto del pensiero, li concepisce inevitabilmente in modo confuso. La mente non può vedere distintamente più cose alla volta, motivo per cui, per renderla perspicace, Descartes suggerisce di non distrarla nella considerazione simultanea di molti oggetti, ma di impegnarla interamente nella considerazione delle singole cose, che siano per di più le più semplici e facili. Quest'esercizio permetterà alla mente di poter intuire in modo corretto i suoi oggetti, cioè di poter avere delle percezioni distinte.

Quando Malebranche spiega il modo in cui il nostro ingegno funziona, marcando una precisa differenza tra la considerazione di molti oggetti contemporaneamente e quella di un solo oggetto, ritenendo la prima una conoscenza confusa e la seconda una conoscenza distinta, egli si avvale dell'idea presente in questo luogo delle *Regulae*. Si

tratta di un prestito dal valore non trascurabile visto che, sulla base di tale presupposto, l'oratoriano fa appello agli aiuti offerti dall'aritmetica e dall'algebra.

Il discorso procede in questo modo. Sinora risulta chiaro che la capacità di pensiero dell'anima non può davvero aumentare e quando essa considera molte cose insieme le vede confusamente; ciò non toglie che per la conoscenza della verità è necessario che la mente sia più estesa di quanto non lo sia realmente, perché molto spesso essa si trova di fronte alla considerazione di verità composte, che contengono molti rapporti e richiedono la contemplazione simultanea di più cose. In questo capitolo Malebranche definisce la verità come un rapporto<sup>137</sup>, che può darsi fra idee, fra cose, o fra cose e idee. La conoscenza della verità è, quindi, sempre una conoscenza di rapporti e, di questi tre tipi di rapporti, quelli fra idee hanno un valore particolare perché rappresentano delle tipologie di verità eterne e immutabili, capaci di essere misure invariabili e regole per tutti gli altri rapporti. A differenza delle cose, che essendo creature sono sempre soggette al cambiamento, le idee sono immutabili perché sono racchiuse in Dio, secondo quanto Malebranche ha spiegato nel III libro, presentando la teoria della visione in Dio<sup>138</sup>. I rapporti fra idee, aggiunge l'autore, sono anche i soli che possono essere conosciuti attraverso il solo esercizio dell'ingegno e senza l'aiuto dei sensi; quando i rapporti implicano delle cose, per affermare la loro esistenza e per scoprire se sono legate da un rapporto di uguaglianza o di disuguaglianza, è sempre necessario fare uso degli occhi e delle mani, ma per quel che riguarda le idee, la sola mente è sufficiente per scoprirne i rapporti.

Il valore di questa considerazione si comprende se si tiene conto di ciò che Malebranche ha spiegato nel I libro della *Recherche*. La funzione della sensazione non è mai quella di conoscere la verità, ma quella della conservazione del corpo. I sensi non ci mostrano mai le cose così come sono davvero, cioè così come sono in se stesse, ma ce le fanno conoscere in relazione alla necessità che il nostro corpo presenta. Si pensi alla regola stabilita da Malebranche nel I libro, secondo la quale, per evitare l'errore nell'uso dei sensi, non bisogna utilizzarli per formulare un giudizio su quello che le cose sono, ma per stabilire il rapporto che queste ultime hanno con il nostro corpo<sup>139</sup>. Per

---

<sup>137</sup> «La vérité n'est autre chose qu'un rapport réel, soit d'égalité, soit d'inégalité. La fausseté n'est que la négation de la vérité, ou un rapport faux et imaginaire», OC II, 286

<sup>138</sup> Cfr. *RV* III libro, II parte, cap. VI e VII, § III, OC I, 437-447 e 450.

<sup>139</sup> «ne juger jamais par les sens de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps, parce que, en effet, ils ne nous sont point donnés pour connaître la vérité des choses en elles-mêmes, mais seulement pour la conservation de notre corps», OC I, 77-78.

conoscere la verità è sempre necessario, quindi, che i sensi tacciano e, dei tre tipi di rapporti indicati, le uniche verità che non comportano il problema della messa tra parentesi della sensazione sono quelle che includono i soli rapporti fra le idee, essendo le idee conoscibili mediante il solo intelletto. Anche questo, oltre all'immutabilità che esse presentano per il fatto di essere in Dio, accorda ai rapporti fra idee uno statuto privilegiato. Proprio l'eccezionalità appena richiamata fa sì che questo tipo di verità sia il solo ad essere considerato dalla matematiche. Esattamente in questo luogo, l'aritmetica, l'algebra e la geometria sono qualificate come «sciences générales»<sup>140</sup>, che «règlent et renferment toutes les sciences particulières»<sup>141</sup>; essendo le scienze che si pongono a fondamento di altre, che offrono i criteri e le regole ad altre discipline, esse devono basarsi su verità immutabili.

L'autore esamina ancora tale argomento, specificando che questi rapporti fra idee possono essere semplici e composti: «non seulement il y a rapport entre les idées, mais encore entre les rapports qui sont entre les idées, entre les rapports des rapports des idées, et enfin entre les assemblages de plusieurs rapports [...] et ainsi à l'infini, c'est-à dire qu'il y a des vérités composées à l'infini»<sup>142</sup>, o come scrive ancor più chiaramente nella I edizione: «c'est-à dire qu'il y a des vérités simples et des vérités composées à l'infini»<sup>143</sup>. Quando le verità sono composte, come dicevo, è necessario che la mente consideri più cose contemporaneamente e affinché questo si verifichi è necessario guidarla con una certa abilità<sup>144</sup>.

Malebranche guarda, a tal fine, al modo di procedere di due discipline, l'aritmetica e l'algebra, le quali insegnano ad abbreviare le idee, servendosi dei numeri e delle lettere, e a disporle in un ordine tale che, anche a fronte della scarsa estensione della mente, le verità composte possono essere conosciute. Utilizzare gli aiuti che esse forniscono, contrasta il problema della scarsa estensione del pensiero, non perché essa aumenti – perché questo non è veramente possibile –, ma perché le idee che la mente ha

---

<sup>140</sup> OC II, 287.

<sup>141</sup> OC II, 287. Sul significato e sull'uso dell'aggettivo «generali» in riferimento alle scienze matematiche, si veda l'articolo già citato di G. Olivo, *Méthode et science universelle dans De la recherche de la vérité*.

<sup>142</sup> OC II, 287.

<sup>143</sup> OC II, 287, variante g.

<sup>144</sup> «il me paraît certain qu'on ne peut augmenter l'étendue et la capacité de l'esprit en l'enfant, pour ainsi dire, et en lui donnant plus de réalité qu'il n'en a naturellement, mais seulement en la ménageant avec adresse. Or c'est ce qui se fait parfaitement par l'arithmétique et par l'algèbre [...]», OC II, 286.

bisogno di vedere possono essere espresse secondo una forma abbreviata e secondo un certo ordine.

Nel libro III, nel III capitolo – che dev’essere tenuto in considerazione nell’esame del capitolo V della prima parte del libro VI, perché Malebranche stesso rinvia dal primo luogo al secondo<sup>145</sup> – l’oratoriano ha riconosciuto e affermato che i geometri sono stati i soli a rendersi conto della scarsa estensione della mente umana e a condurre i loro studi in modo consono a tale situazione, cioè in modo da rimediare a questo problema. Egli fa allusione in particolar modo a quei geometri che si sono serviti dell’algebra e dell’analisi, facendo i nomi di Viète e di Descartes per indicare i fautori del rinnovamento e del perfezionamento di queste discipline. I geometri sono, quindi, ritenuti da Malebranche i soli esempi da seguire nella ricerca della verità, perché tutti gli altri che hanno tentato di raggiungerla, anche qualora avessero compreso che la nostra mente è limitata, si sono comportati come se non lo fosse e come se potesse comprendere delle verità molto composte senza nessun ausilio. Ciò è evidente nel fatto che i filosofi si sono sforzati di scoprire delle verità nascoste, «vérités cachées»<sup>146</sup>, la cui conoscenza dipende da troppe cose, di cui alcune sconosciute o non del tutto familiari, senza seguire un ordine nei loro studi. L’esempio proposto da Malebranche è – senza che ciò desti stupore – quello di Aristotele, che avrebbe proceduto esattamente in questo modo, offrendo la spiegazione di alcuni fenomeni particolari della natura, come quello per cui i capelli delle persone anziane diventano bianchi, senza prima aver chiarito quelli più generali da cui i primi dipendono. La questione della bianchezza dei capelli, essendo legata alla natura dei corpi particolari, deve necessariamente essere trattata dopo aver correttamente appreso la natura e le qualità dei corpi in generale, cosa che Aristotele non ha fatto.

Se si guarda, al contrario, al modo di procedere dei geometri si nota che essi non si sono mai rivolti alle difficoltà complesse prima di aver compreso in modo chiaro quelle più semplici da cui le prime dipendono. Malebranche fornisce anche in questo caso alcuni esempi. Il primo mette in luce che i geometri non si sono mai applicati allo studio delle linee curve e delle sezioni coniche, che rappresentano evidentemente delle questioni complesse, se non dopo aver acquisito il pieno possesso della geometria

---

<sup>145</sup> Cfr. OC I, 403: «De sorte que toute l’adresse qu’il y a pour le rendre [l’esprit] plus pénétrant et plus étendu consiste, comme nous l’expliquerons ailleurs\*, à bien ménager ses forces et sa capacité.

\*Livre VI, dans la première partie de la Méthode [chap. V]».

<sup>146</sup> OC I, 398.

elementare; il secondo esempio riguarda in particolare gli analisti, che essendosi resi conto di non poter applicare la mente alla considerazione di più figure o ad immaginare solidi che abbiano più di tre dimensioni, cosa a volte necessaria, si sono serviti delle lettere, molto familiari all'ingegno, per esprimere ed abbreviare le idee; nel momento in cui la mente non è più impegnata nella rappresentazione di molte figure e di un numero enorme di linee, essa può percepire contemporaneamente – l'espressione usata è ancora una volta «tout d'une vue»<sup>147</sup> – quelle cose che altrimenti le sarebbe impossibile vedere. Il buon modo di procedere, se si vuole trovare la verità facendo i conti con i limiti del nostro ingegno<sup>148</sup>, è uno solo: servirsi delle matematiche per guidare la mente rendendola più penetrante ed estendendola alla considerazione di più cose; Malebranche rinvia, per una trattazione analitica di questo, al VI libro.

Gli elementi utili alla ricerca della verità tratti dal procedere matematico, dell'aritmetica e dell'algebra in particolare, che emergono già nel III libro sono due: il primo è legato all'uso di una notazione sintetica, costituita da numeri e lettere, capace di non occupare troppo la mente e di permetterle di vedere un numero maggiore di segni; il secondo è legato all'ordine. Quest'ultimo prevede di non applicarsi sin da subito alla ricerca di verità troppo composte o nascoste, bensì di conoscere prima le verità più semplici e, solo una volta aver conosciuto queste ed essersele rese familiari, di procedere dalla conoscenza di quello che si sa in modo distinto alla conoscenza di quello che non si sa affatto o si sa solo in modo confuso<sup>149</sup>.

Il VI libro (I parte, cap. V) riprende e approfondisce questo tema. Innanzitutto Malebranche spiega il motivo per cui le verità, sia semplici che composte, possono essere espresse secondo un linguaggio matematico. Questo accade perché ogni verità, come abbiamo visto è un rapporto, e un rapporto non è altro che una grandezza; il termine stesso di grandezza, precisa l'autore, non avrebbe significato al di fuori dell'idea di rapporto, perché non vi è nulla, se si escludono l'infinito e l'unità, che sia grande per se stesso, senza una relazione con qualcos'altro. I numeri interi, così come

---

<sup>147</sup> OC I, 402.

<sup>148</sup> Il titolo del § III di III, I, III è significativamente: «Les géomètres se conduisent bien dans la recherche de la vérité», OC I, 401.

<sup>149</sup> «il ne faut pas s'appliquer d'abord à la recherche des vérités cachées, dont la connaissance dépend de trop de choses, et dont il y en a quelques-unes qui ne nous sont pas connues, ou qui ne nous sont pas assez familières, car il faut étudier avec ordre, et se servir de ce qu'on sait distinctement pour apprendre ce qu'on ne sait pas, ou ce qu'on ne sait que confusément», OC I, 398; o ancora «ces personnes [les géomètres] ne se sont point avisées de résoudre des difficultés fort composées qu'après avoir connu très clairement les plus simples dont elles dépendent», OC I, 401.

quelli frazionari, esprimono tutti dei rapporti, solo che nel primo caso l'unità alla quale il numero intero si rapporta non è espressa ma sottintesa. Essendo, quindi, la verità un rapporto ed essendo ogni rapporto una grandezza, è possibile esprimere ogni rapporto attraverso delle cifre o delle lettere e rappresentarle all'immaginazione attraverso delle linee (cosa di cui si occupa la geometria, a cui l'autore ha dedicato il capitolo precedente).

La precisazione ulteriore, secondo cui i rapporti possono essere di due tipi, possono, cioè, esprimere l'uguaglianza fra due termini oppure la loro disuguaglianza serve a Malebranche per far notare che la conoscenza di alcuni rapporti è più semplice di quella di altri. Nel caso dei rapporti di uguaglianza, quando si riconosce che una cosa è uguale ad un'altra, immediatamente è noto il loro rapporto. Non avviene lo stesso per i rapporti di disuguaglianza, perché quando si vede che una cosa è più grande o più piccola di un'altra, il loro rapporto resta da conoscere. Affinché ci si possa far carico di quest'esigenza, è necessario procedere ad una comparazione dei termini, ovvero ad una misurazione. Un rapporto di disuguaglianza può essere conosciuto solo attraverso la misurazione e quest'ultima ha bisogno di utilizzare un'unità di misura esatta. Questa misura è l'unità, che Malebranche definisce «une idée simple et parfaitement intelligible, une mesure universelle, et qui puisse s'accomoder à toute sorte de sujets»<sup>150</sup>. In ogni specie di grandezza, prosegue l'autore, si sceglierà un'unità di misura, come l'ora per il tempo o la libbra per i pesi, per poter comparare esattamente fra loro i termini del rapporto in questione.

In questo capitolo, il filosofo si preoccupa di illustrare anche la differenza esistente fra aritmetica, algebra e analisi, indicando le caratteristiche peculiari a ciascuna disciplina. In questa comparazione emerge un particolare valore attribuito all'algebra e all'analisi, ritenute capaci di abbreviare le idee nel modo più facile e più familiare alla mente che si possa concepire; il riferimento è chiaramente alla notazione basata sulle lettere dell'alfabeto. Essa permette di frazionare la capacità dell'ingegno ancor meno di quanto facciano i numeri e di svolgere le operazioni con più facilità, senza far fronte alla confusione dovuta al cambiamento delle cifre o alla lunghezza dei calcoli<sup>151</sup>.

---

<sup>150</sup> OC I, 289.

<sup>151</sup> «Cependant l'algèbre<sup>a</sup> et l'analyse sont encore toute autre chose que l'arithmétique: elles partagent beaucoup moins la capacité de l'esprit; elles abrègent les idées de la manière la plus simple et la plus facile qui se puisse concevoir. Ce qui ne peut se faire qu'en beaucoup de temps par l'arithmétique, se fait en un moment par l'algèbre et par l'analyse, sans que l'esprit se brouille par le changement des chiffres et par la longueur des opérations», OC II, 292.

L'autore mette in luce, infine, il procedimento deduttivo messo in atto da tutte queste scienze per conoscere la verità, procedimento che prevede sempre un passaggio dai termini noti a quelli ignoti, deducendo i secondi a partire dai primi. Esse insegnino a fare i calcoli necessari, che sono anche i più semplici, facili e generali che si possa concepire, affinché si possano scoprire i rapporti più difficili e composti, deducendoli ordinatamente da quelli che sono già conosciuti.

Quello che Malebranche ha illustrato rispetto all'aritmetica, all'algebra e all'analisi, valorizza sicuramente due aspetti di queste discipline. Da un lato, il tipo di notazione da esse utilizzata, la notazione algebrica più di tutte, che ha il vantaggio di essere sintetica; dall'altro lato, il modello offerto per procedere quando si è di fronte a verità complesse, che racchiudono molti rapporti e pongono delle difficoltà. Se si procede casualmente perché non si conosce la via da seguire, o se si procede non considerando che la mente umana è limitata e non vede nulla chiaramente quando considera molte cose in una sola volta, sicuramente ne deriva un fallimento. Ma le matematiche, che tengono conto delle reali possibilità del nostro ingegno, suggeriscono bene di procedere con ordine, attraverso dei calcoli che permettono di dedurre i rapporti più difficili e composti da quelli che sono già conosciuti.

Come ho detto all'inizio, mettendo in parallelo il passaggio della *Recherche* con quello delle *Regulae*, il discorso sviluppato da Malebranche s'impenna su un presupposto cartesiano, ovvero l'impossibilità che la mente veda più cose contemporaneamente in modo distinto. Non è, tuttavia, estranea al Descartes delle *Regulae* nemmeno la soluzione proposta dall'oratoriano che contempla gli aiuti offerti dalle matematiche. Per trovare le giuste corrispondenze tra il procedere di Malebranche e quello di Descartes bisogna considerare differenti luoghi delle *Regulae*.

Anche Descartes esprime la stessa esigenza malebranchiana che la capacità dell'ingegno sia estesa. Si pensi alla *Regula VII*<sup>152</sup>, al passaggio che prima abbiamo messo in parallelo con la *Recherche* e alla *Regula XI*, che pone questa intenzione proprio nel titolo («viene aumentata al massimo la capacità dell'ingegno»<sup>153</sup>). In realtà, in questi luoghi, l'autore non fa riferimento ad un possibile ausilio offerto dalle

---

a. l'analyse ou l'algebre est encore... (I-V).

<sup>152</sup> «hoc enim pacto, dum memoriae subvenitur, ingenii etiam tarditas emendatur, ejusque capacitas quadam ratione extenditur, In questa maniera, infatti, mentre si aiuta la memoria, si corregge anche la lentezza dell'ingegno e in qualche modo, si estende la sua capacità», *Regulae*, VII, *B Op* II 718/719; AT X 388.

<sup>153</sup> «maxime augetur ingenii capacitas», *Regulae*, XI, *B Op* II 742/743; AT X 407.

matematiche per raggiungere questo fine. Nella *Regula XI*, egli afferma che, dopo aver intuito in maniera perspicua alcune proposizioni semplici (secondo i suggerimenti della *Regula IX*), se da esse si deduce qualcos'altro (utilizzando la *Regula X*), è utile percorrere quanto scoperto con un movimento continuo e ininterrotto del pensiero. È ad esso che Descartes affida, oltre che la certezza delle deduzioni complesse, anche la possibilità che la capacità del pensiero possa estendersi, fino ad avere l'impressione d'intuire tutto nello stesso tempo:

«[...] se ho conosciuto mediante più operazioni dapprima quale sia il rapporto tra le grandezze prima e seconda, poi tra la seconda e la terza, quindi tra la terza e la quarta ed infine tra la quarta e la quinta, non per questo vedo quale sia il rapporto tra la prima e la quinta, né posso dedurlo da quelli già conosciuti, se non mi ricordo di tutti. Perciò mi è necessario percorrerli con un pensiero iterato, finché non passo dal primo all'ultimo così velocemente che, senza quasi lasciare alcuna parte alla memoria, mi sembri di intuire la cosa tutta nello stesso tempo. [...] in questo modo si corregge la lentezza dell'ingegno e se ne amplifica anche la capacità»<sup>154</sup>.

La capacità del pensiero si ritrova ad essere più estesa se il pensiero compie questo movimento che procede in modo consecutivo e continuo da una grandezza alla successiva e così di seguito fino alla fine della deduzione, per poi ricominciare dall'inizio. Evidentemente qui c'è un problema con cui Descartes si trova a fare i conti, cioè l'inaffidabilità della memoria, anch'esso già indicato nella *Regula VII*. Se l'ingegno non può intuire distintamente più cose con un solo atto della mente, allora la certezza delle conclusioni che comprendono molti passaggi deduttivi dev'essere affidata alla memoria. La natura ha istituito la memoria esattamente per questo fine, anche se essa si rivela «labile ed inferma»<sup>155</sup>. Il movimento del pensiero descritto da Descartes permette di sostenerla e di confermare la sua azione. Anche Malebranche condivide lo stesso giudizio sulla memoria, con la differenza che nel capitolo preso in esame questo

---

<sup>154</sup> «[...] ut si per plures operationes cognoverim primo, qualis sit habitudo inter magnitudines primam et secundam, deinde inter secundam et tertiam, tum inter tertiam et quartam, ac denique inter quartam et quintam, non idcirco video qualis sit inter primam et quintam, nec possum deducere ex jam cognitis, nisi omnium recorder; quamobrem mihi necesse est illas iterata cogitatione percurrere, donec a prima ad ultimam tam celeriter transierim, ut fere nullas memoriae partes relinquendo rem totam simul videar intueri. Qua quidem ratione ingenii tarditatem emendari nemo non videt, et illius etiam amplificari capacitatem», *Regulae*, XI, *B Op* II 744/745; AT X 408.

<sup>155</sup> «cum labilis sit et infirma», *Regulae*, XI, *B Op* II 744/745; AT X 408-409.



problema non ha la stessa importanza attribuitagli da Descartes ed è enumerato velocemente assieme ad altri limiti del nostro ingegno<sup>156</sup>.

Il discorso cartesiano non verte, almeno in questo luogo, sugli ausili della matematica, ma chiama in causa il movimento ininterrotto del pensiero, grazie al quale quest'ultimo risulterà più esteso. Occorre proseguire con l'esame delle *Regulae*, per trovare delle corrispondenze più precise con il percorso di Malebranche, fino ad arrivare alla *Regula XVI* in cui Descartes integra quanto detto in questo luogo attraverso la valorizzazione della scrittura e della notazione sintetica delle matematiche.

Già nel passo poc'anzi citato emergono degli elementi di affinità con quello che afferma Malebranche. Si può notare che in quella sede Descartes parla di rapporti, di grandezze e, qualche rigo più avanti, parlerà di proporzioni; il linguaggio è quello matematico, per cui si comprende che è la matematica ad offrire a Descartes, come a Malebranche, il modello da seguire nella ricerca di verità che implicano catene di rapporti. Se si prende in considerazione la *Regula XIV*, questo passaggio alla matematica è apertamente dichiarato nel momento in cui Descartes annuncia di volersi occupare delle sole grandezze, cioè di quei termini capaci di ricevere il più e il meno<sup>157</sup>. Dopo aver sostenuto che per poter scoprire le verità non conoscibili per semplice intuito sono necessarie delle comparazioni (tornerò su questo punto nel paragrafo successivo), egli precisa che tali comparazioni sono possibili soltanto fra ciò che è suscettibile di ricevere il più e il meno. Descartes asserisce di volersi occupare di grandezze; allo stesso modo, Malebranche sostiene che occuparsi della verità, che può avere un grado di composizione infinito, vuol dire occuparsi di rapporti, cioè di grandezze. In questa stessa *Regula* si trova un altro elemento di quelli presentati dall'oratoriano nel capitolo in questione, cioè la spiegazione della misura o meglio del procedimento di misurazione. Descartes sostiene che per poter misurare i rapporti fra le grandezze è necessario comparare ogni termine con una misura comune. Nelle misure è, quindi,

---

<sup>156</sup> «Il est évident que l'esprit de l'homme est si petit, sa mémoire si peu fidèle, son imagination si peu étendue, que sans l'usage des chiffres et de l'écriture, et sans l'adresse dont on se sert dans l'arithmétique, il serait impossible de faire les opérations nécessaires pour connaître au juste l'inégalité des grandeurs et de leurs rapports, et pour avancer dans la connaissance des vérités composées», OC II, 292. Il problema dell'inaffidabilità della memoria è riproposto nella II parte del libro VI, al cap. VI, cfr. OC II, 370-371.

<sup>157</sup> «Notandum est deinde, nihil ad istam aequalitatem reduci posse, nisi quod recipit majus et minus, atque illud omne per magnitudinis vocabulum comprehendendi [...] hic tantum deinceps circa magnitudines in genere intelligamus nos versari, Si deve poi notare che si può ridurre a tale uguaglianza solo ciò che riceve il più ed il meno e che tutto ciò è compreso dal termine grandezza [...] qui di seguito ci dedichiamo solo alle grandezze in genere», *Regulae*, XIV, B Op II 782/783; AT X 440.

sempre necessario un terzo termine e questo è rappresentato dall'unità<sup>158</sup>. Così come sosterrà Malebranche, l'autore delle *Regulae* afferma che non si può conoscere la differenza fra due termini, cioè quanto un termine sia più grande o più piccolo di un altro, se non paragonandoli entrambi con una misura comune.

Occorre arrivare alla *Regula XVI*, come dicevo, per trovare la messa in valore dell'aiuto offerto dalle matematiche. Questa regola, in continuità con la precedente, propone dei modi per sostenere l'attenzione; prima Descartes parla del vantaggio che si ottiene dall'uso delle figure, specificando di riferirsi a figure visibili ai sensi esterni, quindi presenti dinanzi agli occhi, che permettano di formare in modo più distinto quelle dell'immaginazione (*Regula XV*), poi suggerisce gli ausili della scrittura (*Regula XVI*). L'attenzione riceve dalla scrittura un valido aiuto perché segnando su un foglio le cose che sono già state trovate e che non devono essere dimenticate, in quanto necessarie alla conclusione, essa può dedicarsi interamente alla considerazione di altre cose. Le annotazioni scritte permettono all'attenzione di non essere divisa tra la considerazione delle cose presenti e il ricordo di quelle già trovate. Ma Descartes aggiunge anche che le note scritte devono essere brevissime, come sono i numeri e le lettere. In questo modo, quando la nostra mente avrà bisogno di considerare con il movimento ininterrotto del pensiero, tutte le cose conosciute per giungere alla conclusione, sfruttando la sinteticità dei segni, potrà abbracciarne molteplici nello stesso tempo con più facilità<sup>159</sup>. Il discorso cartesiano prevede quindi l'ausilio della notazione algebrica come prezioso aiuto all'attenzione e come strategia per riuscire a vedere più cose nello stesso tempo.

Ora, per quel che riguarda il primo punto, cioè l'attenzione, c'è una differenza piuttosto netta con quello che afferma Malebranche. Questi ritiene che l'aritmetica e l'algebra non siano molto utili per aumentare l'attenzione della mente (motivo per cui

---

<sup>158</sup> «non autem agnosco, quae sit proportio magnitudinis inter duo et tria, nisi considerato quodam tertio, nempe unitate quae utriusque est communis mensura, Non riconosco però quale sia la proporzione della grandezza tra due e tre senza aver considerato un terzo elemento, ovvero l'unità che è misura comune di entrambe», *Regulae*, XIV, *B Op* II 796/797; AT X 451.

<sup>159</sup> «[...] aptissime scribendi usum ars adinvenit; cujus ope freti, hic nihil prorsus memoriae commitemus, sed liberam et totam praesentibus ideis phantasiam relinquentes, quaecumque erunt retinenda in charta pingemus; idque per brevissimas notas, ut postquam singula distincte inspexerimus juxta regulam nonam, possimus juxta undecimam omnia celerrimo cogitationis motu percurrere et quamplurima simul intueri, [...] l'arte ha inventato molto a proposito la pratica della scrittura. Confidando sul suo ausilio, qui non affideremo quasi più nulla alla memoria ma, lasciando del tutto libera la fantasia dalle idee presenti, raffigureremo sulla carta tutte le cose che si dovranno mantenere, e ciò mediante note brevissime, affinché, dopo aver esaminato ciascuna distintamente secondo la regola nona, possiamo secondo la undicesima percorrerle tutte con un movimento rapidissimo del pensiero ed intuirne quante più possibile nello stesso tempo», *Regulae*, XVI, *B Op* II, 800/801; AT X 454-455.

non ne parla nei capitoli esplicitamente dedicati a questo problema), quanto, come si è visto, per aumentare la sua estensione: «Je n'ai point aussi parlé de l'arithmétique ni de l'algèbre, parce que les chiffres et les lettres de l'alphabet, dont on se sert dans ces sciences, ne sont pas si utiles pour augmenter l'attention de l'esprit, que pour en augmenter l'étendue»<sup>160</sup>. Tuttavia, entrambi gli autori sostengono che la scrittura aritmetica e algebrica aiutino a vedere più cose con un solo atto del pensiero, cosa che la nostra mente non è capace di fare, se non al prezzo di una conoscenza confusa.

Nella *Regula XVIII*, Descartes porta a termine il discorso sul valore delle matematiche, insegnando quali operazioni sono necessarie per percorrere tutte le questioni che si prendono in esame. Egli precisa che queste operazioni devono essere poche, sono infatti ridotte a quattro, perché la moltitudine delle *Regulae* è un segno più dell'imperizia di coloro che le pongono che il contrario e spiega che esse permettono di dedurre alcune grandezze a partire da altre. Anche quest'ultimo è un punto di continuità fra i percorsi dei due filosofi; si è visto che Malebranche sostiene che le operazioni matematiche sono capaci di condurre con luce ed ordine il nostro ingegno, permettendo la deduzione delle grandezze ignote da quelle note.

Si può dire, quindi, che, per quel che riguarda il capitolo V della I parte del VI libro della *Recherche*, sicuramente Malebranche prende dalle *Regulae* il presupposto di base del suo ragionamento, esaminato nella sua simmetria con il passo cartesiano, ma che anche gli elementi messi in campo come soluzione al suo problema trovano nei luoghi delle *Regulae* indicati un concreto supporto, pur se, in questo secondo caso, non si riscontrano corrispondenze letterali.

Concludo osservando che in questa I parte del VI libro il confronto con le *Regulae* si rivela quanto mai prezioso. Senza tenerne conto non si coglierebbe la genesi dei problemi che Malebranche si pone nella costituzione del suo metodo. Risulta chiaro che egli prende dal Descartes delle *Regulae* alcuni elementi essenziali della teoria dell'*intuitus mentis*. Mi riferisco, in primo luogo, all'idea della passività dell'intelletto – di cui l'autore parla sia all'inizio della *Recherche* (libro I, cap. II, §1), sia nella I parte del VI libro (cap. II) – secondo cui esso è destinato alla sola percezione, ovvero alla ricezione di idee, per cui anche i rapporti più complessi fra le idee, oltre quelli semplici, sono dal lato dell'intelletto delle pure percezioni; in secondo luogo, l'espressione *tout*

---

<sup>160</sup> OC II, 280.

*d'une vue*, più volte utilizzata dall'oratoriano, rinvia alla caratteristica della conoscenza intuitiva secondo cui non solo le cose devono essere viste dall'intelletto in modo chiaro e distinto, ma anche in una sola volta e non in più momenti successivi. Esattamente quest'aspetto dell'intuito pone a Malebranche, così come a Descartes, il problema delle verità composte, cioè le verità che presentano un ampio numero di rapporti fra idee – per usare il linguaggio malebranchiano. Descartes non si esprime nello stesso modo, poiché non parla di verità come rapporti fra idee; tuttavia il problema delle deduzioni che presentano molteplici passaggi – che egli indica con l'immagine della catena – è lo stesso. Questo problema si origina per il fatto che la mente umana non è capace di vedere più cose in una sola volta in modo distinto e, quando contempla contemporaneamente più oggetti, li vede in modo confuso, proprio come la vista degli occhi non vede chiaramente più cose nello stesso tempo; il grado di confusione, precisa Malebranche è tanto maggiore, quanto più grande è il numero degli oggetti percepiti. Sia la prima che la seconda parte del VI libro della *Recherche* in cui compaiono le regole – su cui mi soffermerò nel prossimo paragrafo – sono fondate sul quadro appena tracciato e l'intervento del metodo è pensato proprio per far sì che la mente possa far fronte al limite suddetto. Si è visto nel primo passo messo in parallelo con le *Regulae* che la mente dev'essere aiutata ad essere più attenta perché un'attenzione maggiore permette la vista chiara e distinta anche dei ragionamenti, cioè delle verità più complesse, sfruttando un movimento dell'immaginazione, che Malebranche tace nelle riedizioni della sua opera; il secondo passo dà avvio a tutta la riflessione sugli aiuti offerti dalla matematica affinché la capacità del pensiero possa essere estesa, nel senso che ho illustrato, e abbracciare più cose alla volta; inoltre, Malebranche spiega l'inserimento delle regole all'interno del suo metodo partendo proprio dal presupposto che le verità composte non possono essere viste in un solo momento con un semplice sforzo della mente e solo l'aiuto dell'arte può sciogliere tutte le difficoltà che esse presentano, fino alla loro conoscenza evidente. Adesso cercherò di mostrare, nel dettaglio, tutti i riferimenti al manoscritto cartesiano che riguardano la seconda parte del metodo malebranchiano, ossia le regole.

### §3. La presenza delle *Regulae* nella II parte del VI libro della *Recherche*

Malebranche riserva questa parte del suo ultimo libro all'esposizione e alla spiegazione delle regole ritenute necessarie per la ricerca della verità, enumerandole tutte nel I capitolo e procedendo in quelli successivi all'approfondimento di ciascuna. Prima di fornire quest'elenco, egli descrive velocemente le caratteristiche che tali regole presentano, rendendo nota inoltre, seppur mediante una rapida affermazione, la loro finalità. Mi soffermo su questi aspetti, prima di passare alla ricostruzione delle simmetrie con le *Regulae*, affinché ci si possa accostare a questa parte del metodo con una certa cognizione della natura e della funzione assegnate dall'autore a queste regole. Egli sostiene che, per poter essere utili, le regole debbano essere semplici, naturali, poche e dipendenti l'una dall'altra, perché solo in questo modo la nostra mente può essere guidata, evitando al contempo che la sua attenzione venga frazionata: «afin que ces règles soient bonnes, il faut qu'elles soient simples et naturelles, en petit nombre, très intelligibles et dépendantes les unes des autres. En un mot, elles ne doivent que conduire notre esprit, et régler notre attention sans la partager»<sup>161</sup>.

Anche Descartes, nella *Regula XVIII*, critica l'eccessivo numero delle regole, affermando chiaramente che questo non è segno di abilità, ma, al contrario, dell'incompetenza di chi le pone e che tutto ciò che potrebbe essere affermato attraverso un solo precetto diventa più complesso se ripartito tra molteplici regole<sup>162</sup>. Questa stessa convinzione è espressa anche nella seconda parte del *Discours*, immediatamente prima dell'esposizione dei quattro precetti ed è giustificata attraverso il paragone con le leggi dello Stato, la cui molteplicità serve molto spesso più a legittimarvi il vizio che a garantire una gestione ordinata: «Et comme la multitude des lois fournit souvent des excuses aux vices, en sorte qu'un Etat est bien mieux réglé, lorsque, n'en ayant que fort peu, elles y sont fort étroitement observées; ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la Logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois

---

<sup>161</sup> OC II, 295.

<sup>162</sup> «La moltitudine delle regole spesso deriva dall'imperizia dei dottori, e le cose che potrebbero essere ridotte ad un unico precetto generale, sono meno perspicue se vengono divise in molti particolari, Multitudo regularum saepe ex Doctoris imperitia procedit, et quae ad unicum generale praeceptum possent reduci, minus perspicua sunt si in multa particularia dividantur», *Regulae*, XVIII, *B Op* II 808/809; AT X 461.

à les observer»<sup>163</sup>. Altrettanto netta è l'affermazione che si trova nelle *Cogitationes Privatae*: «Le sentenze dei sapienti possono essere ridotte a certe pochissime regole generali»<sup>164</sup>.

L'esigenza espressa da Malebranche che il numero delle regole sia esiguo è, quindi, sicuramente conforme al pensiero di Descartes ed è posta, unitamente agli altri requisiti, cioè la semplicità, la naturalezza e l'intelligibilità, con il preciso obiettivo di guidare la mente nella ricerca del vero senza che essa sacrifichi una parte del lavoro dell'attenzione. La possibile dispersione dell'attenzione è un rischio di cui Malebranche tiene conto nell'elaborazione delle sue regole ed egli muove proprio su questo punto una critica alla logica aristotelica. Secondo l'oratoriano il grande limite che quest'ultima presenta e che la rende inutile ai fini dell'acquisizione della verità è l'essere articolata secondo una forma complessa che occupa troppo l'ingegno; una parte del lavoro dell'attenzione è, di conseguenza, distolto dalle questioni che dovrebbe esaminare: «l'expérience fait assez connaître que la logique d'Aristote n'est pas de grand usage, à cause qu'elle occupe trop l'esprit, et qu'elle le détourne de l'attention qu'il devrait apporter aux sujets qu'il examine»<sup>165</sup>.

Faccio notare che il punto critico messo in luce da Malebranche non è tematizzato da Descartes, almeno non negli stessi termini. Sia nelle *Regulae*<sup>166</sup> che nel *Discours*<sup>167</sup>, la critica principale mossa alla logica di Aristotele prende di mira la sua sterilità; essa è ritenuta un'arte dialettica, cioè un'arte che permette di argomentare attorno a quello che già si conosce, senza permettere di scoprire la verità. Su questo punto, Malebranche sembra quindi sviluppare in modo originale, almeno rispetto a Descartes, la critica contro la logica scolastica.

Solo Nella *Regula X*, Descartes pone il problema dell'attenzione e asserisce l'incapacità dei precetti della logica tradizionale di sostenere l'attenzione:

«omettiamo tutti i precetti con cui i Dialettici ritengono di guidare l'umana ragione mentre prescrivono certe forme del dissertare che concludono così necessariamente che

---

<sup>163</sup> *Discours*, B Op I 42/43; AT VI 18.

<sup>164</sup> «Dicta sapientum ad paucissimas quasdam regulas generales possunt reduci», *Cogitationes privatae*, B Op II 1064/1065; AT X 217.

<sup>165</sup> OC I, 295.

<sup>166</sup> Cfr. *Regulae*, II, B Op II 688/689; AT X 363-364; *Regulae*, X, B Op II 740/741; AT X 405-406; *Regulae*, XIV, B Op II 782/783; AT X 439-440.

<sup>167</sup> Cfr. *Discours*, B Op I 42-43; AT X 17.

la ragione che si affida ad esse, anche se si prende una pausa dalla considerazione attenta ed evidente della stessa inferenza, può tuttavia intanto concludere un qualcosa di certo in virtù della forma [...] rigettiamo queste forme come contrarie al nostro proposito e ricerchiamo piuttosto tutti gli aiuti con cui il nostro pensiero può mantenersi attento»<sup>168</sup>.

Descartes prende le distanze dalle regole della dialettica, perché per quest'ultima la verità è una forma del discorso e non un concetto raggiunto a seguito di una considerazione attenta ed evidente, motivo per cui essa non si occupa di rafforzare l'attenzione. L'aspetto rilevato da Malebranche è, però, un altro e non sembra derivare da Descartes; per l'oratoriano i sillogismi sono un vero e proprio ostacolo per l'attenzione, perché la distolgono dall'oggetto della conoscenza<sup>169</sup>.

La critica di Malebranche, sembra, invece, trovare maggiore affinità con Poisson, o, più precisamente, con l'interpretazione di Descartes offerta da Poisson, che, nelle prime pagine del suo *Commentaire al Discours*, effettua un confronto fra la logica volgare – ossia con la logica di Aristotele<sup>170</sup> – e il metodo di Descartes, argomentando sull'inutilità della prima e valorizzando la preziosa semplicità di quest'ultimo. Il merito di Descartes è riconosciuto da Poisson nell'aver contestato e abbandonato l'atteggiamento degli uomini di studio che trovano degno dei loro sforzi soltanto ciò che sorpassa le proprie forze e usano, pertanto, rivestire la verità con tanti ornamenti. L'autore restituisce in modo molto efficace il valore del gesto cartesiano con le seguenti parole: «Celle [la méthode] de M. Desc. a sans doute cet avantage sur les autres qui sont

---

<sup>168</sup> «omittamus omnia Dialecticorum praecepta, quibus rationem humanam regere se putant, dum quasdam formas disserendi praescribunt, quae tam necessario concludunt, ut illis confisa ratio, etiamsi quodammodo ferietur ab ipsius illationis evidenti et attenta consideratione, possit tamen interim aliquid certum ex vi formae concludere [...] rejicimus istas formas ut adversantes nostro instituto, et omnia potius adjuncta perquirimus, quibus cogitatio nostra retineatur attenta», *Regulae*, X, *B Op* II 740/741; AT X 405-406.

<sup>169</sup> In realtà, in un passaggio dell'*Entretien avec Burman*, che non poteva costituire un riferimento per Malebranche, commentando le affermazioni fatte nel *Discours* sulla logica aristotelica, Descartes afferma qualcosa di affine al problema posto dall'oratoriano: «ad Logicam // Ea potius est dialectica, cum doceat nos de omnibus rebus disserere, quam Logica, quae de omnibus rebus demonstrationes dat: et sic bonam mentem magis evertit quam adstruit, nam dum nos divertit et digredi facit in hos locos communes et capita, quae rei externa sunt, divertit nos ab ipsa rei natura, Si tratta della dialettica, dal momento che ci insegna a discutere di ogni cosa, piuttosto che della logica, la quale dà dimostrazioni di ogni cosa. Così essa indebolisce il buon senso più di quanto lo rafforzi: infatti, mentre ci distrae e ci fa disperdere in luoghi comuni e in punti esterni alla cosa, ci distrae dalla natura stessa della cosa», *Burman*, *B Op* II 1300/1301; AT V 175.

<sup>170</sup> «je veux bien demeurer d'accord, que c'est d'Aristote que nous avons reçu les préceptes de Logique qu'on enseigne aujourd'hui dans l'Ecole», Poisson, *Commentaire*, p. 5.

pleines d'artifice et d'invention pour apprendre à l'esprit à se jouer de la vérité, qu'elle est simple et naturelle [...] M. Desc. [...] a cru, que comme au Royaume des Cieux il n'y a que les enfants et les simples qui doivent y entrer, aussi faut-il être très simple pour entrer au Royaume de la Raison, et que les vérités qui la parent doivent être traitées avec simplicité, et sans ornement, de crainte que l'éclat des couleurs n'occupe tellement les sens, qu'il ne fasse perdre l'attention qu'on doit à la justesse et à la proportion des traits»<sup>171</sup>. Tutti gli ornamenti sono nocivi per la comprensione della verità, perché portano l'attenzione verso ciò che non è essenziale. Questo è il modo in cui la logica volgare si comporta e l'aspetto su cui Descartes ha dissentito, riconoscendo che le verità devono essere trattate con semplicità. La peculiarità del metodo cartesiano che Poisson evidenzia è recepita e approvata da Malebranche, che la spende nella messa a punto delle regole. Egli crede che la semplicità di queste ultime sia un supporto essenziale al lavoro della ragione, permettendole di essere esclusivamente concentrata sulla verità. In sintonia con tutta la prima parte del metodo, le regole sono pensate per supportare il lavoro dell'attenzione e alla luce dell'importanza dell'attenzione nella conoscenza della verità, per la possibilità che essa racchiude di rendere la percezione chiara e distinta – «il n'y rien qui les rende [les perceptions] plus claires et plus distinctes que l'attention»<sup>172</sup> –, Malebranche afferma: «elles [les règles] ont une partie de ce qu'on souhaite»<sup>173</sup>.

Per quel che riguarda la loro finalità, l'oratoriano sostiene che esse servono «pour conserver toujours l'évidence dans les perceptions de l'esprit, et pour découvrir les vérités les plus cachées»<sup>174</sup>. Ho già avuto modo, nel paragrafo precedente, di chiarire che questa seconda parte del metodo è costituita per far fronte alla scoperta di un certo tipo di verità, quelle più complesse, che comportano un gran numero di rapporti o quelle nascoste, che dipendono sempre da molte cose, alcune delle quali risultano per di più sconosciute o non abbastanza familiari. Si vedrà, nel prendere in esame le varie regole, che esse tendono a sciogliere tutte le difficoltà che queste verità presentano a causa dell'alto numero di rapporti implicati.

Innanzitutto, però, l'obiettivo principale che le regole devono raggiungere è la conservazione dell'evidenza. Si tratta di un aspetto così importante che Malebranche,

---

<sup>171</sup> Poisson, *Commentaire*, pp. 3-4.

<sup>172</sup> OC II, 250.

<sup>173</sup> OC II, 299.

<sup>174</sup> OC II, 296.



prima di rendere note le sue regole, chiarisce che esse sono tutte pensate per perseguire questo fine e che è questo il principio di fondo che le ispira:

«Le principe de toutes ces règles est qu'il faut toujours conserver l'évidence dans ses raisonnements, pour découvrir la vérité sans craindre de se tromper»<sup>175</sup>.

Malebranche distingue dunque fra le regole ed il loro principio, e sostiene che tutte le regole – dalla regola generale, affermata subito dopo, alle sei regole vere e proprie – dipendono da tale principio. La ragione che determina quest'ultimo è enunciata nella I parte del VI libro, nel momento in cui Malebranche richiama la regola generale per evitare l'errore, stabilita sin dalle prime pagine della *Recherche*. Il principio di tutte le regole è direttamente collegato a questa prima e fondamentale regola:

«On ne doit jamais donner un consentement entier, qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies qu'on ne puisse le leur refuser, sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la Raison, c'est-à-dire sans que l'on connaisse clairement qu'on ferait mauvais usage de sa liberté, si l'on ne voulait pas consentir, ou si l'on voulait étendre son pouvoir sur des choses sur lesquelles elle n'en a plus»<sup>176</sup>.

Non mi soffermo adesso – lo farò nel prossimo capitolo – sulla spiegazione di questo precetto, per ora quello che mi interessa rilevare è che proprio la sua affermazione pone la necessità della continua conservazione dell'evidenza, annunciata nel principio di tutte le regole. Malebranche afferma infatti: «Il est donc facile de conclure que, n'y ayant que l'évidence qui selon notre première règle, nous assure que nous ne nous trompons point, nous devons surtout prendre garde à conserver cette évidence dans toutes nos perceptions»<sup>177</sup>.

L'oratoriano assume l'evidenza come la sola garanzia di essere pervenuti alla verità; solo in presenza dell'evidenza si può escludere con sicurezza la minaccia dell'errore. Ora, se una percezione può essere ritenuta vera unicamente quando è evidente, come questa regola presuppone, allora Malebranche ha tutte le ragioni per affermare che l'evidenza dev'essere mantenuta sempre. Nel caso dei ragionamenti –

---

<sup>175</sup> OC II, 296.

<sup>176</sup> OC I, 55.

<sup>177</sup> OC II, 246.

perché è a questi che il principio di tutte le regole allude «[...] conserver l'évidence dans ses raisonnements»<sup>178</sup> –, che corrispondono alla percezione di rapporti fra rapporti di idee, cioè alla percezione da parte dell'intelletto di verità composte, la complessità dei rapporti è affidata dall'autore ad alcune operazioni, indicate dalle regole, che hanno come fondamentale obiettivo sempre quello di permettere che l'evidenza permanga, perché senza di essa non sarebbe lecito dare il proprio consenso a ciò che l'intelletto percepisce. Quello che Malebranche stabilisce come il principio di fondo di tutte le regole è quindi semplicemente la conseguenza della decisione assunta fin dall'inizio della *Recherche* e manifestata nella regola generale per evitare l'errore.

Per tornare all'interesse di fondo del presente capitolo, cioè il confronto con le *Regulae*, sicuramente la necessità dell'evidenza è un tema centrale del primo scritto di Descartes. Il principio di tutte le regole malebranchiano può essere confrontato, come mostrerò a breve, con l'ispirazione fondamentale dell'opera e con un significativo passaggio della *Regula III*, che sottolinea l'esigenza di mantenere l'evidenza dai gradi più semplici a quelli più complessi del ragionamento. In questa sede, peraltro, Descartes non formula un precetto, come farà invece nel *Discours* e nelle *Meditazioni*, che proprio constatando l'importanza dell'evidenza, la designi come l'unica condizione in presenza della quale dare il proprio consenso. Non c'è ancora nelle *Regulae* una teoria del giudizio e dell'errore, motivo per cui inevitabilmente la regola generale di Malebranche, che ha come fine quello di evitare l'errore, ha potuto trarre ispirazione solo dalle opere successive di Descartes.

Come anticipavo, il principio di tutte le regole, che l'oratoriano formula a partire dalla regola generale per evitare l'errore, richiama molto da vicino il seguente passo della *III Regula*:

*RV VI, II, I*  
 «Le principe de toutes ces règles est qu'il faut toujours conserver l'évidence dans ses raisonnements, pour découvrir la vérité sans craindre de se tromper»<sup>179</sup>.

*Regula III*  
 «Questa evidenza e certezza dell'intuito si richiede però non solo alle sole enunciazioni, ma anche a qualunque discorso. Infatti, ad esempio, poniamo questa conseguenza: 2 più 2 fa lo stesso che 3 più 1; non bisogna solo intuire che 2 più 2 fa 4 e che 3 più 1 fa 4, ma anche che da queste due

<sup>178</sup> OC II, 296.

<sup>179</sup> OC II, 296.

proposizioni si conclude necessariamente la terza»<sup>180</sup>.

Malebranche sostiene la necessità di conservare l'evidenza nei ragionamenti, cioè in quelle percezioni complesse che contengono molti rapporti tra idee. Egli sta riprendendo l'indicazione cartesiana della *Regula* suddetta secondo cui l'evidenza dell'intuito dev'essere estesa ai discorsi, cioè ai rapporti che si danno tra le proposizioni.

Se si guarda agli esempi che sia Descartes che Malebranche forniscono a tal proposito, l'unità dei loro intenti è ravvisabile ancor più chiaramente. Descartes esemplifica quello che ha asserito in questo modo: posto che 2 più 2 dà lo stesso risultato di 3 più 1, non bisogna solo intuire che addizionando i primi due termini si ottiene 4 e che addizionando gli altri due termini si ottiene 4, ma bisogna intuire anche il rapporto fra le due proposizioni, che costituisce il discorso. Il discorso è quindi un rapporto fra proposizioni, che sono a loro volta dei rapporti, quindi un rapporto di rapporti. La stessa cosa è affermata da Malebranche. Quando egli spiega cos'è per lui un ragionamento, nel II capitolo del I libro della *Recherche*, egli fornisce il seguente esempio: quando si conclude che 2 per 2, essendo uguale a 4, è minore di 6, perché 4 è minore di 6, si sta avendo coscienza del rapporto di disuguaglianza fra il rapporto di 2 per 2 con 4 e il rapporto fra 4 e 6 e non semplicemente del rapporto di disuguaglianza tra 2 per 2 e 6<sup>181</sup>. Il ragionamento di Malebranche è un rapporto di rapporti, come per Descartes. Nei due passi messi a confronto la richiesta si rivela dunque identica: estendere l'evidenza alle percezioni più complesse.

Una precisazione potrebbe non essere superflua: il fatto che Malebranche non parli d'intuito e si fermi al termine evidenza, non pone una distanza fra i due passaggi, perché sappiamo che l'oratoriano accoglie dei tratti importanti della teoria dell'*intuitus mentis*, come ho già mostrato e come emerge semplicemente osservando che i ragionamenti ai quali l'evidenza dev'essere estesa non includono un lavoro della volontà che afferma e nega qualcosa, ma sono delle percezioni dell'intelletto. L'avvertimento di Malebranche è, in definitiva, che l'evidenza, nonché il carattere

---

<sup>180</sup> «At vero haec intuitus evidentia et certitudo, non ad solas enuntiationes, sed etiam ad quoslibet discursus requiritur. Nam, exempli gratia, sit haec consequentia: 2 et 2 efficiunt idem quod 3 et 1; non modo intuendum est 2 et 2 efficere 4, et 3 et 1 efficere quoque 4, sed insuper ex his duabus propositionibus tertiam illam necessario concludi», *Regulae*, III, *B Op* II 696/697; AT X 369.

<sup>181</sup> Cfr. OC I, 50.

stesso della conoscenza intuitiva, così come essa era qualificata da Descartes, sia presente nelle percezioni complesse, perfettamente in linea con l'asserzione cartesiana di questa *Regula*.

Al principio di tutte le regole fa seguito una regola generale, che da esso dipende. Malebranche utilizza nuovamente l'aggettivo 'generale', come per la regola stabilita per evitare l'errore, specificando questa volta che si tratta di una «règle générale qui regarde le sujet de nos études»<sup>182</sup>. Essa è suddivisa in due parti: la prima prescrive di ragionare solo su cose di cui si hanno idee chiare, mentre la seconda, che è a sua volta una conseguenza della prima parte, indica la modalità adeguata per poter ragionare solo su questo tipo di idee.

La regola comincia in questo modo: «nous ne devons raisonner que sur des choses dont nous avons des idées claires»<sup>183</sup>. Affinché si possa conservare l'evidenza nelle proprie percezioni è necessario, dunque, ragionare solo su cose di cui si hanno delle idee chiare – o delle idee chiare e distinte, come Malebranche scrive qualche capitolo dopo, ribadendo la necessità della regola generale<sup>184</sup> – e i nostri studi devono riguardare solo quegli oggetti che presentano idee di questo tipo. Per far comprendere il valore della sua regola, nel II capitolo di questa parte del VI libro, Malebranche riporta alcuni esempi di un procedere inverso a quello indicato dal precetto, tratti dalla filosofia di Aristotele o, più in generale, dalla filosofia Scolastica.

Questa filosofia si sarebbe eretta sulla considerazione di idee o troppo confuse o troppo generali per essere utili alla ricerca della verità. Quando l'oratoriano parla di idee confuse allude alle idee sensibili<sup>185</sup> e le ritiene tali perché nei termini con cui ci si riferisce a queste idee è contenuto un equivoco di fondo, che solo Descartes è riuscito a comprendere e che prima di lui nessuno aveva mai colto. L'equivoco è causato dall'aver

---

<sup>182</sup> OC II, 296.

<sup>183</sup> OC II, 296.

<sup>184</sup> «pour conserver l'évidence dans ses perceptions, il est absolument nécessaire d'observer exactement la règle que nous venons de prescrire, et d'examiner quelles sont les idées claires et distinctes des choses, afin de ne raisonner que suivant ces idées», OC II, 321.

<sup>185</sup> Malebranche spiega il modo in cui Dio produce in noi queste idee nei termini seguenti: «Lorsque nous apercevons quelque chose de sensible, il se trouve dans notre perception sentiment et idée pure. Le sentiment est une modification de notre âme, et c'est Dieu qui la cause en nous, et il la peut causer quoiqu'il ne l'ait pas, parce qu'il voit dans l'idée qu'il a de notre âme qu'elle en est capable. Pour l'idée qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu, et nous la voyons, parce que il lui plaît de nous la découvrir; et Dieu joint la sensation à l'idée, lorsque les objets sont présents, afin que nous le croyons ainsi, et que nous entrons dans les sentiments et dans les passions que nous devons avoir par rapport à eux», OC I, 445. Le idee sensibili sono quindi le idee, la cui realtà oggettiva si trova chiaramente in Dio, da noi percepite unitamente alle sensazioni, cioè alle modificazioni che si producono nella nostra anima in presenza degli oggetti.

confuso, nella dinamica della percezione sensibile, il modo di essere del corpo con quello dell'anima, quindi ciò che avviene nel corpo con ciò che si produce nella nostra anima. Si è sempre ritenuto, per esempio, che la qualità sensibile del calore fosse la stessa cosa della caratteristica oggettiva che si prova avvicinandosi al fuoco, come se il fuoco contenesse ciò che si sente riscaldandosi. Ma le qualità sensibili del calore, del colore, ecc., sono dei movimenti che si producono nel corpo, in corrispondenza dei quali si ha una sensazione, che corrisponde a sua volta ad una modificazione dell'anima. Tutte le idee che riguardano le sensazioni, essendo intaccate da un sostanziale equivoco non possono che essere delle idee confuse ed oscure. L'oscurità rende bene il significato della confusione, perché fa comprendere che l'idea confusa è quella in cui il contenuto rappresentativo dell'idea non è visibile, come per mancanza di luce. Ora, dietro le affermazioni di Malebranche c'è evidentemente la tacita adozione della dottrina cartesiana della falsità materiale, esposta, in particolare, nella III *Meditazione*. Questa falsità attiene alle idee e si verifica quando le idee rappresentano ciò che non è un ente, una cosa come se lo fosse, per esempio quando si rappresentano le qualità secondarie come il caldo, il freddo, i colori, ecc., come se fossero delle cose. Il segno distintivo attribuito da Descartes a questa falsità materiale è proprio la confusione o l'oscurità della rappresentazione<sup>186</sup>. Quando Malebranche, dunque parla di queste idee come idee confuse, che racchiudono un equivoco fondamentale, sta assumendo la posizione cartesiana che riconosce la falsità del contenuto rappresentativo di queste idee. Perché si possa correttamente ragionare su queste idee è necessario togliere l'equivoco e correggere gli errori che lo determinano, cosa a cui l'oratoriano ha dedicato il I libro della *Recherche*.

La filosofia aristotelica e più in generale la scolastica hanno molto spesso ragionato anche su un altro tipo di idee, repute da Malebranche così generali, da essere del tutto

---

<sup>186</sup> «[...] est tamen profecto quaedam alia falsitas materialis in ideis, cum non rem tanquam rem repraesentant: ita, exempli causa, ideae quas habeo caloris et frigoris, tam parum clarae et distinctae sunt, ut ab iis discere non possim, an frigus sit tantum privatio caloris, vel calor privatio frigoris, vel utrumque sit realis qualitas, vel neutrum. Et quia nullae ideae nisi tanquam rerum esse possunt, siquidem verum sit frigus nihil aliud esse quam privationem caloris, idea quae mihi illud tanquam reale quid et positivum repraesentat, non immerito falsa dicitur, et sic de caeteris, [...] nelle idee c'è sicuramente un'altra falsità, materiale, quando rappresentano una non cosa come se fosse una cosa: così, ad esempio, le idee che ho del caldo e del freddo sono tanto poco chiare e distinte che in base ad esse non posso sapere se il freddo sia solo privazione del caldo o il caldo privazione del freddo, o se entrambi siano una qualità reale, oppure non lo siano né l'uno né l'altro. E poiché non possono darsi idee se non come idee di cose, se fosse vero che il freddo non è altro che privazione del caldo, l'idea che me lo rappresenta come un che di reale e positivo sarebbe detta, non senza motivo, falsa, e così per il resto», *Meditationes*, III, *B Op I* 738/739; AT VII 43-44.

inutili per il perfezionamento della nostra conoscenza. Si tratta di idee vaghe ed indeterminate, che non rappresentano nulla di preciso e di particolare. La maggior parte dei termini presenti nei libri di Aristotele rientrerebbe in questa classe; Malebranche riporta gli esempi dei termini di genere, specie, atto, potenza, natura, forma ecc., i quali pur non affermando nulla di falso, non dicono niente di preciso. Quando Aristotele afferma, per esempio, che una qualità è ciò che fa sì che una cosa possa essere chiamata in un certo modo, propone una definizione che non significa nulla, la nostra mente non pensa a nulla di preciso, perché nessuna idea particolare può esservi connessa. Queste idee, a differenza di quelle sensibili, non inducono in errore ma risultano del tutto inutili ai fini della verità.

Tutte le considerazioni effettuate da Malebranche in questo luogo sono utili per comprendere la natura delle idee chiare su cui l'autore ordina di ragionare; alla luce di quanto affermato si può dire che esse devono essere idee distinte e particolari che, rimandando a qualcosa di preciso e di inequivocabile, permettono una rappresentazione chiara dell'oggetto.

La seconda parte della regola generale approfondisce questo aspetto nella misura in cui afferma il criterio da seguire affinché si possa ragionare sempre e solo sulle idee chiare. Questo può avvenire seguendo un certo ordine negli studi, che prevede di cominciare sempre dalle cose più semplici e di permanere molto a lungo su di esse prima di passare alla considerazione di quelle più composte. Malebranche ritiene questa parte della regola generale una conseguenza necessaria della prima indicazione della regola – infatti la introduce dicendo «et par une suite nécessaire ... »<sup>187</sup> –, ovvero dell'esigenza di ragionare solo su oggetti dei quali vi sono idee chiare, ma quest'esigenza ha un'origine ben precisa e porta il segno di una delle questioni affrontate da Descartes nelle *Regulae*. Si guardino i riferimenti seguenti<sup>188</sup>:

*RV VI, II, I*

| *Regula IV*

---

<sup>187</sup> OC II, 296.

<sup>188</sup> Ho scelto di rinviare a questi luoghi e non alle *Regulae V e VI*, che concernono l'ordine, perché nella regola generale Malebranche parla del passaggio dalle cose semplici a quelle più complesse, senza considerare la scomposizione della difficoltà in parti più piccole, implicato in tali *Regulae*. Per la stessa ragione non mi sembra pertinente nemmeno rinviare al terzo precetto cartesiano del *Discours*, essendo la regola della sintesi successiva e conseguente all'analisi. Ho inserito questi riferimenti nella IV regola di Malebranche, relativa all'ordine naturale. Rodis-Lewis non è dello stesso avviso, perché considera la regola generale dipendente sia dal terzo precetto del *Discours* che dalle *Regulae V e VI* e l'ordine naturale dipendente dalle sole *Regulae V e VI*, e dal precetto dell'analisi, escludendo quello della sintesi, cfr. OC II, 548, nota 144.

«nous devons toujours commencer par les choses les plus simples et les plus faciles, et nous y arrêter fort longtemps avant que d'entreprendre la recherche des plus composées et des plus difficiles»<sup>189</sup>, (Regola generale, II parte).

«Ma io, conscio della mia debolezza, ho deciso di osservare con pertinacia nella ricerca della conoscenza delle cose un ordine tale che, iniziando sempre dalle più semplici e facili, non procedo mai ad altro finché non mi sembri che non vi resti nulla che vada ulteriormente ricercato»<sup>190</sup>.

*Regula IX*

«Bisogna rivolgere tutto l'acume dell'ingegno alle cose minime e massimamente semplici e soffermarsi su di esse tanto a lungo finché non ci abituiamo ad intuire in maniera distinta e perspicua la verità»<sup>191</sup>.

Come si vede, l'oratoriano riprende alla lettera quanto affermato da Descartes nella *Regula IV*: l'ordine indicato è lo stesso, esso stabilisce di cominciare dalle cose più semplici e la semplicità è identificata da entrambi gli autori con ciò che risulta più facile. Malebranche raccomanda, inoltre, di permanere molto a lungo sulla considerazione delle cose più semplici prima di spostarsi su quelle composte e più difficili, esattamente come fa Descartes, che chiede di non abbandonare le cose semplici finché non si abbia l'impressione che in esse non resti più nulla da ricercare. Anche la *Regula IX* torna a porre questa necessità di restare per molto tempo sulle cose minime e più semplici, spiegando che questo esercizio è necessario per l'intuito che, per poter vedere in modo distinto e perspicuo la verità, deve prima imparare ad intuire distintamente le singole cose. La corrispondenza tra la regola di Malebranche e i due luoghi delle *Regulae* menzionati risulta ancor più manifesta se si prende in esame il IV capitolo della II parte del libro, in cui Malebranche spiega proprio questa parte della regola generale e chiarisce perché sia necessario soffermarsi molto a lungo sulla considerazione delle cose più semplici.

«il est clair qu'il ne faut jamais passer à la recherche des choses composées, avant

<sup>189</sup> OC II, 296.

<sup>190</sup> «At ego, tenuitatis meae conscius, talem ordinem in cognitione rerum quaerenda pertinaciter observare statui, ut semper a simplicissimis et facillimis exorsus, nunquam ad alia pergam, donec in istis ipsis nihil mihi ulterius optandum superesse videatur», *Regulae*, IV, *B Op* II 706/707; AT X 378-379.

<sup>191</sup> «Oportet ingenii aciem ad res minimas et maxime faciles totam convertere, atque in illis diutius immorari, donec assuescamus veritatem distincte et perspicue intueri», *Regulae*, IX, *B Op* II 732/733; AT X 400.

que d'avoir examiné avec beaucoup de soin et s'être rendu fort familières les simples dont elles dépendent, puisque les idées des choses composées, ne sont point claires et ne peuvent l'être, lorsqu'on ne se connaît que confusément et qu'imparfaitement les plus simples qui les composent»<sup>192</sup>.

In queste righe l'oratoriano fa comprendere che i soggetti composti sono una risultante di più soggetti semplici, situazione che determina un rapporto di dipendenza dei primi dai secondi, da cui segue necessariamente che le idee delle cose composte non possono essere chiare se prima non sono conosciute chiaramente le cose semplici. L'assenza della chiarezza nella conoscenza può verificarsi per due circostanze: o quando non si prendono in esame tutte le parti del soggetto in questione e, in questo caso, Malebranche parla di una conoscenza imperfetta, oppure quando le cose non sono abbastanza familiari alla mente, che è il caso della conoscenza confusa. Se le cose sono conosciute imperfettamente si fanno dei ragionamenti solo verosimili, mentre nel caso di una conoscenza confusa non ci sarà ordine e luce nelle deduzioni per cogliere dove si è e dove si deve andare. Può verificarsi, inoltre, che la conoscenza sia imperfetta e confusa al contempo, in questo caso la situazione è drammatica perché niente è più chiaro, né quello che si cerca, né con quali mezzi poterlo trovare.

Questi sono i possibili rischi, per evitare i quali Malebranche suggerisce di fermarsi sull'esame delle cose semplici, che prevede un doppio lavoro: prendere in considerazione tutte le parti del soggetto, per vederlo in tutti i suoi aspetti e fare in modo che esso diventi il più possibile familiare. L'autore non spiega cosa sia di preciso questa familiarità, però sostiene che la sua mancanza è sempre causa della confusione, che a sua volta toglie ordine e luce nelle deduzioni, motivo per cui non si può passare alla considerazione delle cose complesse prima di averla raggiunta. Si comprende, allora, che, aspirando ad una visione nitida dell'oggetto, Malebranche giudichi l'arrestarsi sulle cose semplici un momento necessario proprio per poter vedere queste ultime in modo distinto. Questo mostra bene non solo la ripresa dell'indicazione data da Descartes nella *Regula IV*, ma dell'assimilazione dell'insegnamento della *Regula IX*, sopra indicata, perché qui Descartes afferma che l'abitudine di soffermarsi sulle singole cose serve proprio per percepire distintamente la verità.

In queste pagine, Malebranche fa cogliere meglio la natura delle idee chiare,

---

<sup>192</sup> OC II; 321.



integrando quanto emerso dalla precedente critica alla filosofia aristotelica che, facendo uso di idee confuse e generali, non ragiona su idee chiare. Queste ultime sono quelle che rappresentano qualcosa di particolare e preciso, purificato da ogni possibile equivoco, e che mostrano l'oggetto in tutte le sue parti e in modo assolutamente nitido.

Dopo aver così argomentato sulla regola generale, l'oratoriano introduce una questione, in cui è possibile ravvisare un altro punto di netta corrispondenza con le *Regulae*. Egli denuncia una tendenza, connaturata negli uomini, a preferire le cose ardue e difficili a quelle semplici; Descartes è dello stesso avviso, se si considera l'affermazione della *Regula IX*:

<p><i>RV VI, II, IV</i></p> <p>«nous avons naturellement du respect pour ce qui passe notre intelligence»<sup>193</sup>.</p>		<p><i>Regula IX</i></p> <p>«È però comune vizio dei mortali stimare che le cose difficili siano più belle»<sup>194</sup>.</p>
--	--	---

Malebranche sostiene che gli uomini hanno un naturale rispetto per quelle cose che oltrepassano la capacità di comprensione della loro intelligenza, ragion per cui disprezzano tutto ciò che appare facile. Ne è un esempio il rifiuto della filosofia di Descartes, non ritenuta credibile proprio per un'eccessiva semplicità e comprensibilità. Le stesse persone che muovono questa critica sono attratte, rileva l'autore, da quelle spiegazioni oscure che poggiano su principi incomprensibili. In ragione di questa inclinazione, Malebranche manifesta la consapevolezza che quanto richiesto dal suo precetto, cioè cominciare dalle cose facili e permanere su di esse, non sia una cosa di semplice attuazione. Tale affermazione richiama da vicino le parole di Descartes. Anche quest'ultimo parla di un vero e proprio vizio dei mortali; dopo aver ordinato di perseverare sulla considerazione delle cose più semplici, egli denuncia il fatto che spesso coloro che giungono ad intuire la verità, vedendo perspicua e semplice la causa di qualcosa, ritengono di non sapere nulla, mentre ammirano gli argomenti difficilissimi e incomprensibili proposti dai filosofi per spiegare qualcosa. Oltre ad avere ben presente questa tendenza, Descartes mostra anche di volerla contrastare. La *Regula II*, che invita ad occuparsi soltanto di quegli oggetti dei quali l'ingegno può raggiungere

<sup>193</sup> OC II, 324.

<sup>194</sup> «Est autem commune vitium Mortalibus, ut quae difficilia pulchriora videantur», *Regulae*, IX, B Op II 734/735; AT X 401. Descartes ha già fatto riferimento a questo vizio degli uomini nella *Regula II*, cfr. *B Op II* 688/689; AT X 362.

una conoscenza certa, come quelli delle matematiche, è formulata proprio per evitare che si proceda nel modo sbagliato nella conoscenza della verità, sulla base di questa preferenza per le cose difficili. Descartes, infatti, afferma: «si deve certamente proporre tra le prime questa regola, la quale evita che abusiamo del nostro tempo libero, come fanno molti che, trascurando tutto ciò che è facile e occupandosi solo di cose ardue, elaborano ingegnosamente su di esse congetture davvero sottilissime e ragioni ben probabili»<sup>195</sup>. Lo stesso ordine della *Regula IV*, citato prima, è proposto in conseguenza di un'affermazione precisa: «l'umano ingegno, trascurando quanto ritiene di poter facilmente conseguire, procede subito, in maniera frettolosa, verso cose nuove e più grandi»<sup>196</sup>. Descartes tenta di correggere, quindi, questa tendenza a trascurare e disprezzare le cose semplici, proponendo di considerare negli studi solo oggetti che hanno invece questa caratteristica e suggerendo un ordine di ricerca che va dal semplice al complesso, nella convinzione che ciò potrà permettere il raggiungimento della verità.

Malebranche rivela, quindi, di aver presente un tema importante nella logica interna di questo scritto. Di provenienza cartesiana, pertanto, non è soltanto il criterio con cui Malebranche stabilisce la sua regola generale, ma anche la consapevolezza di quanto questo inverta il modo consueto di procedere nella conoscenza.

Dopo aver chiarito il principio di tutte le regole e la regola generale, Malebranche presenta «Les règles qui regardent la manière dont il s'y faut prendre pour résoudre les questions»<sup>197</sup>. Malebranche utilizza un termine preciso per indicare l'ambito di applicazione delle regole: il termine 'questioni', che rinvia ancora al Descartes delle *Regulae*, in particolare alla *Regula XII*, ma, ancor più, alla *Regula XIII*. Com'è noto, del resto, quest'ultima ha costituito la fonte del II capitolo della IV parte della *Logique de Port-Royal*, su stessa ammissione degli autori<sup>198</sup>, ed anche Malebranche ne riprende il contenuto per la formulazione della sua prima regola, utilizzando in alcuni casi elementi distinti da quelli presenti nella *Logique*.

La prima regola di Malebranche si rifà a quello che Descartes suggerisce come

---

<sup>195</sup> «haec profecto inter primas est admittenda, quae cavet, ne otio abutamur, ut multi faciunt, quaecumque facilia sunt negligentes, et non nisi in rebus arduis occupati, de quibus subtilissimas certe conjecturas et valde probabiles rationes ingeniose concinnant», *Regulae*, II, *B Op* II, 690/691; AT X 364.

<sup>196</sup> «semper humana ingenia, praetermissis iis quae facile se putant <praestare> posse, protinus ad nova et grandiora festinare», *Regulae*, IV, 706/707; AT X 378.

<sup>197</sup> OC II, 296.

<sup>198</sup> «La plus grande partie de tout ce que l'on dit ici des questions, a été tiré d'un manuscrit de feu Monsieur Descartes, que Monsieur Clercelier [Clerselier] a eu la bonté de prêter», A. Arnauld, P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, édition critique par P. Clair et F. Girbal, 2e éd., Vrin, Paris, 2012, p. 300.

mossa prioritaria nella risoluzione di una qualsiasi questione e che Arnauld e Nicole ripropongono:

<p><i>RV VI, II, I</i></p> <p>«la première de ces règles est qu'il faut concevoir très distinctement l'état de la question qu'on se propose de résoudre, et avoir des idées de ses termes assez distinctes pour les pouvoir comparer, et pour en reconnaître ainsi les rapports que l'on cherche»<sup>199</sup>.</p>	<p><i>Regula XIII</i></p> <p>«data una qualsiasi questione, per prima cosa ci si deve sforzare di intendere distintamente ciò che si cerca»<sup>200</sup>.</p>	<p><i>Art de penser IV, II</i></p> <p>«de quelque nature que soit la question que l'on propose à résoudre, la première chose qu'il faut faire est, de concevoir nettement et distinctement ce que c'est précisément qu'on demande, c'est-à-dire, quel est le point précis de la question»<sup>201</sup>.</p>
--	--	--

In ordine d'importanza, la prima cosa da fare è comprendere molto bene quello che si cerca in una questione, non importa quale sia la sua natura<sup>202</sup>, perché non si perverrebbe a nulla senza appurare questo dato. Sia nella *Logique* che nella *Recherche* questo precetto è formulato fedelmente e costituisce il punto di partenza dell'indagine, tuttavia Malebranche gli conferisce una curvatura peculiare, inglobandovi l'idea già espressa di verità come rapporto, che non rimanda direttamente né alle *Regulae*, né tantomeno alla *Logique*. Egli afferma, infatti: «Il faut donc, premièrement, apercevoir très clairement le rapport inconnu que l'on y cherche»<sup>203</sup>; tutte le questioni chiedono innanzitutto di ricercare un rapporto, essendo generalmente finalizzate alla conoscenza della verità, che può darsi nella forma di rapporti fra idee, fra cose, o fra cose e idee. I rapporti possibili sono ridotti a due tipologie principali, ovvero ai rapporti di grandezza e ai rapporti di qualità, definendo i primi «tous ceux qui sont entre les choses considérées comme capables du plus et du moins»<sup>204</sup> e i secondi «tous les autres»<sup>205</sup>.

Malebranche completa la sua regola, ordinando di rendersi distinte le idee dei termini della questione, per poter effettuare fra essi la necessaria comparazione che

<sup>199</sup> OC II, 296.

<sup>200</sup> «qualibet data quaestione, imprimis enitendum est, ut distincte intelligamus, quid quaeratur», *Regulae*, XIII, *B Op* II 776/777; AT X 434.

<sup>201</sup> *La logique ou l'art de penser*, op. cit. p. 301.

<sup>202</sup> Malebranche introduce il capitolo presentando sette tipologie di questioni, le quattro presenti nella *Logique*, seppur con qualche differenza, più altre tre.

<sup>203</sup> OC II, 384.

<sup>204</sup> OC II, 384.

<sup>205</sup> OC II, 384.

condurrà alla soluzione. Tale obiettivo sarà raggiunto innanzitutto togliendo l'equivoco contenuto nei termini e poi considerando le idee con attenzione perché diventino chiare: «il faut, autant qu'on le peut, se rendre distinctes les idées qui répondent aux termes de la question, en ôtant l'équivoque des termes; et claires, en les considérant avec toute l'attention possible»<sup>206</sup>. In quest'ultima affermazione è evidente la fedele ripresa della definizione cartesiana di idea chiara<sup>207</sup>.

Dopo aver dato queste indicazioni per la corretta comprensione e attuazione della sua regola, Malebranche torna a considerare il testo della *Regula XIII*, ripreso nelle pagine di *Port-Royal*, per quel che concerne le condizioni che accompagnano ciascuna questione e che costituiscono un aiuto essenziale alla sua risoluzione. Queste ultime, infatti, designando la cosa ricercata, sebbene sconosciuta – quindi il rapporto ignoto, nel caso di Malebranche – ne permettono il riconoscimento una volta trovata; in questo senso l'oratoriano scrive «les conditions marquent ordinairement la voie pour la résoudre [la question]»<sup>208</sup>. Nella trattazione di questo punto Malebranche inserisce un elemento presente nella *Regula* di Descartes, non riportato da Arnauld e Nicole. Si tratta di un piccolo indovinello, definito da Descartes enigma dei pescatori, utilizzato per mostrare quei casi in cui la questione comporta delle condizioni assolutamente inutili alla sua risoluzione; questo è uno dei due casi che può verificarsi, l'altro riguarda l'assenza di condizioni che, invece, sarebbero necessarie.

*RV VI, II, VII*

«Comme dans cette question que les servantes font d'ordinaire aux enfants. J'ai vu, leur disent-elles, des chasseurs, ou plutôt des pêcheurs qui emportaient avec eux ce qu'ils ne prenaient pas, et qui jetaient dans l'eau ce qu'ils prenaient»<sup>209</sup>.

*Regula XIII*

«e parimenti quello [l'enigma] dei pescatori che mentre erano sulla spiaggia, muniti di ami e canne da pesca per catturare i pesci, affermavano di non avere più quelli che avevano preso ma di avere, al contrario, quelli che non avevano potuto prendere»<sup>210</sup>.

<sup>206</sup> OC II, 384.

<sup>207</sup> «Claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est: sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter et aperte illum movent, Chiamo percezione chiara quella che è presente e aperta ad una mente attenta; così come diciamo di vedere chiaramente quelle cose che, presenti all'occhio che le intuisce, lo sollecitano in modo abbastanza forte e aperto», *Principia*, I, art. 45, *B Op* I 1740/1741; AT VIII-1 22.

<sup>208</sup> OC II, 384.

<sup>209</sup> OC II, 386.

<sup>210</sup> «item, illud piscatorum qui, stantes in littore, hamis et arundinibus ad pisces capiendos instructi, aiebant se non habere amplius illos quos ceperant, sed vice versa se habere illos quos nondum capere potuerant», *Regulae*, XIII, *B Op* II 774/775; AT X 433.

«Parimenti, nell'enigma dei pescatori, si deve evitare che il pensiero dei pesci occupi la nostra mente al punto da distoglierla dalla conoscenza di quegli animali che spesso i poveri controvoglia portano in giro con loro e gettano quando li hanno catturati»<sup>211</sup>.

In questa storiella si parla di uomini che pescano del pesce, dettaglio da cui l'attenzione è immediatamente attratta, ma che, essendo presente solo per creare confusione, impedisce alla mente di concepire con chiarezza di cosa si sta parlando. Solo una volta eliminata, si potrà pensare ai piccoli animali che alcune persone portano con loro quando non li trovano e che gettano se li catturano<sup>212</sup>. Come dicevo, questo esempio non è presente nella *Logique*, che invece riporta gli altri esempi fatti da Descartes, come l'enigma della Sfinge, o la storia del vaso in mezzo al quale si trova una colonna recante l'effigie di Tantalo.

Non si tratta dell'unico caso; Malebranche prende dalle *Regulae* anche un altro tema trascurato dalla *Logique*, ovvero la distinzione fra questioni perfette e imperfette, introdotta alla fine della *Regula XII*. Descartes definisce le prime in questi termini: «tra le questioni perfettamente intese, poniamo solo quelle in cui percepiamo distintamente tre cose: da quali segni si può riconoscere ciò che viene ricercato quando ci si imbatte in esso; che cosa sia precisamente ciò da cui lo dobbiamo dedurre; ed in che modo si deve dimostrare che quelle cose dipendono le une dalle altre al punto che non si può per nessuna ragione mutarne una senza che muti l'altra»<sup>213</sup>. La perfezione è intesa da Descartes come una caratteristica della questione, presente quando sono percepiti in modo distinto gli elementi che, mostrando chiaramente cosa si sta cercando e come trovarlo, permettono di pervenire al risultato. Non è presente una vera definizione dell'altra classe di questioni, ma la si può ricavare, per differenza, dalla prima.

---

<sup>211</sup> «Item, in illo piscatorum cavendum est, ne cogitatio piscium ita mentem nostram occupaverit, ut illam avertat a cogitatione illorum animalium, quae saepe pauperes secum inviti circumferunt, et capta rejiciunt», *Regulae*, XIII, *B Op* II 776/777; AT X 435.

<sup>212</sup> Si tratta delle pulci, l'origine dell'enigma risale ad Eraclito: Omero chiede ad alcuni pescatori che cosa hanno pescato ed essi rispondono prendendosi gioco di lui con questa storiella.

<sup>213</sup> «inter quaestiones quae perfecte intelliguntur, nos illas tantum ponere, in quibus tria distincte percipimus: nempe, quibus signis id quod quaeritur possit agnosci, cum occurret; quid sit praecise, ex quo illud deducere debeamus; et quomodo probandum sit, illa ab invicem ita pendere, ut unum nulla ratione possit mutari, alio immutato», *Regulae*, XII, *B Op* II 768/769; 770/771; AT X 429.

Questa duplice possibilità, riguardante la natura delle questioni, è all'origine di un'affermazione di Malebranche, che compare subito dopo aver descritto nel dettaglio la prima regola. Come si è visto, essa prevede di avere delle idee distinte dei termini della questione per poterla risolvere, ma Malebranche precisa in conclusione che ciò non è sempre necessario: «il n'est pas toujours absolument nécessaire d'avoir des idées, qui représentent parfaitement les choses dont on veut examiner les rapports»<sup>214</sup>. Senza tener conto del retroterra cartesiano, quest'affermazione resterebbe un po' enigmatica; essa risulta, invece, intelligibile se si pensa che Malebranche ammette, sulla base delle *Regulae*, anche la possibilità che vi siano questioni non perfettamente determinate, che tradotto nei suoi termini vuol dire che non vi sono delle idee distinte, capaci di rappresentare perfettamente le cose. Il punto di partenza è cartesiano, anche se poi Malebranche, per argomentare la sua affermazione, va oltre Descartes e introduce una doppia categoria di rapporti, che si aggiunge a quella già presentata fra i rapporti di grandezza e i rapporti di qualità, secondo cui alcuni fra essi possono essere conosciuti esattamente, mentre altri possono esserlo solo imperfettamente. Un esempio del primo tipo è la conoscenza del rapporto tra un determinato quadrato e un determinato triangolo mentre, del secondo, quella del rapporto tra Parigi e Orléans. La differenza si dà nel fatto che mentre è possibile sapere esattamente se il quadrato e il triangolo sono uguali o di quanto l'uno è più grande dell'altro, al contrario, nel caso delle due città, si sa solo che Parigi è più grande di Orléans, senza conoscere di quanto.

In conformità a questo presupposto, Malebranche individua quattro generi di questioni<sup>215</sup>, in cui sono presenti tutte le possibilità, quella dei rapporti esatti e quella dei rapporti imperfetti. Quanto più i rapporti sono esatti, tanto più bisogna cercare di conoscerli perfettamente, rendendosi distinte le idee dei termini; al contrario, se i rapporti sono conoscibili solo imperfettamente è sufficiente avere delle idee imperfette. Faccio notare che tutti gli esempi forniti da Malebranche all'interno di ogni classe di questione individuata sono esempi matematici, in conformità a quello che dice Descartes: «Le questioni di questo tipo [intese perfettamente], poiché sono perlopiù astratte, [...] occorrono quasi solo in aritmetica o geometria»<sup>216</sup>.

Se il tema cartesiano delle questioni perfette e imperfette costituisce una sorta di

---

<sup>214</sup> OC II, 396.

<sup>215</sup> Nella I e nella VI edizione, Malebranche propone solo tre generi di questioni. Cfr. OC II, 396, variante a.

<sup>216</sup> «Cujusmodi quaestiones, quia abstractae sunt ut plurimum, [...] fere tantum in Arithmetice vel Geometricis occurrunt», *Regulae*, XII, *B Op* II 770/771; AT X 429.

retroscena, che mostra la sua pertinenza nella capacità di illuminare le affermazioni di Malebranche, un passaggio della *Recherche* fa emergere invece una vera e propria corrispondenza testuale:

*RV VI, II, VIII*

«il suffit, dans les questions imparfaites, d'avoir des idées imparfaites des choses que l'on considère, afin de résoudre ces questions parfaitement, c'est-à-dire selon ce qu'elles contiennent [...] Car, lorsqu'on demande si le feu est capable de fondre du sel, de durcir de la boue, de faire évaporer du plomb et mille autres choses semblables, on entend parfaitement ces questions et l'on peut fort bien les résoudre, quoiqu'on n'ait aucune idée distincte du feu, du sel, de la boue, etc., parce que ceux qui font ces demandes veulent seulement savoir si l'on a quelque expérience sensible, que le feu ait produit ces effets»<sup>217</sup>.

*Regula XIII*

«perché la questione sia perfetta, vogliamo che essa sia completamente determinata, al punto che non si ricerchi nulla di più di ciò che può essere dedotto da quel che è dato: ad esempio, se qualcuno mi domandasse che cosa si debba inferire sulla natura del magnete a partire precisamente dagli esperimenti che Gilbert afferma di aver svolto, siano essi veri o falsi [...] Da tutto ciò si capisce facilmente in che modo tutte le questioni imperfette possano essere ricondotte alle perfette»<sup>218</sup>.

Descartes, all'inizio della *Regula XIII*, fa una precisazione sulle questioni perfette, sostenendo che in esse non si cerca nulla più di quello che può essere dedotto da quello che è dato, recando l'esempio di una questione in cui si vuole conoscere la natura del magnete a partire da alcuni esperimenti. Su tale presupposto l'autore fonda la possibilità che le questioni imperfette possano essere riconducibili alle perfette. Questo tema è qui solo accennato, perché l'intenzione dell'autore era quella di spiegare più diffusamente queste cose nella III parte del manoscritto, che però manca. Malebranche lo riprende, perché afferma che risolvere perfettamente le questioni vuol dire risolverle sulla base di quello che contengono, cioè degli elementi presenti in esse, cosa che può verificarsi anche nelle questioni imperfette. Per esempio, se si chiede se vi sia un'esperienza capace di mostrare gli effetti prodotti dal fuoco, tale questione – considerata imperfetta per la mancanza di idee distinte dei termini – può essere risolta perfettamente sulla base

<sup>217</sup> OC II, 398.

<sup>218</sup> «Sed insuper ut quaestio sit perfecta, volumus illam omnimode determinari, adeo ut nihil amplius quaeratur, quam id quod deduci potest ex datis: ut si petat aliquis a me quid de natura magnetis sit inferendum praecise ex illis experimentis, quae Gilbertus se fecisse asserit, sive vera sint, sive falsa [...] Ex quibus facile percipitur, quomodo omnes quaestiones imperfectae ad perfectas reduci possint», *Regulae*, XIII, *B Op* II 770/771-772/773; AT X 431.

delle idee ricavate dai sensi, perché in tal caso è risolta a partire dagli elementi in essa presenti. La questione è, dunque, perfetta perché, per dirla con Descartes, in essa non si cerca nulla più di quello che può essere dedotto da ciò che è dato.

La presenza di alcuni passaggi delle *Regulae* che la *Logique de Port-Royal* non riporta attesta che, nell'elaborazione di questa parte del suo metodo, Malebranche ha utilizzato il manoscritto comunicatogli da Clerselier, sebbene non escluda assolutamente che anche la *Logique* possa aver costituito una sua fonte.

Venendo al secondo precetto, esso è formulato da Malebranche per risolvere le questioni per le quali non è sufficiente l'applicazione della prima regola, in cui cioè non basta una chiarificazione dei termini e una loro comparazione. In questi casi bisogna ricercare e utilizzare un termine medio, una «*idée moyenne*» è l'espressione precisa dell'autore, che ne permetta il paragone indiretto, cioè mediato da quest'idea. Egli scrive: «lorsqu'on ne peut reconnaître les rapports que les choses ont entre elles, en les comparant immédiatement [...] il faut découvrir par quelque effort d'esprit une ou plusieurs idées moyennes».

Anche in questo caso, all'origine della scelta di Malebranche possono essere alcuni esempi di rapporti matematici in cui si ricerca il medio proporzionale, proposti dalle *Regulae*, oppure un passaggio del *Commentaire* di Poisson che elenca cinque precetti cartesiani formulati in un manoscritto giovanile<sup>219</sup>, nei quali compare un riferimento esplicito al termine medio.

<i>RV VI, II, I</i>	<i>Regula VI</i>	<i>Commentaire</i>
«la seconde règle est qu'il faut découvrir par quelque effort d'esprit une ou plusieurs idées moyennes, qui puissent servir comme de mesure commune pour reconnaître par leur moyen les rapports qui sont entre elles» <sup>220</sup> .	«dati i due estremi, vale a dire 3 e 12, si può trovare la grandezza media, vale a dire 6 [...] il medio proporzionale [...]» <sup>221</sup> .	«5. Il faut rapporter toutes ces parties, en les comparant les unes aux autres. [...] L'article de ces règles le plus difficile à mettre en pratique, c'est le dernier: tant parce qu'on ne connaît pas assez les termes qu'on doit comparer, qu'à cause
	<i>Regula XI</i> «Se invece sono date	

<sup>219</sup> AT sostiene che si tratti del manoscritto originale delle *Regulae*, mentre quello da loro fornito sarebbe solo una copia; V. Carraud e G. Olivo lo identificano con lo *Studium bonae mentis*. Sulle interpretazioni relative all'identità di questo manoscritto cfr. Introduzione, §1.

<sup>220</sup> OC II, 296.

<sup>221</sup> «datis duabus extremis, nempe 3 et 12, posse mediam inveniri, nempe 6 [...] medium proportionale», *Regulae*, VI, *B Op* II 714/715; AT X 385.



<p>soltanto la prima e la terza [grandezza], non riconoscerò così facilmente l'intermedia, poiché ciò non può avvenire se non mediante un concetto che implica allo stesso tempo due tra i concetti precedenti»<sup>222</sup>.</p>	<p>qu'on a besoin d'un <i>Moyen</i>, qu'on appelle <i>Medium</i> dans l'École, qui n'est pas aisé à trouver»<sup>223</sup>.</p>
--	---

Malebranche chiede di far ricorso ad un'idea intermedia tutte le volte che i rapporti cercati non possono essere conosciuti mediante una comparazione diretta delle cose. Egli utilizza come esempio quello del magnete<sup>224</sup>, che notoriamente si allontana quando si accosta al suo polo settentrionale lo stesso polo di un altro magnete. Per venire in chiaro della questione, non basta conoscere i rapporti del primo magnete con l'altro; anche qualora si conoscessero tutti, non si comprenderebbe come i due corpi possano spingersi a vicenda senza toccarsi, dato che per una legge della natura solo l'urto fra i corpi può determinarne il movimento. In questo caso, quindi, la soluzione non può essere raggiunta semplicemente considerando i termini interni alla questione e paragonandoli fra loro, ma è necessario far ricorso ad un'idea esterna, che funga da mezzo per scoprire ciò che si cerca. Malebranche fornisce un'indicazione per trovare tale idea, che obbedisce all'esigenza posta dapprima nella regola generale, poi nella prima delle regole particolari: «Il faut observer inviolablement que ces idées soient claires et distinctes»<sup>225</sup>. Si comprende sempre meglio, inoltrandosi nell'esame delle regole, l'imponenza di quel principio determinato all'inizio; tutto è calibrato nell'ottica di conservare l'evidenza. Nell'esempio considerato, il termine mediatore non può essere altro che un corpo, visto che solo l'idea di un corpo che ne muove un altro è chiara ed intelligibile, mentre se si pensa a qualsiasi altra cosa, essa risulterà oscura. Malebranche conclude che la conoscenza dei rapporti fra i due magneti è resa possibile grazie all'idea di alcuni corpuscoli che escono da un magnete per toccare e spingere indietro l'altro e che costituisce un tramite fra i due. In questo caso, la complessità della questione non è

<sup>222</sup> «Si vero datae sint prima et tertia tantum, non tam facile mediam agnoscam, quia hoc fieri non potest, nisi per conceptum, qui duos ex prioribus simul involvat», *Regulae*, XI, B Op II 744/745; AT X 409-410.

<sup>223</sup> Poisson, *Commentaire*, p. 76.

<sup>224</sup> Come si è visto, si tratta di un esempio fatto da Descartes nella *Regula XIII*, per far comprendere in che modo una questione imperfetta può essere ricondotta ad una perfetta; una corrispondenza netta si dà con l'art. 154 di *Principia IV* (cfr. *B Op I* 2154/2155; AT VIII-1 294), in cui compare anche una figura molto simile a quella inserita da Malebranche in queste pagine (cfr. OC II, 404).

<sup>225</sup> OC II, 296-297.

tale da richiedere l'ausilio di più di un termine intermedio, ma tale eventualità è ammessa.

Nelle *Regulae* non è formalizzata una teoria che implichi l'uso di un termine medio, nel senso in cui lo intende Malebranche, però in due luoghi Descartes riporta esempi di rapporti matematici in cui si cerca il medio proporzionale. Sia la *Regula VI* che la *Regula XI*, per mostrare come riconoscere l'ordine che va dal semplice al complesso, usano esempi matematici implicanti gradi diversi di difficoltà. Fra questi vi è l'esempio del medio proporzionale del tipo: dati 3 e 12, si cerchi la grandezza media, vale a dire 6 (*Regula VI*) o date la prima e la terza di alcune grandezze in proporzione continua si cerchi l'intermedia (*Regula XI*)<sup>226</sup>; casi che presentano difficoltà di non immediata risoluzione. Il modello matematico della proporzione e quindi il concetto del medio proporzionale potrebbero aver offerto a Malebranche lo spunto per costituire il secondo precetto, ma il passaggio del *Commentaire* di Poisson, in cui si trovano notizie sull'uso del termine medio nella dottrina cartesiana, è un riferimento molto più preciso, perché sostiene la necessità di ricorrere ad un mezzo che permetta di paragonare tra loro i termini di una questione, come fa Malebranche.

La citazione del *Commentaire* che sopra ho riportato rientra all'interno di un frammento molto più lungo<sup>227</sup>, in cui Poisson riporta cinque punti essenziali proposti da Descartes per venire a capo delle difficoltà che ci si propone di esaminare. Il quinto punto prescrive il paragone fra le parti in cui una questione è stata precedentemente suddivisa, per operare il quale serve un «moyen», sulla cui spiegazione Poisson si sofferma ampiamente.

Mettendo in luce una certa difficoltà legata all'uso di questo termine medio, Poisson si dedica all'elucidazione delle sue caratteristiche e del suo ruolo. *In primis*, bisogna notare che egli ammette, seppur implicitamente, un'equivalenza fra il termine medio proposto da Descartes e il «*Medium de l'École*», che designa il termine medio

---

<sup>226</sup> Sul valore della *Regula XI* per quel che riguarda il problema del termine medio, cfr. *infra*, nota 229.

<sup>227</sup> «j'ai rencontré dans un Manuscrit, qu'il avait commencé dès les premiers années qu'il s'appliqua sérieusement à l'étude, que pour venir à bout de toutes les difficultés qu'on propose, il faut 1. les connaître distinctement chacune en particulier, 2. les dépouiller de tout ce qui ne leur est point essentiel dans le sens auquel on les considère, 3. les réduire et les diviser en petites parties, 4. examiner avec attention chacune de ces parties, commençant par les plus simples, 5. il faut rapporter toutes ces parties, en les comparant les unes aux autres. [...] L'article de ces règles le plus difficile à mettre en pratique, c'est le dernier: tant parce qu'on ne connaît pas assez les termes qu'on doit comparer, qu'à cause qu'on a besoin d'un *Moyen*, qu'on appelle *Medium* dans l'École, qui n'est pas aisé à trouver», Poisson, *Commentaire*, p. 76.

del sillogismo<sup>228</sup>, producendo una confusione fra piani che Descartes aveva tenuto ben distinti<sup>229</sup>. La posizione di Poisson risulta un pò ambivalente, perché da un lato egli tiene a rimarcare la differenza fra il *medium* di cui parla Descartes e quello della logica, sottolineando che il primo riguarda le cose e non le parole, per cui non è più quello utilizzato nei sillogismi e messo al servizio dell'organizzazione del discorso: «En effet il faut bien distinguer entre ces deux *moyens*; l'un ne regarde qu'un agencement de paroles, et l'autre regarde les *choses* qu'il arrange; celui-là n'est qu'un ouvrage de la raison, celui-ci est quelque chose qui subsiste indépendamment d'elle»<sup>230</sup>; d'altro lato, però, la spiegazione della funzione di questo termine è accompagnata da molti esempi di sillogismi attraverso cui si nota che egli gli attribuisce ancora quella responsabilità nella scoperta della verità propria della dialettica aristotelica: è il termine medio che rende possibile operare una deduzione dalla premessa alla conclusione. In Malebranche la procedura del sillogismo non è menzionata, però nell'uso che egli propone delle idee intermedie si ritrovano dei tratti messi in risalto da Poisson.

Nelle molte pagine da quest'ultimo dedicate alla questione, egli si propone innanzitutto di spiegare che cosa sia un «moyen», sostenendo che tutto ciò che costituisce uno strumento atto a raggiungere un certo fine è riconoscibile come termine medio: «Ce n'est autre chose que l'instrument par lequel on arrive à la fin qu'on se propose: ainsi la méthode est un moyen de savoir. Une montre est un moyen pour diviser le temps, les équations dans la logistique sont un moyen, la ligne perpendiculaire dans la Géométrie en est un autre, etc.»<sup>231</sup>. La funzione di questo strumento o di questa fiaccola, come Poisson la definisce, è abbracciare e unire due verità, una nota e l'altra nascosta, in modo che la mente, paragonandole, possa percepire in che cosa esse sono simili e in che cosa sono dissimili. Per questa ragione, sottolinea che un termine medio dev'essere conosciuto e possedere al contempo qualcosa del termine conosciuto e

---

<sup>228</sup> V. Carraud e G. Olivo rilevano la confusione di Poisson su questo punto, dovuta alla sua incomprendimento della dottrina cartesiana del termine medio, presente secondo gli autori all'interno della *Regula XI*: «Contrairement à ce que semble sous-entendre Poisson, l'homonymie ne vaut pas pour synonymie! (Et il ne s'agit pas plus de ce moyen qui est "medium rei et materia" qu'examine longuement Poisson en commentant la dernière règle du DM, *Commentaire* p. 83-91)», *Étude du bon sens*, p. 155, nota 67; «La Règle XI [...] fournit une doctrine cartésienne du moyen toute différente, en concevant un mouvement d'accélération de la *deductio* jusqu'à ce que la chose soit connue tout entière par *intuitus*. C'est là le moyen qui, liant les déductions successives entre elles, assure la découverte du vrai», *op. cit.*, p. 156, nota 67.

<sup>229</sup> Si tengano presenti le critiche esplicite mosse da Descartes alla dialettica delle Scuole nelle *Regulae X* e *XIII*; cfr. rispettivamente *B Op II* 740/741; *AT X* 406 e *B Op II* 770/771; *AT X* 430.

<sup>230</sup> Poisson, *Commentaire*, p. 85.

<sup>231</sup> Poisson, *Commentaire*, p. 83.

qualcosa di quello ignoto; esso costituisce il tramite che unisce i due, quindi la via che permettere il passaggio da ciò che è noto a ciò che non lo è.

Se si guarda all'esempio del magnete fatto da Malebranche, si riscontra che la funzione dell'idea media è esattamente quella di mettere in relazione due termini che fra loro non sono paragonabili, cioè di fungere da legame fra cose che senza di essa resterebbero separate. Inoltre, Malebranche non propone esempi di logica, ma ricorre all'idea media nella spiegazione degli effetti della natura, in cui si vede che il termine medio si pone al servizio dell'organizzazione delle cose e non delle parole. Quest'uso proposto dall'autore della *Recherche*, che non trova riscontro nelle *Regulae*, così come in altre opere cartesiane, potrebbe aver tratto la sua ispirazione proprio dalle pagine del *Commentaire*.

Questo testo si rivela pertinente anche per la terza regola di Malebranche, per la quale, unitamente alle *Regulae*, bisogna tener conto del secondo precetto cartesiano che compare in quel frammento richiamato da Poisson.

<i>RV VI, II, I</i>	<i>Regula XIII</i>	<i>Commentaire</i>
«la troisième règle est qu'il faut retrancher avec soin du sujet que l'on doit considérer, toutes les choses qu'il n'est point nécessaire d'examiner pour découvrir la vérité que l'on cherche» <sup>232</sup> .	«Se intendiamo perfettamente una questione, la si deve astrarre da ogni concetto superfluo, ricondurla alla questione più semplice e dividerla con l'enumerazione in parti quanto più piccole possibile» <sup>233</sup> .	«2. Les dépouiller [les difficultés] de tout ce qui ne leur est pas essentiel dans le sens auquel on les considère» <sup>234</sup> .

Il terzo precetto chiede di separare dal soggetto che si considera tutto ciò che non è necessario per pervenire alla verità. Malebranche fornisce anche il criterio con cui stabilire cosa non è necessario: tutto ciò che, una volta eliminato, permette alla questione di sussistere nella sua interezza. Bisogna notare che l'autore delimita l'ambito di applicazione di questa regola alle questioni «difficiles et de longue discussion»<sup>235</sup>; questo genere di precisazione si trova anche nella quinta regola, che questa volta chiama

<sup>232</sup> OC II, 297.

<sup>233</sup> «Si quaestionem perfecte intelligamus, illa est ab omni superfluo conceptu abstrahenda, ad simplicissimam revocanda, et in quam minimas partes cum enumeratione dividenda», *Regulae*, XIII, *B Op* II 770/771; AT X 430.

<sup>234</sup> Poisson, *Commentaire*, p. 76.

<sup>235</sup> OC II, 297.

in causa le questioni «très difficiles»<sup>236</sup> ed ha la stessa natura dell'indicazione che concerne la seconda regola, secondo cui essa va usata nei casi in cui il primo precetto non è sufficiente.

Queste riflessioni permettono di elucidare alcuni aspetti essenziali della dottrina di Malebranche, introducendo una distinzione fra questioni facili e difficili. Dall'accostamento proposto nella regola generale tra i termini 'semplice' e 'facile' e, viceversa, 'composto' e 'difficile'<sup>237</sup>, si può desumere che egli consideri facili le questioni più semplici, che nel suo linguaggio vuol dire includenti meno rapporti, mentre difficili o molto difficili tutte quelle che ne comportano un numero più elevato<sup>238</sup>. Questa ripartizione fa cogliere la logica sottesa all'elaborazione delle diverse regole: esse sono pensate per affrontare tutti i gradi di difficoltà possibili che le questioni presentano. Quando Malebranche precisa il criterio con cui fare uso delle regole, questa logica diviene manifesta: «Toutes ces règles que nous venons de donner, ne sont pas nécessaires généralement dans toutes sortes de questions, car, lorsque les questions sont très faciles, la première règle suffit, l'on n'a besoin que de la première et de la seconde dans quelque autre questions. En un mot puisqu'il faut faire usage de ces règles jusqu'à ce qu'on ait découvert la vérité que l'on cherche, il est nécessaire d'en pratiquer d'autant plus que les questions sont plus difficiles»<sup>239</sup>. L'uso delle regole dev'essere, dunque, progressivo e proporzionale alla difficoltà della questione.

Ora, quando si è di fronte ad una questione difficile, la terza regola ordina di ridurla ad un numero di termini inferiore, individuando e mettendo da parte tutto ciò che risulta collaterale e tale da far sussistere intatta la questione una volta eliminato. L'esempio dell'enigma dei pescatori, in precedenza richiamato, così come gli altri che l'oratoriano riporta, sono casi in cui si registra l'applicazione di questa regola e la sua utilità; dopo che il superfluo è stato rimosso, la nostra mente può concentrarsi sul vero rapporto cercato. Quello che Malebranche ricerca è fondamentalmente un aiuto all'attenzione che, non dovendo considerare molteplici cose, viene quasi naturalmente direzionata verso il vero rapporto cercato. Egli sottolinea questo aspetto quando afferma che la

---

<sup>236</sup> OC II, 297.

<sup>237</sup> Cfr. OC II, 296, formulazione della regola generale.

<sup>238</sup> Proprio in questi termini Malebranche si riferisce alle questioni difficili nel III libro: «Il est constant que toutes les connaissances ne consistent que dans une vue claire des rapports que les choses ont les unes avec les autres. Quand donc il arrive, comme dans les questions difficiles, que l'esprit doit voir tout d'une vue un fort grand nombre de rapports que deux ou plusieurs choses ont entre elles [...]», OC I, 407.

<sup>239</sup> OC II, 298.

capacità del nostro pensiero non deve essere frazionata – «il ne faut point partager inutilement la capacité de l'esprit»<sup>240</sup>–, ma deve indirizzare le sue forze alle sole cose che possono illuminarla: «toute sa force doit être employée aux choses seules, qui le peuvent éclairer»<sup>241</sup>.

Malebranche riprende fedelmente l'indicazione della *Regula XIII* – regola a lui nota, come si è visto – che suggerisce l'operazione dell'astrazione, per l'appunto l'eliminazione di qualunque concetto inutile per la scoperta della verità, come la prima parte del suo titolo afferma. Il precetto che Poisson riporta nel *Commentaire* chiede la stessa cosa, tanto è vero che lo si può ritenere una vera e propria parafrasi del titolo della *Regula XIII*: il senso del suo «dépouiller» è lo stesso dell'*abstrahere* di Descartes, che diventa «retrancher» sotto la penna di Malebranche.

Ebbene, dopo aver ridotto la questione ai minimi termini, la regola successiva prevede di dividerla in parti più piccole e di dedicarsi all'esame di ciascuna di esse, considerandole una dopo l'altra secondo un ordine preciso, cominciando dalle cose più semplici. In questo caso, le richieste espresse da Malebranche trovano un corrispettivo nel *Discours*, rispettivamente nei precetti cosiddetti dell'analisi e della sintesi. Comparando, però, questa quarta regola anche con le *Regulae* cartesiane dedicate all'ordine, emergono delle affinità che conducono anche in questo caso a pensare che l'oratoriano abbia beneficiato di questo testo. Strettamente affini al passo della *Recherche*, risultano anche il terzo e il quarto punto del medesimo frammento del *Commentaire*. Ne risulta il quadro seguente:

<i>RV VI, II, I</i>	<i>Regula V</i>	<i>Discours</i>	<i>Commentaire</i>
«la quatrième règle est qu'il faut diviser le sujet de sa méditation par parties, et les considérer toutes les unes après les autres selon l'ordre naturel, en commençant par les plus simples, c'est-à-	«Tutto il metodo consiste nell'ordine e nella disposizione di ciò cui deve essere rivolto l'acume della mente per trovare una qualche verità. E lo seguiremo con esattezza, se ridurremo gradatamente	«Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.  Le troisième, de	«3. les réduire et les diviser en petites parties, 4. examiner avec attention chacune de ces parties, commençant par les plus simples» <sup>246</sup> .

<sup>240</sup> OC II, 297.

<sup>241</sup> OC II, 297.

<sup>246</sup> Poisson, *Commentaire*, p. 76.

<p>dire par celles qui renferment moins de rapports, et ne passer jamais aux plus composées <b>avant que d'avoir reconnu distinctement les plus simples</b>, et se les être rendues familières»<sup>242</sup>.</p>	<p>le proposizioni avvilluppate ed oscure a proposizioni più semplici, e quindi, dall'intuito di quelle massimamente semplici, cercheremo di risalire attraverso gli stessi gradi alla conoscenza di tutte le altre»<sup>243</sup>.</p> <p style="text-align: center;"><i>Regula VI</i><sup>244</sup></p> <p>«Per distinguere le cose più semplici da quelle involute e perseguirle con ordine, <b>occorre osservare</b>, in ciascuna serie di cose nella quale abbiamo dedotto direttamente delle verità le une dalle altre, <b>cosa sia massimamente semplice</b> ed in che modo tutto il resto se ne allontani, di più, o di meno, o ugualmente».</p>	<p>conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés»<sup>245</sup>.</p>
--	--	--

Ricompare, in questo quarto precetto, il problema dell'ordine, su cui Malebranche si è già pronunciato una prima volta all'interno della regola generale. C'è una differenza, però, che merita di essere sottolineata. In questo momento, l'ordine prevede

<sup>242</sup> OC II, 297.

<sup>243</sup> «Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus. Atque hanc exacte servabimus, si propositiones involutas et obscuras ad simpliciores gradatim reducamus, et deinde ex omnium simplicissimarum intuitu ad aliarum omnium cognitionem per eosdem gradus ascendere tentemus», *Regulae*, V, *B Op* II, 708/709; AT X379.

<sup>244</sup> «Ad res simplicissimas ab involutis distinguendas et ordine perseguendas, oportet in unaquaque rerum serie, in qua aliquot veritates unas ex aliis directe deduximus, observare quid sit maxime simplex, et quomodo ab hoc caetera omnia magis, vel minus, vel aequaliter removeantur», *Regulae*, VI, *B Op* II 710/711; AT X 381.

<sup>245</sup> *Discours*, *B Op* I 44/45; AT VI, 18-19.

la ricomposizione delle parti in cui la difficoltà è stata suddivisa, detto altrimenti, il passaggio dal semplice al composto consegue al passaggio inverso. Questo è ciò che Descartes propone nel *Discours*, facendo seguire la sintesi all'analisi, ma è anche la sua definizione di ordine della V *Regula*: esso consiste nel ridurre dapprima le proposizioni avviluppate a quelle più semplici e, poi, nel risalire dalle più semplici alla conoscenza delle altre. Nella regola generale questa sequenza di momenti non è contemplata e l'oratoriano prevede sin da subito che si cominci lo studio dalle cose più semplici, per procedere verso la complessità solo quando le prime sono divenute perfettamente chiare. Per questa ragione mi sembra più adeguato proporre adesso un accostamento con i precetti cartesiani legati a tale questione.

La riproposizione in parallelo di questi ultimi mostra innanzitutto che Malebranche non formula un ordine diverso da quello di Descartes. Questo dato, facilmente riscontrabile, risulta tanto evidente quanto enigmatico per le considerazioni che l'oratoriano farà più avanti, elucidando la convenienza di un ordine che comincia sempre dalle cose semplici. Egli afferma, infatti, una corrispondenza fra un ordine della conoscenza e il modo in cui Dio agisce nel mondo<sup>247</sup>, discostandosi da una scelta di fondo che si ritrova dalle *Regulae* fino al *Discours*. Si pensi alla conclusione del precetto della sintesi: «supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres»<sup>248</sup>, che prevede la possibilità di un ordine che non corrisponda a quello realmente esistente fra le cose, oppure ai molteplici luoghi delle *Regulae* in Descartes parla di un ordine da escogitare<sup>249</sup> ma, soprattutto alla *Regula VI*, cioè al concetto di serie formulato da Descartes e al principio epistemologico della *Regula XII*, che sancisce una divisione netta fra la considerazione delle cose in ordine alla nostra conoscenza e la loro reale esistenza<sup>250</sup>. Tornerò su questo punto nel terzo capitolo, per ora è importante tener conto del debito di Malebranche nei confronti di Descartes rispetto al concetto di ordine.

Prendendo in esame e confrontando la regola di Malebranche e le *Regulae* sull'ordine, emergono alcune analogie particolari. La prima, di ordine formale, è legata

---

<sup>247</sup> Cfr. OC II, 325.

<sup>248</sup> *Discours*, B Op I 44/45; AT VI 18-19.

<sup>249</sup> cfr. *Regulae VII*, B Op II 722/723; AT X 391; X, B Op II 738/739; AT X 404; XIV, B Op II 796/797; AT X 451.

<sup>250</sup> «aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt, le singole cose devono essere considerate, in ordine alla nostra conoscenza, diversamente che se di esse parliamo in quanto veramente esistenti», *Regulae XII*, B Op II 756/757; AT X, 418.



alla scelta dell'oratoriano di inserire in un unico precetto le due operazioni inverse che permettono l'esame della questione, quindi la sua divisione in parti e la sua ricomposizione nell'intero. Nel *Discours* l'analisi e la sintesi sono due regole ben distinte e questo è anche quello che testimonia il frammento richiamato da *Poisson*. L'unico luogo in cui Descartes propone insieme queste fasi è la *Regula V*, che sembra dunque un riferimento più preciso degli altri per il modo in cui Malebranche formula la sua regola.

La seconda affinità riguarda il contenuto di quest'ultima e può essere colta esaminandone la conclusione: «ne passer jamais aux plus composées avant que d'avoir reconnu distinctement les plus simples». Nell'affermare l'ordine, Malebranche suggerisce quest'attenzione all'individuazione delle cose più semplici. Viene da chiedersi la ragione di questa precisazione, che non sembra immediatamente derivare dai luoghi cartesiani indicati. È, tuttavia, piuttosto eloquente la scelta del verbo 'riconoscere'. Posto il criterio, cominciare dalle cose più semplici, l'oratoriano esprime una preoccupazione, ovvero che queste potrebbero non essere riconosciute, ecco perché termina il precetto con quella prescrizione. Esplicitando il non detto e attribuendo il significato più logico a quest'indicazione, Malebranche mette in conto che il mancato riconoscimento dei termini semplici non permetta di seguire nel modo corretto l'ordine. Ma questo è ciò che Descartes afferma, dopo aver reso nota l'essenza del suo metodo, in conclusione della *Regula V*: «l'ordine qui ricercato è così oscuro ed intricato che non tutti possono riconoscere quale esso sia»<sup>251</sup>, presupposto su cui si fonda la regola successiva, secondo cui bisogna innanzitutto notare cosa sia massimamente semplice, per poter comprendere come tutto il resto se ne allontani. Ora, evidentemente Malebranche non riprende una teoria delle nature semplici, non è a questo che allude quando parla delle cose più semplici. Egli chiarisce che si tratta delle cose che racchiudono meno rapporti e, da questa spiegazione, emerge che la semplicità o la complessità non sono tali in senso assoluto, ma relativo: una parte è ritenuta semplice o complessa rispetto alle altre che compongono la questione. Ciò a cui Malebranche è totalmente sensibile è, invece, la necessità non solo di sapere quale sia l'ordine, ma anche di saperlo riconoscere, cosa difficile e resa possibile dall'individuazione esatta di quegli elementi da cui la catena di relazioni e di rapporti prende avvio, cioè le cose più

---

<sup>251</sup> «Sed quia saepe ordo, qui hic desideratur, adeo obscurus est et intricatus, ut qualis sit non omnes possint agnoscere», *Regulae*, V, *B Op* II, 708/709; AT X 380.

semplici; detto altrimenti, Malebranche sembra cogliere niente meno che «il segreto di tutta l'arte»<sup>252</sup>.

Da ultimo, per restare ancora sulla quarta regola, essa presenta un elemento degno di nota. Mi riferisco all'attributo con cui l'ordine – lo stesso ordine di Descartes – è designato: «naturel». La scelta di Malebranche non è subito intelligibile e le ragioni di quest'ultima necessitano di essere approfondite. Su questo tornerò, però faccio notare sin da ora che proprio nella *Regula VI* compare il sintagma ordine naturale<sup>253</sup>, usato da Descartes rarissime volte oltre che in questo luogo.

Ipotizzando un livello di difficoltà maggiore all'interno di una questione, legato ad un ampio numero di rapporti da considerare, Malebranche formula il quinto precetto. Esso si fa carico della necessità di estendere la capacità del pensiero affinché riesca a considerare simultaneamente molte cose, mantenendo l'evidenza. Si tratta di un problema ampiamente illustrato nella prima parte del metodo e, riprendendo quanto già affermato in quella sede, l'autore propone l'ausilio dall'algebra e della sua vantaggiosa scrittura, ancor più utile delle cifre dell'aritmetica. Del valore di questa disciplina e delle sue «note brevissime», si trova traccia nella *Regula XVI*<sup>254</sup>.

*RV VI, II, I*

«la cinquième règle est qu'on doit en abrèger les idées, et les ranger ensuite dans son imagination, ou les écrire sur le papier, afin qu'elles ne remplissent plus la capacité de l'esprit»<sup>255</sup>.

*Regula XVI*

«Le cose che non richiedono l'attenzione presente della mente, anche se sono necessarie alla conclusione, è meglio designarle mediante note brevissime che mediante intere figure [...]»<sup>256</sup>.

«E con questa industriosità non solo faremo economia di molte parole, ma, ciò che è più importante, faremo vedere i termini della difficoltà così puri e nudi che, pur non omettendo nulla di utile, tuttavia non vi si trovi mai nulla che sia superfluo e che occupi inutilmente la capacità

<sup>252</sup> «totius artis secretum», *Regulae*, VI, *B Op* II 710/711; AT X 382.

<sup>253</sup> Cfr. *Regulae*, VI, *B Op* II 710/711; AT X 382.

<sup>254</sup> Rodis-Lewis rinvia, oltre che alla *Regula XVI*, anche alla XIV e alla XV, indicando la ragione nel comune uso fatto dai due autori di segni sensibili: «Sur cet usage des signes sensibles, *Regulae...*», OC II, 549, nota 149. In questo caso, però, Malebranche non si riferisce alle figure, come in quei due luoghi cartesiani, ma esclusivamente ai segni dell'algebra: «L'usage de cette règle et de celles qui suivent ne se reconnoît bien que dans l'algèbre», OC II, 297.

<sup>255</sup> OC II, 297.

<sup>256</sup> *Regulae*, XVI, *B Op* II 798/799; AT X 454.

dell'ingegno per tutto il tempo in cui si dovranno abbracciare più cose assieme con la mente»<sup>257</sup>.

Fra questi due luoghi si nota una stretta corrispondenza. Malebranche prescrive di abbreviare le idee, cioè di utilizzare i segni estremamente sintetici che l'algebra mette a disposizione perché, come ha spiegato, ridurre in qualche modo l'oggetto di conoscenza aiuta la mente nella contemplazione di più cose. Questa strategia, secondo l'autore, può essere sempre utile, però è davvero necessaria quando le questioni comprendono un numero elevato di termini, che costituisce una reale difficoltà per il nostro ingegno e le sue limitate possibilità. Descartes per la stessa ragione include fra le sue regole l'uso dell'algebra; afferma infatti che nel momento in cui è necessario abbracciare più cose contemporaneamente, bisogna mettere la difficoltà in una forma così pura e nuda – la scrittura algebrica – da permettere alla mente di rivolgersi ad essa senza essere affaticata dalla considerazione di cose superflue.

Entrambi gli autori ricorrono alla stessa disciplina per una ragione identica: impedire che la capacità dell'ingegno sia occupata inutilmente dal superfluo; sottolineo, inoltre, la conformità delle espressioni: «afin qu'elles ne remplissent plus la capacité de l'esprit» (Malebranche), «nulla [...] che occupi inutilmente la capacità dell'ingegno» (Descartes). Il fine è che la mente possa riuscire ad abbracciare contemporaneamente più cose, come Descartes dice qui esplicitamente. Malebranche non inserisce questa precisazione, ma il suo problema nel caso delle questioni difficili o, detto altrimenti delle verità composte, è lo stesso.

In questa regola, inoltre, l'oratoriano suggerisce di ordinare le idee nella propria immaginazione, o in alternativa, di trascriverle sulla carta, dopo averle opportunamente abbreviate. Egli non motiva espressamente questa duplice possibilità e non spiega, pertanto, quale agevolazione particolare possa essere offerta dalla scrittura. Tuttavia, fa menzione della scrittura ed è chiaro che la scelta di parlare di un tale ausilio non può essere casuale. Tutte le regole di Malebranche hanno l'obiettivo di aiutare la mente nella ricerca della verità, offrendo delle soluzioni adeguate per ciascuno degli aspetti da cui deriva la complessità della questione. In questo caso, si è di fronte a verità composte. Se l'algebra è impiegata espressamente per aumentare la capacità del

---

<sup>257</sup> *Regulae*, XVI, *B Op* II 800/801; AT X 455.

pensiero, l'aiuto offerto dalla scrittura risponde ad un'altra esigenza, legata al difetto della memoria. Malebranche non è esplicito, ma fa dei riferimenti che lasciano intuire che si tratti di questo problema. Si consideri questo passaggio del V capitolo della prima parte del VI libro, su cui la sua quinta regola si fonda.

«Il est évident que l'esprit de l'homme est si petit, sa mémoire si peu fidèle, son imagination si peu étendue, que sans l'usage des chiffres et de l'écriture [...] il serait impossible de faire les opérations nécessaires pour connaître au juste l'inégalité des grandeurs et de leurs rapports, et pour avancer dans la connaissance des vérités composées»<sup>258</sup>.

In questo testo c'è un simultaneo riferimento alla scrittura e alla debolezza della memoria. Queste indicazioni rapide e, oserei dire, ovvie per l'autore – non è la prima volta che egli introduce dei passaggi importanti con la formula «Il est évident» – necessitano di essere indagate e illuminate. Il confronto con le *Regulae*, come ho cercato di dimostrare finora, ha proprio questo merito. Dal reperimento dei passaggi identici o affini fra i testi dei due autori, si giunge anche a comprendere quali questioni e quali problemi Malebranche avesse in mente. Descartes, nella stessa *Regula XVI*, parla proprio della pratica della scrittura, posta a sostegno dell'infermità della memoria. Il suo suggerimento è quello di mettere per iscritto quello che si deve per forza ricordare nei lunghi ragionamenti, in cui la memoria non può non essere implicata; questo permetterà all'attenzione di non essere distolta dai pensieri presenti per rinnovare il ricordo delle cose già esaminate. Mi sembra che sia esattamente questo a dare significato all'affermazione di Malebranche sopra citata e all'inserimento della scrittura nel suo precetto.

Il percorso tracciato dall'oratoriano si conclude con la formulazione dell'ultima regola e anche in questo caso vi sono delle corrispondenze, più tematiche che letterali, con due passi delle *Regulae X* e *XII*.

<p><i>RV VI, II, I</i></p> <p>«la sixième règle est qu'il faut les comparer toutes selon les règles des combinaisons,</p>	<p><i>Regula X</i></p> <p>«Così tutti i giochi coi numeri, quanto si riferisce all'Aritmetica e cose simili [...] queste ci</p>
---	---

---

<sup>258</sup> OC II, 292.

alternativement les unes avec les autres, ou par la seule vue de l'esprit ou par le mouvement de l'imagination accompagné de la vue de l'esprit, ou par le calcul de la plume, joint à l'attention de l'esprit et de l'imagination»<sup>259</sup>.

mostrano in maniera quanto mai distinta innumerevoli ordini, tutti tra loro diversi, e nondimeno regolari, nella cui conveniente osservanza consiste quasi tutta l'umana sagacia. [...] Bisogna soprattutto evitare di perdere tempo nel cercare di indovinare a caso e senz'arte»<sup>260</sup>.

*Regula XII*

«Bisogna infine utilizzare tutti gli ausili dell'intelletto, dell'immaginazione, del senso e della memoria, sia per intuire distintamente le proposizioni semplici, sia per ben comparare, al fine di riconoscerle, le cose ricercate con quelle note, sia per scoprire quelle che devono essere messe assieme in modo tale che non si perda nessun apporto dell'umana industria»<sup>261</sup>.

Malebranche prevede che, se l'ingegno avrà correttamente seguito le indicazioni fornite fino a questo punto, avrà a disposizione delle idee chiare, familiari, sintetiche, ordinate nell'immaginazione o sulla carta. A questo punto, per trovare il rapporto o i rapporti cercati, deve procedere con tutte le comparazioni che risultano necessarie per pervenire alla soluzione. La comparazione è identificata sin dalla prima regola come l'operazione di base per la scoperta della verità; essa può essere diretta oppure richiedere un termine medio, che funga da tramite. In questo sesto precetto Malebranche la affida alle regole delle combinazioni. Trattandosi di soggetti molto difficili, il numero di termini fra cui poter effettuare le comparazioni è elevato e, per questo, egli sceglie di seguire un preciso procedimento matematico. Ricordo che Malebranche ha affermato che l'uso delle ultime regole è visibile solo nell'algebra, riconoscendo implicitamente che nelle questioni molto difficili, di cui questi precetti si fanno carico, solo la matematica mostra delle strategie adeguate.

---

<sup>259</sup> OC II, 297-298.

<sup>260</sup> «item omnes numerorum lusus et quaecumque ad Arithmetica pertinent, et similia [...] nobis distinctissime exhibent innumeros ordines, omnes inter se diversos, et nihilominus regulares, in quibus rite observandis fere tota consistit humana sagacitas. [...] Et maxime cavendum est, ne in similibus casu et sine arte divinandis tempus teramus», *Regulae*, X, *B Op* II 738/739; AT X 404-405.

<sup>261</sup> «Denique omnibus utendum est intellectus, imaginationis, sensus et memoriae auxiliis, tum ad propositiones simplices distincte intuendas, tum ad quaesita cum cognitio rite comparanda ut agnoscantur, tum ad illa invenienda, quae ita inter se debeant conferri [...]», *Regulae*, XII, *B Op* II 746/747; AT X 410.

È interessante tener conto di quel che Descartes sostiene nella *Regula X*, in cui suggerisce dei modi attraverso i quali l'ingegno può diventare sagace, cioè imparare a dedurre delle verità le une dalle altre. Egli propone a tal proposito di familiarizzare con alcune arti in cui tutta l'abilità consiste nell'osservanza di un certo ordine e non è mai il caso a permettere di arrivare alla soluzione o al risultato che si vuole ottenere. Fra queste arti c'è la tessitura di tele o tappeti, l'aritmetica e tutti i giochi con i numeri o la decifrazione di un messaggio con caratteri sconosciuti. Quello che emerge dalla direttiva di Descartes è che, in questi ambiti, l'alto, a volte infinito, grado di possibilità fra le combinazioni costituisce una reale difficoltà che non sarebbe sormontabile senza l'aiuto di alcune regole, che insegnano fondamentalmente a seguire un ordine. Il problema di Malebranche nelle questioni difficili è lo stesso ed egli ricorre alle regole delle combinazioni proprio per utilizzare l'ordine che queste ultime impongono, escludendo rigorosamente di farsi guidare dal caso.

Nell'effettuare le varie comparazioni fra le idee, Malebranche prevede che si possa fare uso della sola «vue de l'esprit»<sup>262</sup>, ma anche che questa venga sostenuta dal movimento dell'immaginazione e dal calcolo eseguito per iscritto. Ritengo che l'espressione *vue de l'esprit* possa essere considerata l'equivalente francese dell'*intuitus* cartesiano, soprattutto a motivo della stretta fedeltà di Malebranche a questo concetto fondamentale delle *Regulae*. Ora, il fatto che le comparazioni possano essere colte per semplice intuito si comprende considerando il carattere totalmente passivo attribuito alla percezione, per quanto lunga e complessa possa essere la serie dei rapporti in gioco.

Visto che, però, la mente non può intuire più cose contemporaneamente senza confondersi, Malebranche ricorre ad alcune risorse, come il movimento dell'immaginazione. Ma proprio tenendo conto di quest'ultima indicazione data dall'autore, non è perspicua la ragione per la quale, comunque, egli metta in conto che la sola *vue de l'esprit* possa bastare – «ou par la *seule* vue de l'esprit». Ho già avuto modo di spiegare l'origine cartesiana di questo 'moto' attribuito all'immaginazione, mostrando la dipendenza dalla VII *Regula* di un passaggio della I parte del VI libro, in cui compare una prima volta questo elemento, almeno nella variante propria alla I edizione della *Recherche*; si tratta di quel 'moto' ritenuto da Descartes essenziale per pervenire alla certezza nelle deduzioni.

---

<sup>262</sup> La traduzione italiana a cura di Maria Garin traduce con l'espressione «cognizione mentale», cfr. *La ricerca della verità*, a cura di Maria Garin, introduzione di Eugenio Garin, con una nota di Emanuela Scribano, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 581.

Oltre questi elementi mutuati dalle *Regulae*, qui si ritrova anche il principio di fondo della *Regula XII*, secondo cui per poter intuire distintamente delle proposizioni semplici o per fare le comparazioni che permettono di scoprire i termini ignoti a partire da quelli conosciuti, bisogna tener conto di tutti gli aiuti che le varie facoltà – intelletto, immaginazione, sensi e memoria – mettono a disposizione. Malebranche non accenna ai sensi e alla memoria, però ripropone quella logica chiaramente affermata da Descartes: nessun apporto dell'umana industria dev'essere trascurato e dev'essere impiegato tutto ciò che può risultare utile al fine da perseguire.

Per terminare la procedura attraverso cui poter giungere alla scoperta della verità, Malebranche considera il caso in cui fra tutti i rapporti scoperti grazie alle comparazioni effettuate non vi sia quello che si cerca. L'ultimo avvertimento è di ricominciare le operazioni a partire da ciò che prescrive la terza regola, ripetendole di continuo fino al raggiungimento del termine desiderato. Essendo una ricapitolazione di quanto già presentato, si trovano dei punti di contatto con due passi già menzionati della *Regola XIII*.

*RV VI, II, I*

«Si, de tous les rapports qui résultent de toutes ces comparaisons, il n'y en a aucun qui soit celui que l'on cherche, il faut de nouveau retrancher de tous ces rapports ceux qui sont inutiles à la résolution de la question, se rendre les autres familiers, les abrégés, et les ranger par ordre dans son imagination, ou les exprimer sur le papier, les comparer ensemble selon les règles des combinaisons, et voir si le rapport composé que l'on cherche, est quelqu'un de tous les rapports composez qui résultent de ces nouvelles comparaisons»<sup>263</sup>.

*Regula XIII*

«Se intendiamo perfettamente una questione, la si deve astrarre da ogni concetto superfluo, ricondurla alla questione più semplice e dividerla con l'enumerazione in parti quanto più piccole possibile»<sup>264</sup>.

«Ma inoltre, perché la questione sia perfetta, vogliamo che essa sia completamente determinata, al punto che non si ricerchi nulla di più di ciò che può essere dedotto da quel che è dato»<sup>265</sup>.

<sup>263</sup> OC II, 298.

<sup>264</sup> «Si quaestionem perfecte intelligamus, illa est ab omni superfluo conceptu abstrahenda, ad simplicissima revocanda, et in quam minimas partes cum enumeratione dividenda», *Regulae*, XIII, *B Op* II 770/771; AT X 430.

<sup>265</sup> «Sed insuper ut quaestio sit perfecta, volumus illam omnimode determinari, adeo ut nihil amplius quaeratur, quam id quod deduci potest ex datis», *Regulae*, XIII, *B Op* II 770/771; AT X 431.

Valutando che il primo tentativo di risoluzione della questione farà emergere dei rapporti inutili, Malebranche propone di eliminarli, in conformità con quanto prescritto dalla terza regola, che ripropone il principio dell'astrazione espresso nella *Regula XIII*. Gli altri rapporti devono essere di nuovo osservati attentamente, abbreviati, ordinati nell'immaginazione o sulla carta e comparati ancora una volta secondo tutte le combinazioni possibili. Si nota una ripresa esatta anche dei contenuti delle regole quinta e sesta e solo parzialmente della quarta. Da quest'ultima Malebranche recupera solo l'esigenza che i rapporti diventino familiari, ma non ritiene necessario ripetere le operazioni dell'analisi e della sintesi, per usare una terminologia più cartesiana, lasciando intendere la definitiva validità di queste operazioni.

Egli sostiene, inoltre, che la ripetizione dello stesso iter porterà, infine, alla soluzione della questione: «en continuant de cette manière, on découvrira la vérité ou le rapport que l'on cherche»<sup>266</sup>. Questa convinzione rivela un dato, cioè che l'autore sta considerando delle questioni perfette, perché esse sono determinate al punto che in esse non si cerca nulla oltre ciò che può essere dedotto da quel che è dato, come si legge nella seconda citazione tratta della *Regula XIII*.

L'analisi dettagliata delle regole di Malebranche qui svolta aveva come primo obiettivo quello di stabilire tutte le corrispondenze fra questa parte del metodo e il testo delle *Regulae*. Ne è emerso che il debito dell'oratoriano nei confronti del metodo esposto da Descartes in quest'opera è altissimo: ogni precetto della *Recherche* rinvia alle *Regulae*, o perché ne cita, seppur implicitamente, alcuni passaggi, oppure perché sono presenti dei temi lì formulati.

Facendo sinteticamente il punto di quello che si è visto si assiste alla seguente situazione. Il principio di tutte le regole, che prescrive di conservare sempre l'evidenza, soprattutto nel caso delle verità complesse, riprende l'esigenza cartesiana che la certezza e l'evidenza dell'intuito possano riguardare anche dei discorsi, cioè dei rapporti fra proposizioni, punto essenziale della III *Regula*. La regola generale richiama il principio espresso nella IV *Regula* di cominciare sempre gli studi dalle cose più facili, inglobando anche un elemento, caro alla *Regula IX*, secondo cui una percezione distinta della verità può essere ottenuta solo soffermandosi a lungo sulla considerazione delle cose più semplici. A tal proposito, Malebranche riferisce di quel vizio singolare degli

---

<sup>266</sup> OC II, 298.



uomini, per cui sono portati a stimare le cose più difficili, disprezzando quelle facili, riprendendo non solo quasi alla lettera un'affermazione di Descartes, ma anche un tema tutt'altro che marginale nella logica delle *Regulae*. Dalla prima regola emerge l'interesse malebranchiano alle questioni, tema sviluppato nella *Regula XIII*. Dapprima Malebranche chiede che si comprenda lo stato della questione, cioè che si colga distintamente quello che si sta cercando, poi suggerisce un'attenzione alle condizioni espresse in una questione, elementi essenziali per tracciare la strada verso la soluzione, ma, in alcuni casi, anche fattori di disturbo. Il problema delle questioni, assume un grande peso nel metodo cartesiano, oserei dire maggiore che nella *Logique de Port Royal*; Malebranche riprende, infatti, anche elementi che Arnauld e Nicole non considerano come la distinzione fra questioni perfette ed imperfette. Il secondo precetto non ha un legame, se non lontano, con le *Regulae*, derivando più direttamente da quel frammento riportato da Poisson nel suo *Commentaire*. Anche la terza regola ha un debito nei confronti della *Regula XIII*, perché ripropone lo stesso principio dell'astrazione, secondo cui la questione va liberata da ogni elemento superfluo e ridotta a termini più semplici. La quarta regola richiama fedelmente le *Regulae V* e *VI*, perché prescrive dapprima di scomporre le difficoltà in parti più piccole, poi di ricomporla, partendo dalle cose più semplici, facendo attenzione a riconoscere queste ultime, in linea con la preoccupazione espressa da Descartes. Le due regole conclusive chiedono rispettivamente di abbreviare le idee servendosi delle note dell'algebra, come Descartes consiglia nella *Regula XVI* e di compararle secondo le regole delle combinazioni, usando tutte le risorse a disposizione della mente, sulla base dell'idea che costituisce il cuore della *Regula XII*. Infine, la richiesta di Malebranche di ripetere il percorso indicato dalle regole tante volte fino al raggiungimento del risultato rivela quanto egli abbia colto il significato delle questioni perfette, programmando su di esse le sei regole vere e proprie.

Come ho già indicato, è il titolo dell'opera di Malebranche ad aver suggerito ad AT l'ipotesi che egli abbia potuto leggere il manoscritto cartesiano, per la sua affinità con quello che compare nell'Inventario di Stoccolma (*Neuf cahiers reliés ensemble, contenant partie d'un Traité des Regles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*). Ma, in realtà, ben più che il titolo generale, *De la recherche de la vérité*, è il titolo con cui Malebranche introduce le regole ad essere particolarmente conforme a quello del manoscritto: *Des règles qu'il faut observer dans la recherche de*

*la vérité*. L'identità delle intestazioni non resta un elemento isolato, ma trova una precisa corrispondenza in un'affinità di contenuti.

Non è superfluo, mi pare, fare anche un'altra considerazione. Malebranche consacra una cospicua parte del suo metodo all'esposizione delle regole, prima enunciate, poi accuratamente spiegate e giustificate per mettere in luce la loro funzione e la loro utilità, fino a dar vita a questa seconda parte del libro VI che si presenta ben più lunga ed articolata della prima. Questo sembra essere davvero un segno dell'interesse con cui l'oratoriano legge e fa proprio il testo delle *Regulae*, dando credito all'idea che solo l'uso di alcune regole possa permettere di raggiungere la verità. Questo per Malebranche è tanto più vero quanto più le verità sono complesse; in questi casi, infatti, solo le regole possono sciogliere le difficoltà presenti e permettere alla nostra mente di percepire chiaramente i rapporti cercati.

#### §4 Conclusioni

La ricostruzione del *dossier* delle corrispondenze della *Recherche* con le *Regulae*, consente di stabilire le conclusioni seguenti.

Innanzitutto, alla luce di quanto visto, è possibile affermare con sicurezza che Malebranche ha letto il manoscritto cartesiano. La ricchezza e la complessità del metodo che egli elabora nel VI libro non sono giustificabili sulla base della sola lettura del *Discours*. L'oratoriano, infatti, non solo afferma chiaramente di essersi ispirato a Descartes in fatto di metodo, ma la maggior parte degli elementi che costituiscono il VI libro sono riconducibili precisamente a motivi e a tesi formulate da Descartes esclusivamente nelle *Regulae*. È vero, certamente, che Malebranche avrebbe potuto reperire alcune tesi delle *Regulae* nella *Logique de Port-Royal* e, in certa misura, nel *Commentaire* di Poisson; in alcuni casi, anzi, rispetto ai quali ho mostrato l'esistenza di una corrispondenza letterale fra *Recherche*, *Port-Royal* e *Commentaire*, ritengo che questo sia proprio quel che è accaduto. Tuttavia, queste corrispondenze non esauriscono la gamma di temi o di elementi che la *Recherche* ha in comune con lo scritto giovanile di Descartes. Significativo il caso dell'enigma dei pescatori che ho indicato, perché la parafrasi piuttosto fedele della *Regula XIII* effettuata dalla *Logique*, trascura questo indovinello che, invece, Malebranche riporta. Questo, però, è solo un simpatico esempio. Si pensi, ancora, agli elementi di fondo che costituiscono la teoria dell'*intuitus mentis*, cioè la passività dell'intelletto nella percezioni anche molto complesse e la simultaneità nella vista degli oggetti, così come alla difficoltà, qui riconosciuta da Descartes, che la mente possa vedere distintamente più cose alla volta. Tutti temi che Malebranche riprende fedelmente. La conformità con le *Regulae* su questo punto emerge in modo ancor più netto se si fa un confronto con la *Logique*. Per poter guidare la ragione nella conoscenza delle cose, essa individua le quattro operazioni fondamentali della mente: concepire, giudicare, ragionare, ordinare. Le stesse operazioni sono riconosciute da Malebranche, ma con una differenza essenziale. Nella logica di Arnauld e Nicole i giudizi e i ragionamenti sono delle azioni della mente, che mette insieme più idee per affermare o negare qualcosa o, nel caso dei ragionamenti, che formula un giudizio su giudizi già formati; la mente ha, qui, un ruolo attivo, compone e dispone, guidata dalle regole della logica. Quando, invece, Malebranche utilizza lo stesso lessico, intende sempre e solo delle pure percezioni dell'intelletto in

cui la nostra mente non fa altro che vedere, esibendo una sostanziale passività. Questa è un'eredità delle *Regulae*. Da qui, tutto il lavoro del metodo che mira fondamentalmente a rendere qualunque grado della percezione chiaro e distinto.

In secondo luogo, questa ricostruzione consente di osservare che la presenza delle *Regulae* nella *Recherche* affiora a differenti livelli. La maggior parte delle corrispondenze che ho riportato sono letterali, alcuni passaggi sono identici, altri molto vicini. Seppur le citazioni di questo testo non siano mai esplicite, sono tuttavia ben riconoscibili. In altri casi la dipendenza è più che altro tematica; si pensi alla sesta delle regole in cui Malebranche affida le comparazioni alle combinazioni matematiche; il passaggio non sembrerebbe richiamare a prima vista il punto della *Regula X* in cui Descartes allude a quelle arti in cui il risultato si raggiunge solo seguendo un ordine, come l'aritmetica, la tessitura, la decifrazione di messaggi segreti. Tuttavia, qui Descartes parla esattamente di combinazioni, che si tratti di giochi di numeri o dell'intreccio di fili, e Malebranche dal canto suo esalta della matematica – alla quale si ispira strettamente nelle ultime regole – proprio la fedeltà nel seguire un certo ordine. Lo stesso si può dire per il precetto, esibito sempre nella sesta regola, di utilizzare l'intuito, il movimento dell'immaginazione o il calcolo per iscritto per effettuare tutte le comparazioni; l'oratoriano qui riprende la logica di fondo della *Regula XII*, che proprio per poter comparare le cose ricercate con quelle note, oltre che per intuire quelle semplici, chiede di utilizzare tutti gli ausili di cui il nostro ingegno dispone.

Anticipo che vi è un'altra corrispondenza fra quelle tematiche, che qui non ho trattato, questa volta con la *Regula VIII*, rintracciabile nell'enumerazione da parte di Malebranche delle cause occasionali dell'errore; mi riservo di prenderla in esame nel capitolo successivo perché in quest'ultimo approfondisco la questione dell'errore.

Altre volte ancora, le questioni affrontate da Descartes nelle *Regulae* permettono di illuminare certi passi malebranchiani piuttosto enigmatici: penso al tema della memoria, per il quale Descartes suggerisce l'ausilio della scrittura; Malebranche non lo sviluppa organicamente, fa più che altro dei cenni, ma questi trovano la loro coerenza e il loro significato se letti alla luce di quanto Descartes spiega.

Da tutte le corrispondenze stabilite si possono fare, inoltre, delle considerazioni che attengono all'influenza delle *Regulae* sulla struttura complessiva della *Recherche*. Si è visto che Malebranche attinge poco a questo testo per tutti i primi cinque libri, cosa piuttosto comprensibile visto che l'interesse dell'oratoriano in questa parte è rivolto alle

cause degli errori e, com'è noto, nel suo primo testo Descartes non ha ancora sviluppato una dottrina dell'errore; in tal senso, il manoscritto cartesiano non può fornire a Malebranche un vero contributo. Tuttavia, anche se non molti, alcuni passaggi delle *Regulae* sono presenti; Malebranche li usa per delineare una nuova idea di scienza, che rifiuta l'erudizione, l'apprendimento mnemonico e il principio di autorità, relegando nell'ambito della storia qualsiasi conoscenza non ottenuta facendo uso esclusivo della propria ragione. In questi momenti l'autore prepara la strada all'esposizione del progetto che nel VI libro prende il nome di scienza universale.

Pochi sono anche i riferimenti alle *Regulae* presenti nella I parte del VI libro, anche se in questo caso essi rivelano l'adesione di Malebranche ad alcuni temi fondamentali trattati da Descartes in quella sede. Le citazioni sono tantissime nella II parte del libro del metodo e, come rivela già semplicemente il titolo del I capitolo, l'oratoriano trova in questo scritto una base essenziale per la costituzione delle sue regole.

La *Recherche de la Vérité* si configura come un'opera il cui primo e fondamentale interesse è quello di indagare, scoprire e dimostrare le cause degli errori. In questa ricerca, condotta con estremo rigore, si ritrova senz'altro l'influenza delle opere cartesiane, dal trattato de *L'Homme*, al *Discours*, dalle *Meditazioni* ai *Principia*. Il problema del metodo è posto da Malebranche solo alla fine e non è, nemmeno, la parte a cui egli dedica la maggior parte delle forze. Ma, quando egli giunge a definire il metodo e le regole per trovare la verità nella scienza, è la lettura delle *Regulae* ad influenzarlo profondamente. Che la sua ispirazione derivi da questo testo – considerando che Malebranche stesso rivela la sua fedeltà a Descartes nel metodo – emerge oltre che da tutto il dossier fin qui delineato, anche se si tiene conto di quanto affermavo all'inizio del capitolo sulla diversa posizione che Descartes assume rispetto al proprio metodo nelle due opere dedicate a questo tema. Il VI libro della *Recherche* si presenta, di fatto, come un trattato di metodo, in cui Malebranche espone ed insegna la sua dottrina; ora, se questo è del tutto conforme al progetto delle *Regulae*, di certo contrasta con l'intento del *Discours*, in cui l'interesse di Descartes non era quello di insegnare il suo metodo.

## II CAPITOLO

### La teoria dell'errore

La *Recherche de la vérité* appare divisa in due grandi blocchi tematici, da un alto la ricerca delle cause dell'errore, dall'altro il metodo; i primi cinque libri dedicati al primo tema, l'ultimo un trattato di metodo. Ma il problema di Malebranche è unico: cercare la verità. Questi due poli rappresentano le due necessarie tappe verso la meta. Per poter comprendere il metodo e il modo in cui esso permette la conoscenza del vero, è essenziale comprendere la dinamica dell'errore, perché tutto il metodo si costituisce sul tentativo di non lasciare spazio alla presenza dell'errore nella conoscenza. Obiettivo di questo capitolo è, quindi, ricostruire i punti cruciali della teoria dell'errore esposta nella *Recherche*, mostrare l'origine storica delle tesi malebranchiane e mettere in luce alcuni tratti peculiari del suo percorso. Attraverso quest'analisi sarà più facile comprendere le caratteristiche proprie del metodo e riconoscere quel filo che lega le due tappe del cammino malebranchiano a cui prima accennavo.

#### §1. La causa dell'errore: l'influenza della teoria cartesiana dell'errore di *Meditatio* IV

La *Recherche* si apre ponendo un problema: esiste qualcosa che causa la miseria e l'infelicità umana, che produce il male nel mondo, che rende la nostra anima afflitta. Malebranche sa bene quello che le Sacre Scritture insegnano a proposito del peccato originale ed egli tiene in gran conto nella sua opera questa dottrina, tuttavia vi inserisce un tassello che curva il problema in modo peculiare, questo tassello è l'errore. L'infelicità non dipende, per l'autore, innanzitutto dal peccato, bensì dall'errore, che rende, a sua volta, gli uomini schiavi del peccato. Malebranche innesta la visione tradizionale che individua la causa dell'infelicità umana nella caduta del primo uomo, su una dottrina dell'errore che attribuisce a quest'ultimo una responsabilità originaria. Si comprende, per tale ragione, anche l'enfasi posta nell'*incipit* del I capitolo del I libro sulla necessità di liberarsi dall'errore: «on doit travailler sans cesse à ne se point

tromper»<sup>267</sup>. Egli si fa carico esattamente di tale impegno nella sua opera. Lo stretto legame che egli intesse fra l'errore e il peccato ha una natura molto particolare perché, come si vedrà di seguito, l'errore non è inteso in senso morale, ma gnoseologico, esso attiene cioè all'ambito conoscitivo. Ed è proprio un difetto di conoscenza a rendere possibile l'adesione a falsi beni, la schiavitù dal corpo, la lontananza dall'unico bene che renderebbe all'uomo la felicità, cioè Dio.

I primi quattro capitoli del I libro della *Recherche* sono cruciali nell'economia dell'opera, perché qui Malebranche stabilisce la sua teoria dell'errore, rintracciandovi da un lato la sua causa e, dall'altro, il suo possibile rimedio.

Prima di addentrarmi nell'analisi di questa teoria, m'interessa segnalare un dato che riguarda il modo di procedere dell'oratoriano in questi primi capitoli. Essi sono posti all'inizio del I libro, sotto il titolo che dalla I alla IV edizione della *Recherche* figurava come *Des erreurs des sens*, mentre nelle ultime due edizioni risulta solo *Des sens*. Tuttavia, l'autore non parla dei sensi e degli errori che li riguardano se non a partire dal capitolo V, ribadendo in apice il titolo *Des sens*. Questo elemento è singolare, perché Malebranche non attribuisce mai, se non in questo caso, dei titoli ai capitoli, ma solo ai libri, talvolta alle parti in cui i libri si suddividono e, poi, ai paragrafi interni ai vari capitoli. Quest'unica volta, il V capitolo del I libro presenta il titolo che richiama il contenuto generale del libro, come a voler implicitamente asserire che solo da quel momento il tema comincia ad essere trattato. Nelle pagine precedenti, infatti, è proposta un'analisi sulle facoltà della mente umana e sulla causa dell'errore. Accostandosi al primo libro, ci si trova dunque di fronte a quest'apparente incongruenza, che appare tale più che altro per il fatto che l'autore non giustifica la sua scelta: è annunciato un discorso sulla sensazione ed è esposta preliminarmente una teoria sull'errore.

Questo preambolo, particolarmente denso, ha un debito profondo verso la lezione cartesiana della IV *Meditazione*, un debito che, ci tengo a precisare, non esclude alcune differenze. È proprio sull'origine cartesiana della dottrina delineata da Malebranche in questi primi capitoli della *Recherche* che vorrei soffermarmi, cercando di tracciarne i tratti essenziali.

Questi capitoli si presentano densi e articolati, per cui ritengo sia utile, prima di procedere ad una loro analisi, mettere in luce in maniera sintetica i tratti essenziali del

---

<sup>267</sup> OC I, 40.

percorso seguito da Malebranche: dapprima, egli si sofferma sulla descrizione della natura e delle proprietà delle due facoltà della mente umana, quindi l'intelletto e la volontà, offrendo, per la comprensione di questo punto, un opportuno paragone con le proprietà della materia; successivamente, egli introduce il problema dell'errore e della sua causa, vero interesse della sua indagine e obiettivo a cui tendono le analisi precedenti sull'intelletto e sulla volontà; per poter dar conto della dinamica dell'errore egli pone, poi, il problema del giudizio perché è questo l'ambito in cui le facoltà della nostra mente concorrono alla produzione dell'errore; una volta mostrata la dipendenza del giudizio dalla sola volontà e, quindi, la responsabilità di quest'ultima nell'errore, Malebranche si fa carico di trovare un rimedio al problema dell'errore, formulando una regola generale per evitarlo, che assume grande importanza, come mostrerò, nel percorso verso la verità.

### I. La natura delle due facoltà della mente umana

Come dicevo, Malebranche comincia dall'illustrare la natura delle due facoltà della mente umana e il preciso ruolo di entrambe nella conoscenza, a partire dall'intelletto. Egli chiarisce preliminarmente che le facoltà non sono due parti distinte di cui la mente si compone, perché quest'ultima, essendo immateriale, è una sostanza semplice, indivisibile e senza alcuna composizione. Tuttavia, essa presenta due diverse capacità finalizzate alla conoscenza: sono queste che egli identifica con il termine 'facoltà'. La comprensione della natura e del ruolo di queste ultime costituisce un punto cruciale, perché nella loro interconnessione si apre lo spazio per la possibilità dell'errore. Per giungere a rendere chiara questa dinamica, l'oratoriano sceglie un modo attraverso cui le nozioni corrispondenti ai termini 'intelletto' e 'volontà' possano diventare distinte e familiari, paragona cioè entrambi con la materia e con le proprietà che essa presenta. Il vantaggio previsto è quello di riuscire a rendere distinte le idee corrispondenti alle due facoltà con l'aiuto delle immagini di cose materiali. Faccio notare che è proprio il metodo che impone questa scelta; seppur tacitamente, esso è qui già all'opera: in primo luogo, il fatto di rendere più distinte e più familiari le idee dei termini della questione, corrisponde all'indicazione della prima delle sei regole; in



secondo luogo, ricorrere all'uso delle immagini come ausilio al lavoro dell'attenzione, è una fra le indicazioni più importanti della prima parte del VI libro.

La decisione di usare il paragone con le cose materiali si fonda sull'individuazione di una differenza fra le idee delle cose spirituali, come le facoltà dell'anima, e quelle delle cose materiali: gli uomini non hanno la stessa facilità a comprendere entrambe perché le cose spirituali non cadono sotto l'immaginazione. La ragione di questo è spiegata nel II libro. Quello che cambia fra le due tipologie di idee è il legame che esse presentano con le tracce del cervello, quindi con il meccanismo di produzione delle immagini. Mentre nel caso delle cose materiali le idee e le tracce hanno un legame naturale, cioè stabilito dalla volontà costante ed immutabile di Dio, di conseguenza forte e necessario, per quel che riguarda le cose spirituali, come appunto le facoltà dell'anima, il legame con le tracce è stabilito da altre due cause: la volontà degli uomini o l'identità del tempo. Si tratta in quest'ultimo caso di legami deboli. Le tracce che hanno dei legami naturali con le idee, per la loro forza e la loro natura necessaria, toccano vivamente la nostra mente e ciò costituisce un aiuto alla comprensione delle idee corrispondenti perché l'attenzione è risvegliata e sostenuta. Di conseguenza, è ben più facile considerare le cose di ordine materiale piuttosto che le altre, che sono difficilmente immaginabili e, di conseguenza, non colpiscono allo stesso modo la nostra mente.

Malebranche riassume con queste parole le ragioni della fatica che gli uomini incontrano di fronte alla comprensione delle verità più astratte: «toute la difficulté que l'on a à comprendre et à retenir les choses spirituelles et abstraites, vient de la difficulté que l'on a à fortifier la liaison de leurs idées avec les traces du cerveau»<sup>268</sup>. Alla luce di questa consapevolezza, l'autore propone di far comprendere le facoltà dell'anima paragonandole con le proprietà della materia<sup>269</sup>. Egli accosta rispettivamente l'intelletto alla capacità della materia di ricevere differenti figure e la volontà a quella di essere mossa. L'intelletto, infatti, ha la funzione specifica di ricevere le idee, mentre la volontà è destinata a ricevere le inclinazioni o, detto altrimenti, a volere qualcosa.

---

<sup>268</sup> OC I, 220.

<sup>269</sup> Quando Malebranche spiega, nel II libro, l'utilità del paragone fra le cose materiali e quelle spirituali, rimanda proprio all'esempio delle facoltà dell'anima: «lorsqu'on trouve moyen d'expliquer par les rapports des choses matérielles, ceux qui se trouvent entre les choses spirituelles, on les fait aisément comprendre, et on les imprime de telle sorte dans l'esprit, que non seulement on en est fortement persuadé, mais encore qu'on les retient avec beaucoup de facilité. L'idée générale que l'on a donnée de l'esprit dans le premier chapitre de cet ouvrage est peut-être une assez bonne preuve», OC I, 220.

Il primo paragone vuole far comprendere la totale passività dell'intelletto. Infatti, così come la materia è interamente passiva quando riceve una figura, allo stesso modo nella ricezione delle idee da parte dell'intelletto non interviene nessun'azione<sup>270</sup>. Il paragone con questa proprietà della materia è ancora più dettagliato, perché l'autore distingue due tipologie di figure nella materia, esterne ed interne. Una figura del primo tipo è, per esempio, la rotondità di un pezzo di cera e solo questa è detta propriamente *figura*; del secondo tipo è invece la figura di ciascuna delle parti di cui la cera si compone e in questo caso si parla di configurazione. L'apparire come tale della cera e il suo essere distinta da altro dipende al contempo dalla sua figura e dalla sua configurazione. La situazione che riguarda le percezioni che l'anima ha delle idee è molto simile, perché anch'esse sono di due tipi, pure e sensibili. La differenza consiste nel fatto che le prime sono superficiali, come le figure propriamente dette, cioè non pervadono l'anima e quindi non la modificano; le seconde, al contrario la penetrano più o meno vivamente. A questo secondo gruppo appartengono tutte le sensazioni, il dolore, il calore, ecc., definite proprio per queste modificazioni dell'anima.

La facoltà o capacità che l'anima possiede di ricevere tutte le idee e le modificazioni, del tutto passiva, è ciò che si designa con il termine intelletto: «j'appelle cette faculté ou cette capacité qu'à l'âme de recevoir toutes ces choses [idées et modifications], *entendement*»<sup>271</sup>. Ora, Malebranche spiega che nel ricevere le idee l'intelletto percepisce gli oggetti, mentre nel ricevere le modificazioni esso percepisce tutte le sensazioni: «c'est une même chose à l'âme d'apercevoir un objet, que de recevoir l'idée qui la représente [...] c'est la même chose à l'âme de recevoir la manière d'être qu'on appelle la douleur, que d'apercevoir ou de sentir la douleur, puisqu'elle ne peut recevoir la douleur d'autre manière qu'en l'apercevant»<sup>272</sup>; è l'intelletto quindi il solo deputato alla conoscenza, quindi alla percezione degli oggetti presenti o assenti ed

<sup>270</sup> Il paragone proposto da Malebranche riprende un passo di una lettera di Descartes a Mesland, che Malebranche conosceva molto bene: «Je ne mets autre différence entre l'âme et ses idées, que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir. Et comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion en la cire, de recevoir diverses figures, il me semble que c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée [...]», *Descartes a Mesland*, 2 maggio 1644, B 1908/1909-1910/1911; AT IV 113. Su questa lettera sono state scoperte di recente delle annotazioni di Malebranche, che riguardano il concetto di verità. Cfr. Clément Pieyre e Vincent Carraud, *Les Lettres de Descartes annotées par Malebranche*, liminaire III del Bulletin cartésien XLV, «Archives de philosophie», 79, 2016, pp. 174-185 e V. Carraud, *Vérité et principe de contradiction. Remarques sur une annotation aux Lettres de Mr Descartes*, articolo presente negli Atti del Convegno Internazionale organizzato dal *Centre d'Études Cartésiennes* de l'Université Paris-Sorbonne per il tricentenario della morte di Malebranche (di prossima pubblicazione).

<sup>271</sup> OC I, 43.

<sup>272</sup> OC I, 43.

è nell'intelletto che si originano le sensazioni. In un certo senso, si può dire che Malebranche è obbligato a cominciare il libro sui sensi parlando dell'intelletto, perché la preoccupazione di fondo del I libro è quella di correggere l'equivoco legato al termine 'sensi'. Ordinariamente si crede che essi siano una facoltà distinta dall'anima, che permette tutte le sue percezioni. Riprendendo, invece, una tesi cartesiana, l'oratoriano afferma che sensi ed immaginazione sono, invece, le due modalità attraverso le quali l'intelletto stesso percepisce gli oggetti, presenti o assenti, mediante gli organi di senso: «D'où l'on peut conclure que c'est l'entendement qui imagine les objets absents, et qui sent ceux qui sont présents; et que les sens et l'imagination ne sont que l'entendement, apercevant les objets par les organes du corps»<sup>273</sup>.

Per quel che concerne la seconda facoltà dell'anima, quindi la volontà, la funzione che Malebranche le riconosce è quella di ricevere molteplici movimenti o inclinazioni dall'Autore della natura, cioè dalla causa universale che assegna anche tutti i movimenti alla materia. L'attitudine a ricevere il movimento è l'elemento su cui si fonda il paragone tra la volontà e la materia. La dinamica che si osserva nel movimento della materia è molto simile a ciò che avviene per le inclinazioni, perché così come il movimento, secondo il principio d'inerzia, procede in linea retta finché non interviene qualche causa particolare a modificarlo<sup>274</sup>, così le inclinazioni procedono sempre in un'unica direzione, cioè verso un solo fine, che coincide con il possesso del bene e della verità; solo l'intervento di una 'causa estranea', è questa l'espressione usata da Malebranche, fa sì che il corso della volontà si orienti verso fini differenti: «toutes les inclinations que nous avons de Dieu sont droites, et elles ne pourraient avoir d'autre fin que la possession du bien et de la vérité, s'il n'y avait une cause étrangère, qui déterminât l'impression de la nature vers de mauvaises fins. Or c'est cette cause étrangère qui est la cause de tous nos maux, et qui corrompt toutes nos inclinations»<sup>275</sup>.

Nella descrizione della natura della volontà compare per la prima volta il riferimento alla causa dell'errore, perché è questa «cause étrangère» ad essere responsabile di tutti i nostri errori e, di conseguenza, di tutti i nostri mali. Malebranche la riconosce precisamente nel cattivo uso della libertà; egli affermerà, infatti, più avanti: «il n'y ait que le mauvais usage de la liberté qui soit cause de l'erreur»<sup>276</sup>.

---

<sup>273</sup> OC I, 43.

<sup>274</sup> Cfr. *Principia*, II, art. 39.

<sup>275</sup> OC I, 45.

<sup>276</sup> OC I, 65.

Per poter illustrare questo punto egli si trova costretto a rettificare il paragone tra il movimento prodotto dall'Autore della natura nella materia e l'impressione verso quel bene in generale che Dio produce nell'anima, coincidente con Dio stesso. Esiste fra i due una differenza, perché la materia è totalmente priva della possibilità di agire, non ha nessuna forza per arrestare il suo movimento o per determinarlo in una qualsiasi altra direzione; la volontà, invece, in un certo senso agisce. Essa, infatti, sebbene non possa mai fermare l'inclinazione che Dio le dona, può tuttavia indirizzarla altrove, per esempio verso dei beni particolari, deviando il suo corso naturale. Questa è la forza in cui consiste la libertà. Malebranche chiarisce in questo modo i termini della questione: la volontà è l'impulso o il movimento naturale che porta l'anima verso il bene indeterminato e generale, mentre la libertà è precisamente la forza di deviare quest'impulso e orientarlo verso degli oggetti particolari: «par ce mot de *volonté* [...] je prétends désigner l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général; et par celui de *liberté*, je n'entends autre chose que la force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent»<sup>277</sup>.

L'oratoriano considera, quindi, la libertà una forza distinta dalla volontà, capace di dirottare il naturale movimento della volontà o, detto altrimenti, di determinare verso oggetti particolari, l'inclinazione vaga e indeterminata verso il bene in generale. Questa libertà racchiude il potere di volere il contrario rispetto all'orientamento espresso dalle inclinazioni, detto altrimenti, racchiude la possibilità dell'indifferenza<sup>278</sup>. Faccio notare che, istituendo tale distinzione tra volontà e libertà, Malebranche dimostra di essere più vicino alla dottrina scolastica<sup>279</sup> che alla visione cartesiana<sup>280</sup>; vero è, tuttavia, che nella *IV Meditazione*, Descartes sostiene che la libertà di scelta è tanto più perfetta quanto più coincide con una propensione al vero e al bene<sup>281</sup> e, in questa definizione della libertà, si

<sup>277</sup> OC I, 46.

<sup>278</sup> «[...] la liberté d'indifférence dont je parle, qui renferme la puissance de vouloir, ou de ne pas vouloir, ou bien de vouloir le contraire de ce à quoi nos inclinations naturelles nous portent», OC I, 47.

<sup>279</sup> Tommaso d'Aquino definisce la libertà come una facoltà di scelta: «Liberum arbitrium [...] nihil aliud est quam vis electiva». Egli pone una distinzione tra la scelta e la volontà, considerandoli due atti diversi che appartengono alla stessa potenza; la differenza consiste nel fatto che mentre la volontà ha per oggetto il fine, la scelta ha per oggetto i mezzi: «ad secundum dicendum quod electio et voluntas, id est ipsum velle, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam», *Summa theologiae*, I, q. 83, art. 4.

<sup>280</sup> Descartes identifica, infatti, volontà e libertà o libero arbitrio, usando i due termini come sinonimi. Cfr. *Meditationes*, IV, *B Op* I 754/755-756/757; AT VII, 56-58; egli ritorna a ribadire questa identità anche nella corrispondenza con Mesland: «je nomme généralement libre, tout ce qui est volontaire, et vous voulez restreindre ce nom à la puissance de se déterminer, qui est accompagnée de l'indifférence». *Descartes a Mesland*, 2 maggio 1644, B 1912/1913; AT IV 116.

<sup>281</sup> «voluntas, sive arbitrii libertas [...] tantum in eo consistit, quod idem vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab

ritrova il corrispettivo del concetto malebranchiano di volontà.

La chiarificazione relativa ai ruoli della volontà e della libertà permette a Malebranche di delineare ancor più dettagliatamente il carattere delle inclinazioni naturali della volontà, che saranno poi oggetto della trattazione del IV libro. In quanto tali, esse non sono mai libere, nel senso in cui la libertà è stata descritta, cioè non hanno la possibilità di non amare ciò che costituisce il loro fine naturale, sebbene questo non determini nessuna forma di costrizione per la volontà, «il y a contradiction – asserisce l'autore – que la volonté puisse jamais être contrainte»<sup>282</sup>. Egli riprende l'insegnamento tomista, secondo cui la volontà è necessariamente ordinata verso il fine ultimo, senza essere in alcun modo costretta a volerlo; come sostiene l'Aquinate, richiamando esplicitamente il libro III dell'*Etica Nicomachea*, la costrizione consiste in una certa violenza ed è violento solo quell'atto il cui principio risiede all'esterno e tale per cui ad esso non contribuisce per nulla colui che agisce<sup>283</sup>. In questa mancanza di costrizione, quindi nel senso di un'autodeterminazione della volontà, Malebranche rileva la spontaneità di questa facoltà, negando al contempo la sua indifferenza verso il bene in generale: «on ne l'aime [le bien en général] pourtant pas librement, dans le sens que je viens d'expliquer, puisqu'il n'est pas au pouvoir de notre volonté de ne pas souhaiter d'être heureux»<sup>284</sup>.

Al fine di poter mostrare il modo in cui la volontà, naturalmente orientata verso il bene in generale, possa fare uso della libertà per rivolgersi verso altri fini, l'autore ne chiarisce una caratteristica peculiare: l'essere una potenza cieca. La volontà può rivolgersi soltanto verso le cose di cui la mente ha conoscenza, quelle, cioè, che

---

intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus. Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse, ut sim liber, sed contra, quo magis in unam propendo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo, la volontà, ossia la libertà dell'arbitrio [...] consiste infatti in questo soltanto, che possiamo fare o non fare (ossia, affermare o negare, ricercare o fuggire) una stessa cosa, o, piuttosto, in questo soltanto, che siamo portati verso quel che l'intelletto ci propone di affermare o di negare, ossia di ricercare o di fuggire, in modo tale da non sentirci determinati a ciò da alcuna forza esterna. E, infatti, perché io sia libero non è necessario che mi possa dirigere verso l'una come verso l'altra parte, ma, al contrario, quanto più propendo da una parte – o perché vi intendo con evidenza una ragione di vero e di bene, o perché Dio dispone in tal modo i miei pensieri più intimi – tanto più liberamente la scelgo», *Meditationes*, IV, *B Op* I 756/757; AT VII 57-58.

<sup>282</sup> OC I, 47.

<sup>283</sup> «Et ideo, quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimum, ut beatitudo [...]; ad alia vero non de necessitate determinantur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate. Quamvis autem quadam necessaria inclinatione ultimum finem velit voluntas; nullo tamen modo concedendum est quod ad illud volendum cogatur. Coactio enim nihil aliud est quam violentiae cujusdam inductio [...]», Tommaso D'Aquino, *De veritate*, 22, art. 5.

<sup>284</sup> OC I, 47.

l'intelletto le rappresenta. Questo vuol dire che l'unico modo in cui essa può determinare le sue inclinazioni naturali verso qualcosa di diverso dal bene in generale è comandare all'intelletto di rappresentarle l'oggetto particolare del suo interesse. L'azione della libertà sancisce quindi il concorso delle due facoltà, perché implica necessariamente la forza della volontà di portare l'intelletto verso gli oggetti che le piacciono. Malebranche pone un accento particolare su questa cooperazione – infatti introduce il capoverso in cui descrive la volontà come una potenza cieca con le parole «il faut bien remarquer»<sup>285</sup> – perché è proprio quest'ultima a rivelare, da un lato, la dinamica dell'errore e, dall'altro, la sola possibilità di impedirlo. Malebranche ha già posto il ruolo della libertà in connessione con l'errore, definendola la causa «étrangère» che determina verso dei cattivi fini l'impressione naturale verso il bene, ma per poter delineare con esattezza la dinamica dell'errore ha bisogno d'introdurre la questione del giudizio perché tale è la sede in cui esso si produce.

## II. Il giudizio e la dinamica dell'errore

Tutto il discorso fin qui condotto porta l'oratoriano ad asserire con certezza che il giudizio non può che dipendere dalla volontà: «On pourrait assez conclure [...] que l'entendement ne juge jamais, puisqu'il ne fait qu'apercevoir [...] que c'est la volonté seule qui juge véritablement en acquiesçant à ce que l'entendement lui représente, et [...] c'est elle seule qui nous jette dans l'erreur»<sup>286</sup>. La passività dell'intelletto, opportunamente delineata dall'autore, gli permette di escludere del tutto che esso possa essere responsabile del giudizio. Essendo la percezione l'unica attività dell'intelletto, ne risulta che, dal lato di quest'ultimo, giudizi e ragionamenti sono delle pure percezioni. Il giudizio compete dunque alla volontà e si manifesta come un consenso dato agli oggetti rappresentati dall'intelletto. È solo la volontà, conclude Malebranche, che giudicando può gettarci nell'errore. Tuttavia, essa giudica sulla base di quello che percepisce, quindi l'intelletto è fortemente implicato in questa dinamica. Egli afferma, infatti, che i giudizi falsi includono due cose: il consenso della volontà e la percezione dell'intelletto<sup>287</sup>. È vero quindi che è la volontà ad indurci propriamente nell'errore,

---

<sup>285</sup> OC I, 47.

<sup>286</sup> OC I, 49.

<sup>287</sup> «nos faux jugements renferment deux choses, le consentement de la volonté, et la perception de l'entendement», OC I, 65.

perché solo essa giudica, ma la sua responsabilità non sarebbe tale senza il concorso dell'intelletto.

Quando nel giudizio si dà l'errore? Quando la volontà estende il suo potere oltre la percezione dell'intelletto, cioè quando dà il suo consenso sulla base di una visione non ancora chiara dell'oggetto. Ed è proprio la libertà che, non arrestando il consenso della volontà, permette che l'errore si produca. Ma questo accade per un uso improprio della libertà; l'oratoriano, infatti, identifica la causa dell'errore nel cattivo uso della libertà e non nella libertà e basta, perché il vero ruolo della libertà sarebbe proprio quello di permettere alla volontà di arrestare il suo consenso in mancanza di una conoscenza chiara. In una situazione in cui l'evidenza non è ancora presente, la libertà – che diventa causa dell'errore se usata male – ha proprio la funzione di impedire l'errore, è questo il motivo per cui essa ci è stata data: «La liberté nous est donc donnée de Dieu, afin que nous nous empêchions de tomber dans l'erreur»<sup>288</sup>. Malebranche, quindi, sostiene che il fine della libertà sia originariamente positivo, adducendo anche le ragioni per cui essa risulta necessaria. Nello stato attuale, cioè quello in cui l'uomo è schiavo del peccato e dipendente dai corpi, egli conosce sempre tutto imperfettamente, motivo per cui la libertà con cui può bloccare il suo assenso è un potere fondamentale. Solo che la nostra incapacità di utilizzarlo correttamente vanifica la sua utilità. Proprio alla luce di questa consapevolezza, Malebranche si preoccupa di spiegare il modo in cui si debba far uso della libertà per non sbagliare: «L'usage donc que nous devons faire de notre liberté, c'est de nous en servir autant que nous le pouvons, c'est-à-dire de ne consentir jamais à quoi que ce soit, jusqu'à ce que nous y soyons comme forcés par des reproches intérieurs de notre raison»<sup>289</sup>.

Quella che Malebranche definisce la causa di tutti i nostri mali è, quindi, in origine, il modo con cui Dio ci permette di non cadere nell'errore, solo che, generalmente, essa non è utilizzata correttamente e la volontà aderisce a quelle cose che hanno solo l'apparenza della verità. La formulazione sintetica che Malebranche fa dell'errore al termine di questi capitoli è la seguente:

«l'erreur ne consiste que dans un consentement de la volonté, qui a plus d'étendue que la perception de l'entendement, puisqu'on ne se tromperait point si l'on ne jugeait

---

<sup>288</sup> OC I, 54.

<sup>289</sup> OC I, 55.

simplement que de ce que l'on voit»<sup>290</sup>.

Essa non potrebbe essere più simile a quella data da Descartes nella IV *Meditazione*:

«Donde nascono dunque i miei errori? Da questo soltanto, che, in quanto la volontà è più vasta dell'intelletto, non la trattengo all'interno degli stessi confini, ma la estendo anche a ciò che non intendo»<sup>291</sup>.

Il meccanismo di produzione dell'errore presentato dall'oratoriano fa notare chiaramente la sua adesione alla dottrina cartesiana delle *Meditazioni*, sviluppata proprio per rendere ragione della possibilità dell'uomo di sbagliare. Descartes in quella sede scioglie l'intelletto dalla possibilità di produrre l'errore e riconosce quest'ultimo nel consenso dato dalla volontà a cose non percepite dall'intelletto in modo sufficientemente chiaro o non conosciute affatto. Il forte coinvolgimento dell'intelletto in tale processo porta il filosofo a parlare non di una sola causa dell'errore, bensì di due cause che concorrono, l'intelletto che coglie le idee e fornisce alla volontà la materia per poter giudicare e la volontà che esprime il giudizio:

«Poi, volgendomi a me medesimo, ed indagando quali siano i miei errori (che, da soli, denunciano qualche imperfezione in me), mi accorgo che essi dipendono dal concorso di due cause: dalla facoltà di conoscere che è in me e dalla facoltà di scegliere, ossia dalla libertà dell'arbitrio; vale a dire, dall'intelletto e dalla volontà insieme. Infatti, attraverso il solo intelletto percepisco soltanto idee su cui posso giudicare; ed in esso, considerato così, precisamente, non si trova alcun errore propriamente detto»<sup>292</sup>.

---

<sup>290</sup> OC I, 65. In un altro passaggio, nel VI libro, in cui Malebranche riprende la spiegazione del processo dell'errore, emerge più chiaramente il ruolo della libertà: «L'erreur, [...] ne consiste donc que dans un consentement précipité de la volonté, qui se laisse éblouir à quelque fausse lueur, et qui, au lieu de conserver sa liberté autant qu'elle le peut, se repose avec négligence dans l'apparence de la vérité», OC II, 250.

<sup>291</sup> «Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quod, cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo», *Meditationes*, IV, *B Op* II 756/757; AT VII 58.

<sup>292</sup> «Deinde, ad me propius accedens, et qualesnam sint errores mei (qui soli imperfectionem aliquam in me arguunt) investigans, adverto illos a duabus causis simul concurrentibus dependere, nempe a facultate cognoscendi quae in me est, et a facultate eligendi, sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu et simul a voluntate. Nam per solum intellectum percipio tantum ideas de quibus iudicium ferre possum, nec ullus error proprie dictus in eo praecise sic spectato reperitur», *Meditationes*, IV, *B Op* I 754/755; AT VII 56.



Per Descartes, dunque, intelletto e volontà concorrono alla produzione dell'errore ed esso si verifica quando la cooperazione fra le due facoltà non avviene in modo armonico e la volontà non rispetta i limiti del suo ruolo all'interno al processo conoscitivo. Quando essa giudica su ciò che non conosce affatto o non conosce in modo sufficientemente manifesto, le è indifferente assentire a qualcosa piuttosto che a qualcos'altro e soltanto il caso la induce ad orientarsi verso la verità. Quest'indifferenza è ritenuta dal filosofo il grado più basso della libertà, perché quest'ultima si esercita tanto meglio quanto più propende verso qualcosa, propensione determinata da una comprensione chiara del vero e del buono, oltre che dal volere divino.

È, quindi, proprio l'adesione di Malebranche alla teoria formulata da Descartes a fondare la sua spiegazione dell'errore e a permettergli di risolvere il problema relativo alla determinazione della sua causa. Una differenza importante emerge, però, come mostrerò nel prossimo paragrafo, dal modo in cui Malebranche utilizza la teoria cartesiana all'interno del suo percorso, invertendo, rispetto a Descartes, l'ordine dei fattori della relazione che sussiste fra l'errore e la verità.

### III. Il rimedio contro l'errore

In questa sezione della *Recherche*, Malebranche non si limita alla spiegazione dell'errore, ma fornisce, altresì, la possibile soluzione. Anzi, l'esame dell'errore tende a questo, cioè vuole stabilire un rimedio generale per evitarlo e quest'ultimo si presenta sotto forma di una regola, definita appunto «règle générale pour éviter l'erreur». Essa appare in questi termini:

«On ne doit jamais donner un consentement entier, qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies qu'on ne puisse le leur refuser, sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la Raison, c'est-à-dire sans que l'on connaisse clairement qu'on ferait mauvais usage de sa liberté, si l'on ne voulait pas consentir, ou si l'on voulait étendre son pouvoir sur des choses sur lesquelles elle n'en a plus»<sup>293</sup>.

---

<sup>293</sup> OC I, 55.

Questa regola prescrive di non dare l'assenso se non a proposizioni interamente evidenti e tali da scatenare, qualora l'assenso fosse negato, un meccanismo interno di ribellione che si manifesta sotto forma di un'intima pena e che Malebranche associa al rimprovero della Ragione. Come già asserivo in precedenza, non solo nell'errore ma anche nella sua soluzione, il concorso delle due facoltà si rivela fondamentale per Malebranche, perché è l'evidenza, quindi una conoscenza chiara e distinta dell'oggetto, la sola condizione in presenza della quale la volontà non sbaglia. Ora, questa regola è basata su un presupposto che Malebranche non esplicita e che renderà noto solo nel IV libro, in quello che egli definisce un assioma metafisico: l'evidenza assicura la verità dell'oggetto, motivo per cui di fronte ad essa si può dare il proprio consenso senza esitazioni. In queste pagine Malebranche si limita ad asserire che la verità si manifesta solo in presenza dell'evidenza: «la vérité ne se trouve presque jamais qu'avec l'évidence», ma la sua è un'affermazione più che altro descrittiva ed egli lascia implicita la ragione che determina l'unità fra verità ed evidenza.

La regola menzionata rappresenta una tappa essenziale nel percorso verso la verità, come l'autore stesso afferma; essa è ritenuta il «fondement de toutes les sciences humaines»<sup>294</sup> ed è la base sulla quale sono costituite tutte le regole del metodo del VI libro, come dirà in quella sede: «Il faut se ressouvenir d'abord de la règle que l'on a établie et prouvée dès le commencement du premier livre, parce qu'elle est le fondement et le premier principe de tout ce que nous dirons dans la suite»<sup>295</sup>.

Come ho mostrato, la teoria con cui Malebranche dà conto della causa dell'errore è profondamente influenzata dai risultati a cui Descartes perviene nella IV *Meditazione*. Questi ultimi permettono di illuminare la genesi del percorso dell'oratoriano. Tale genesi merita una particolare attenzione perché, come asserivo poc'anzi, qui si collocano dei tasselli essenziali per la comprensione del metodo, essendo la regola generale, fissata sulla base della conoscenza della causa dell'errore, il fondamento e il primo principio di tutto quello che Malebranche stabilirà nel VI libro.

---

<sup>294</sup> OC I, 55.

<sup>295</sup> OC II, 246.

## §2. L'inversione dall'errore alla verità; l'assenza del dubbio

L'origine cartesiana della teoria dell'errore proposta dall'oratoriano non affiora senza rivelare alcune peculiarità che attengono al percorso di Malebranche e che danno la misura dell'originalità del suo pensiero.

Ciò che si nota nella filosofia di Malebranche è che il momento dell'errore costituisce il primo tassello nel percorso verso la verità. Stabilita la causa dell'errore che consiste precisamente in un cattivo uso della libertà, un uso che non rispetta il fine per cui essa ci è stata data, Malebranche prescrive una regola generale usando la quale l'errore può essere messo fuori gioco. Questa regola considera l'evidenza la sola condizione in presenza della quale l'errore è impossibilitato ad intervenire nel processo conoscitivo, permettendo il raggiungimento della verità.

Ora, quello che vi è di peculiare nel cammino seguito da Malebranche è il fatto di procedere dall'errore alla verità, a differenza di quanto fa Descartes, il quale segue una sequenza opposta e parte da una teoria della verità – che cominciando con il dubbio, giunge nella II *Meditazione* alla scoperta del cogito e perviene, nella III *Meditazione*, alla formulazione della regola generale, passando per la dimostrazione della veracità divina – per porre solo successivamente la questione dell'errore. La risoluzione del problema dell'errore e, quindi, tutta la IV *Meditazione*, che in Descartes segna l'ultima tappa, seppur essenziale, di un percorso avviato dall'inizio della terza *Meditazione*, costituisce in Malebranche, al contrario, il punto di partenza ed il fondamento ultimo della sua *démarche* verso l'eliminazione dell'errore e la scoperta della verità.

Chiaramente, un confronto più dettagliato permetterà di chiarire alcuni punti.

La regola di Malebranche, così come la sua denominazione chiarisce, è finalizzata ad evitare l'errore e chiede pertanto un'astensione dall'assenso in mancanza dell'evidenza. Essa è palesemente ispirata alla prima regola del *Discours* e ad un passaggio della IV *Meditazione*, in cui Descartes, senza formulare questo in un precetto, afferma che non si sbaglia se ci si astiene dal giudicare quando non si percepisce in modo sufficientemente chiaro cosa sia vero:

<i>RVI</i> , II, §4		<i>Discours</i>
«On ne doit jamais donner un consentement entier, qu'aux propositions qui paraissent si		«Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse

évidemment vraies qu'on ne puisse le leur refuser, sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la Raison, c'est-à-dire sans que l'on connaisse clairement qu'on ferait mauvais usage de sa liberté, si l'on ne voulait pas consentir, ou si l'on voulait étendre son pouvoir sur des choses sur lesquelles elle n'en a plus»<sup>296</sup>.

évidemment être telle: c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la Précipitation, et la Prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute»<sup>297</sup>.

*Meditatio IV*

«Quando però non percepisco in modo sufficientemente chiaro e distinto cosa sia vero, se, certo, mi astengo dal giudicare, è chiaro che agisco correttamente e non sbaglio»<sup>298</sup>.

La regola di Malebranche rimanda esplicitamente, quindi, a due precisi luoghi cartesiani che, sulla base del riconoscimento della chiarezza e della distinzione come condizioni necessarie della verità, insegnano il modo per non cadere in errore. È Malebranche stesso, d'altronde, che, sottolineando l'utilità di questa regola, fa espressamente riferimento a Descartes:

«ceux qui ne veulent pas prendre la peine de l'observer, ne condamnent pas au moins un auteur aussi illustre qu'est M. Descartes, à cause qu'il l'a suivie»<sup>299</sup>.

Tuttavia, la ripresa, da parte di Malebranche, del precetto cartesiano dell'evidenza s'installa nell'oratorio su di un piano che è fondamentalmente estraneo al pensiero di Descartes. Mi riferisco al tema della caduta. Come si nota, nel suo precetto Malebranche fa riferimento alla libertà dell'uomo. Prima dell'enunciazione della regola, egli ha spiegato che la libertà d'indifferenza – perché è ad essa che la regola si riferisce – è stata data all'uomo per permettergli di non cadere nell'errore. Lo stato in cui l'uomo si trova è uno stato di decadimento, conseguito al peccato originale, in cui l'uomo è schiavo del corpo e dei sensi; questo fa sì che le sue conoscenze, dominate dalla sensibilità, siano sempre false o imperfette e che egli sia sempre in preda all'errore; la

<sup>296</sup> OC I, 55.

<sup>297</sup> *Discours*, B Op I 44/45; AT VI 18.

<sup>298</sup> «Cum autem quid verum sit non satis clare et distincte percipio, si quidem a iudicio ferendo abstineam, clarum est me recte agere, et non falli», *Meditationes*, IV, B Op I 758/759; AT VII 59.

<sup>299</sup> OC I, 60.

libertà di indifferenza è data all'uomo da Dio per permettergli di interrompere il consenso alle cose non evidenti ed è, dunque, un elemento essenziale per il raggiungimento della verità. Essa dev'essere utilizzata fino a quando l'evidenza non sia stata conseguita, momento in cui ci si accorgerà che continuare nell'esame della questione significherebbe usare male la libertà, ovvero contro il fine per cui ci è data. La regola di Malebranche, fa riferimento ad un disordine di tipo morale, «une peine intérieure», per intercettare il raggiungimento dell'evidenza, lasciando da parte il riferimento cartesiano al dubbio. Questo è il secondo elemento di differenza su cui vorrei soffermarmi.

L'assenza all'interno della regola di Malebranche del procedimento dubitativo che conclude la regola di Descartes permette di mettere in luce una differenza che riguarda il cammino percorso dai due filosofi. Malebranche non ripropone la pratica del dubbio perché parte da alcuni risultati che Descartes ha già raggiunto e mi riferisco alla sua regola generale di verità, presentata nella III *Meditazione*. La regola generale per evitare l'errore dell'oratoriano è fondata su un presupposto non esplicitato e reso noto solo nel IV libro della *Recherche*, quindi molto oltre la regola generale formulata nel I libro. Egli può assumere l'evidenza come il discrimine tra la verità e l'errore, o meglio tra la verità e la semplice verosimiglianza che permette l'errore, solo perché, come egli afferma, la verità si trova sempre in compagnia dell'evidenza o, come dirà ancor più incisivamente in un altro luogo, perché l'evidenza è il carattere della verità<sup>300</sup>. Ma quella che egli presenta come una condizione di fatto è, in realtà, il guadagno del faticoso cammino percorso da Descartes, cioè è il contenuto della regola generale della III *Meditazione*, che Malebranche assume indubbiamente, pur se questo si comprende solo molto più avanti. Nel IV libro si intercetta chiaramente l'elemento che permette di asserire con certezza l'assimilazione malebranchiana della regola cartesiana, si tratta de «l'axiome métaphysique».

Jean-Christophe Bardout in *Malebranche et la métaphysique* sostiene giustamente che questo assioma legittimi implicitamente la regola generale malebranchiana che riguarda il problema del consenso alle proposizioni vere<sup>301</sup>. Malebranche non mette in connessione questi due elementi, ecco perché, a giusto titolo, Bardout parla di

---

<sup>300</sup> «l'évidence est le caractère de la vérité», OC II, 35.

<sup>301</sup> «Ce "premier axiome de la métaphysique" est donc un axiome d'abord et avant tout noétique, validant sans autre forme de procès l'acquis cartésien. C'est la *regula generalis* du début de la *Meditatio* III [...] Ce premier axiome légitimait implicitement l'énoncé de la première des deux "règles générales" concernant le consentement aux propositions vraies», *Malebranche et la métaphysique*, p. 40 e nota 2.

un'implicita legittimazione, ma è chiaro che la regola generale ha bisogno dell'assioma metafisico per essere valida. Malebranche può essere certo che di fronte all'evidenza la volontà non cade in errore perché ammette che tutto ciò che è chiaro e distinto è vero.

Si può vedere nel riquadro sottostante l'affinità delle regole dei due autori.

*RVIV, XI, §2*  
«l'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, ou plutôt que tout ce que l'on conçoit clairement est précisément tel que l'on le conçoit»<sup>302</sup>.

*Meditatio III*  
«è vero tutto quello che percepisco molto chiaramente e distintamente»<sup>303</sup>.

Come si nota, il contenuto dell'assioma corrisponde alla regola di Descartes, la quale sancisce che una cosa è vera quando è percepita in modo chiaro e distinto. È molto significativo il fatto che l'oratoriano non parli di regola ma di assioma; emerge più di un dato dalla scelta di Malebranche di definire in tal modo il corrispettivo della regola cartesiana di verità.

Innanzitutto, l'oratoriano mostra di assumere il termine 'regola' solo in senso prescrittivo e non descrittivo. Tutte le volte che egli parla di regole, dalla regola generale per evitare l'errore alle regole del metodo del VI libro, in esse è formulata una precisa norma. La regola generale di Descartes, invece, stabilisce quella condizione in presenza della quale una cosa può essere ritenuta certamente vera, quindi essa descrive una situazione. In questo caso Malebranche preferisce parlare di assioma. Nel VI libro, si trova un'affermazione che aiuta a chiarire l'uso malebranchiano del termine: «Il y a un très grand nombre de questions qui semblent très difficiles, parce qu'on ne les entend pas, et qui devraient plutôt passer pour des axiomes, qui auraient pourtant besoin de quelque explication, que pour de véritables questions, car il me semble qu'on ne doit pas mettre au nombre des questions, certaines propositions qui sont incontestables, lorsqu'on en conçoit distinctement les termes»<sup>304</sup>. Siamo nel VII capitolo della seconda parte del metodo e l'autore sta analizzando il problema delle questioni. Dapprima egli ne distingue varie tipologie, poi mette in luce un punto fondamentale che costituisce il

---

<sup>302</sup> OC II, 92.

<sup>303</sup> «illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio», *Meditationes*, III, *B Op* I 727/728; AT VII 35.

<sup>304</sup> OC II, 387.

contenuto della prima delle sei regole, secondo cui la prima cosa necessaria per risolvere qualsivoglia questione è la comprensione di quello che essa chiede. Nel passaggio citato egli insiste sulla necessità di questo primo passo, sostenendo che molte questioni apparentemente difficili, se fossero semplicemente comprese, quindi se si comprendesse la loro richiesta e si facessero corrispondere solo idee chiare ai termini inclusi, potrebbero addirittura rivelarsi degli assiomi, cioè delle proposizioni incontestabili. Malebranche precisa che questi ultimi possono aver bisogno di qualche spiegazione, ma non enunciano un problema da risolvere, come accade per le questioni. L'assioma è quindi un tipo di proposizione incontestabile, che una volta compresa, va semplicemente ammessa come vera, senza alcun tipo di dimostrazione.

Ma non c'è solo questo. Il fatto che Malebranche definisca la regola generale cartesiana un assioma è significativo perché mostra che i risultati cartesiani, raggiunti contro il dubbio, attraverso il cogito e la scoperta del Dio verace, non hanno bisogno di essere nuovamente dimostrati, ma possono essere semplicemente assunti<sup>305</sup>. Malebranche si mostra nella sua veste naturale, come qualcuno che venendo dopo Descartes – non appena in senso cronologico – concepisce e struttura il suo cammino verso la verità partendo da Descartes, cioè cominciando dai risultati già raggiunti dal suo predecessore. L'oratoriano non si pone di fronte ad un sapere da rifondare, ma può poggiarsi su alcune certezze: una di queste è il fatto che la verità e l'evidenza sono indissolubilmente legate, certezza che confluisce all'interno di un assioma metafisico. L'assenza in Malebranche del dubbio, non solo dalla sua regola generale contro l'errore, ma dalla sua filosofia, si spiega per questo.

Il dubbio non è contemplato fra i tasselli di cui la *Recherche* si compone e quando Malebranche vi fa riferimento, alla fine del I libro, si coglie tutta la distanza da Descartes. L'oratoriano accenna alla pratica dubitativa delle *Meditazioni* e dimostra di comprendere perfettamente la natura del dubbio cartesiano e la sua novità. Egli lo definisce un dubbio che si origina dalla luce e che aiuta a produrre la luce: «Le second doute naît de la lumière, et il aide en quelque façon à la produire à son tour»<sup>306</sup>, distinguendolo accuratamente dal dubbio degli Accademici e degli atei, i quali dubitano per impeto, per malizia, per accecamento o per il puro gusto del dubbio fine a se stesso. Il giudizio espresso da Malebranche e il riconoscimento del valore del dubbio non

---

<sup>305</sup> Rinvio su questo punto allo studio di J.-C. Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, in particolare al paragrafo intitolato: «La métaphysique comme science générale», pp. 37-46.

<sup>306</sup> OC I, 188.

comportano, tuttavia, un'assunzione di questo elemento della filosofia cartesiana all'interno del proprio sistema. Il passo seguente permette di confermare quest'aspetto e di notare il modo peculiare in cui il dubbio rientra nel suo percorso:

«Et véritablement il me semble qu'on en a assez dit pour jeter au moins quelque scrupule dans l'esprit des personnes raisonnables, et par conséquent pour les exciter à se servir de leur liberté autrement qu'ils n'ont fait jusqu'à présent. Car s'ils peuvent entrer dans quelque doute que les rapports de leurs sens soient vrais, ils auront aussi plus de facilité à retenir leur consentement, et à s'empêcher ainsi de tomber dans les erreurs où ils sont tombés jusqu'ici; principalement s'ils se souviennent de la règle qui est au commencement de ce traité»<sup>307</sup>.

Tutto il I libro si è occupato di dare spiegazioni relative alle cause degli errori della sensazione. Malebranche cerca di affermare sostanzialmente una sola cosa, ovvero che i sensi hanno un fine diverso dalla conoscenza della verità e che essi svolgono benissimo il loro ruolo, cioè quello di permettere la nostra conservazione, ma che non devono essere considerati una fonte legittima di conoscenza<sup>308</sup>. Ora, l'aver dato conto così dettagliatamente degli errori, attraverso le loro cause, può servire, come si legge nel passo citato, a innescare il dubbio sulla verità dei dati sensibili, quindi sul valore conoscitivo della sensazione, o almeno questo è quello che Malebranche si auspica. Egli ritiene, infatti, che l'insinuarsi del dubbio possa aiutare a trattenere il proprio assenso, rendendo più facile innescare quella dinamica che permette di non cadere nell'errore. Detto altrimenti, il dubbio costituisce ai suoi occhi un valido supporto per mettere in pratica quello che la regola generale per evitare l'errore prescrive.

L'integrazione del dubbio all'interno del percorso costruito da Malebranche è peculiare. Egli non parte dal dubbio, come Descartes, ma dall'errore, cioè dalla spiegazione delle sue cause, nella convinzione che la conoscenza di queste ultime possa permettere all'uomo di liberarsi dai pregiudizi; solo in ultima analisi contempla l'utilità del dubbio, il quale si rivela una conseguenza legittima dell'indagine sugli errori e un ulteriore aiuto per impedire l'assenso della volontà. Il dubbio è un punto di arrivo, non un punto di partenza ed è uno strumento accessorio, non un primo e fondamentale

---

<sup>307</sup> OC I, 187.

<sup>308</sup> «C'est la principale chose que je souhaite que l'on retienne bien de tout ce premier livre. Que l'on conçoive bien que nos sens ne nous sont donnés que pour la conservation de notre corps», OC I 187.



momento nel percorso verso la verità. Esso perde, quindi, il ruolo e la potenza attribuitagli dalla filosofia cartesiana. In questo senso si può dire che Malebranche rinuncia al dubbio, se esso è concepito come una delle tappe verso la verità.

Ferdinand Alquié, nel suo studio su Malebranche, fa notare una cosa interessante a proposito del rapporto fra dubbio ed errore nel filosofo. Egli sostiene che la teoria che spiega la natura e la causa dell'errore, essendo posta all'inizio della *Recherche*, prende esattamente il posto occupato in Descartes dal dubbio: «Mais alors que cette théorie [de l'erreur], du moins sous sa forme réfléchie, n'intervient que tardivement dans la démarche de Descartes, elle est exposée au commencement de la *Recherche de la Vérité*, et prend ainsi, dans l'ordre, la place du doute»<sup>309</sup>. Alquié ritiene che cominciare dal riconoscimento dell'errore conceda a Malebranche alcuni vantaggi, per esempio quello di stabilire dall'inizio che l'errore non si trova nella sensazione in quanto tale, ma solo nelle affermazioni che sulla sensazione vengono pronunciate quando non si è capaci di giudicare correttamente. Questo sostituirebbe sin da subito al timore costante dell'inganno, che era proprio di Descartes, la consapevolezza della propria responsabilità nella dinamica dell'errore: «Plus tard, elle [cette théorie] aidera à établir qu'il n'y a pas d'erreur dans la sensation elle-même puisque, de toute façon, je sens ce que je sens, mais seulement dans les affirmations qui s'y ajoutent. Proposée dès le débout, elle permet de faire l'économie d'une systématique défiance. A la crainte obsédante d'être trompé, l'esprit substitue la confiance en soi et le sens de sa responsabilité, que le cartésianisme a rendus possibles». Ma è Descartes, come l'interprete conclude, ad aver permesso a Malebranche di affermare sin dall'inizio il problema dell'errore e di poter fare a meno del dubbio, avendo già messo a disposizione dei suoi successori alcune verità.

La teoria dell'errore si pone, dunque, all'origine della filosofia di Malebranche, contrariamente a quello che accade in Descartes e, come giustamente Alquié osserva, esso spodesta il dubbio, prendendone il posto. Malebranche, quindi, rinuncia alla pratica del dubbio, posiziona in prima linea il problema dell'errore e per di più inverte, come rilevavo all'inizio, rispetto alla filosofia cartesiana, il momento della verità e quello dell'errore. Ma tale inversione è possibile perché egli compone la sua *Recherche* su una base già preparata da Descartes. Egli si poggia sui risultati cartesiani, acquisisce la regola generale della III *Meditazione*, presentandola nella sua opera come un puro

---

<sup>309</sup> Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 33.

assioma, e la fa confluire all'interno della sua regola generale per evitare l'errore. Partire dall'errore è possibile perché Malebranche sa già, grazie a Descartes, quale condizione permette all'errore di non intervenire nella conoscenza: è l'evidenza. Ed è proprio il tema dell'evidenza che vorrei ora approfondire.

### §3. La definizione malebranchiana di evidenza

Se Malebranche, come ho mostrato, parte dai risultati cartesiani e assume la regola di verità nella propria filosofia come un assioma, senza preoccuparsi di procedere nuovamente alla sua dimostrazione, è vero anche che egli ridefinisce in maniera originale la nozione cartesiana di evidenza. Nel I libro della *Recherche* si legge:

«la vérité ne se trouve presque jamais qu'avec l'évidence et l'évidence ne consiste que dans la vue claire et distincte de toutes les parties et de tous les rapports de l'objet qui sont nécessaires pour porter un jugements assuré»<sup>310</sup>.

Malebranche sostiene dapprima che la verità è sempre, o quasi sempre<sup>311</sup>, accompagnata dall'evidenza e lo asserisce in modo perentorio; questo è frutto di quello che affermavo prima, ovvero dell'assimilazione dei risultati cartesiani nella sua filosofia. Ma è sulla parte successiva del passaggio che voglio adesso soffermarmi. Quella che egli fornisce è una vera e propria definizione dell'evidenza, secondo cui essa consiste nella vista chiara e distinta di tutte le parti dell'oggetto e di tutti i rapporti delle parti, la cui conoscenza è necessaria per poter giudicare correttamente.

Malebranche va, qui, senz'altro, oltre Descartes, almeno per due motivi. In primo luogo, perché Descartes non ha mai dato una definizione formale dell'evidenza, ma solo una definizione di chiarezza e distinzione e, soprattutto, solo nei *Principia*<sup>312</sup>. In secondo luogo, perché Descartes non fa mai riferimento all'evidenza, come fa invece Malebranche, chiamando in causa la percezione delle parti semplici e dei rapporti delle

---

<sup>310</sup> OC I, 54-55.

<sup>311</sup> Ritengo che l'aggiunta del «presque» rimandi al problema delle verità della fede, messo a tema alcune pagine dopo, nel paragrafo intitolato «Remarques sur ce qu'on a dit de la nécessité de l'évidence» (OC I, 62). In questo luogo, Malebranche svincola le verità di fede dalla necessità dell'evidenza, essendo quest'ultima una condizione non raggiungibile in tale ambito. L'oratoriano asserisce: «dans les choses de la foi il ne faut point en chercher l'évidence avant que de les croire, comme dans celles de la nature il ne faut point s'arrêter à la foi», OC I, 62. Il fatto che l'autore attenui l'affermazione che vede l'evidenza e la verità congiunte è, a mio avviso, un riferimento implicito a tale questione.

<sup>312</sup> «Claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est: sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter et aperte illum movent. Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat, Chiamo percezione chiara quella che è presente e aperta ad una mente attenta; così come diciamo di vedere chiaramente quelle cose che, presenti all'occhio che le intuisce, lo sollecitano in modo abbastanza forte e aperto. Chiamo invece distinta quella percezione che, oltre che chiara, è così staccata da tutte le altre, e così precisa, da non contenere in sé assolutamente nulla che non sia chiaro», *Principia*, I, art. 45.

parti dell'oggetto necessarie per un giudizio vero.

Penso che Malebranche abbia in mente qualcosa di questo tipo: si prenda l'idea del triangolo; per avere un'idea chiara del triangolo bisogna vedere chiaramente sia le parti di cui esso è composto, come la figura e la presenza dei tre lati, sia il rapporto fra queste parti. Malebranche precisa anche che questa percezione di parti e di rapporti dev'essere completa («*toutes les parties et tous les rapports*»). Ciò fornisce il materiale necessario per esprimere un giudizio certo. Solo una volta percepiti gli elementi semplici e i rapporti nella loro totalità, secondo Malebranche, si può dare un giudizio vero.

Questo in Descartes non è mai esplicito, anche se ci sono dei passi che potrebbero suggerire un'idea di questo tipo. Penso, per esempio, al sesto punto della *Risposta alle Seconde Obiezioni* che porta sulla non contraddittorietà dell'idea di Dio:

«Ogni implicazione di contraddizione, o impossibilità, infatti, risiede solo nel nostro concetto, che mal congiunge idee in contrasto fra loro [...] ogni implicazione di contraddizione dei nostri concetti si origina dal solo fatto che essi sono oscuri e confusi e non ve ne può essere alcuna in quelli chiari e distinti. E quindi è sufficiente che quel poco che percepiamo di Dio lo intendiamo chiaramente e distintamente, seppur in nessun modo adeguatamente»<sup>313</sup>.

Descartes riconduce la contraddizione, che può trovarsi solo nel concetto, all'assemblaggio di elementi che sono fra loro contraddittori. Egli mette in connessione il problema della contraddizione, quindi di questo cattivo assemblaggio, con la confusione e l'oscurità, perché quando le componenti elementari sono oscure e confuse il complesso nasconde la contraddizione. L'idea di Dio è chiara e distinta, al contrario, perché essa è stata costituita solo pensando ciò che in essa è chiaro e distinto. La chiarezza e la distinzione finale sono il risultato di una chiarezza e distinzione delle parti. Vi è qui qualcosa che anticipa l'idea malebranchiana di evidenza, che fa riferimento proprio alla visione chiara e distinta di quell'insieme di elementi semplici e

---

<sup>313</sup> «Omnis enim implicancia sive impossibilitas in solo nostro conceptu, ideas sibi mutuo adversantes male conjungente, consistit, nec in ulla re extra intellectum posita esse potest, quia hoc ipso quod aliquid sit extra intellectum, manifestum est non implicare, sed esse possibile. Oritur autem in nostris conceptibus implicancia ex eo tantum quod sint obscuri et confusi, nec ulla unquam in claris et distinctis esse potest. Ac proinde satis est quod ea pauca, quae de Deo percipimus, clare et distincte intelligamus, etsi nullo modo adaequate» *Responsiones*, II, *B Op* I 880/881; AT VII 152.

di rapporti che costituiscono l'oggetto percepito.

Ad ogni modo, che sia questo passo oppure no ad ispirare Malebranche, ritengo che la definizione di evidenza sia un elemento del tutto originale della sua filosofia.

È peculiare anche il fatto che spesso, riferendosi all'evidenza, l'oratoriano usi l'espressione "evidenza intera":

«lorsque les choses que nous considerons sont dans une entière evidence, il nous semble que ce n'est plus volontairement que nous y consentons»<sup>314</sup>.

Che cosa vuol dire che le cose appaiono in un'evidenza intera? Tralascio, solo per ora, la questione che in questo passaggio emerge, che concerne la responsabilità della volontà di fronte alle conoscenze evidenti. È da escludere che l'aggettivo "intera" alluda alla possibilità che si diano diversi gradi di evidenza. È Malebranche stesso che, permette di eliminare tale ipotesi, illuminando questo punto:

«les choses que nous considérons ne nous paraissent entièrement évidentes que lorsque l'entendement en a examiné tous les côtés et tous les rapports nécessaires pour en juger»<sup>315</sup>.

Parlare di evidenza intera, è per l'autore un modo di richiamare il carattere proprio dell'evidenza, cioè quello di essere una conoscenza intera. Essa non è, come abbiamo visto, solo una percezione chiara e distinta delle parti e dei rapporti, ma di tutti le parti e di tutti i rapporti, per cui le cose appaiono interamente evidenti quando l'intelletto esamina, cioè percepisce, tutto quello che vi è da percepire nell'oggetto da conoscere.

In un altro passo del I libro della *Recherche*, l'oratoriano si riferisce, infatti, all'evidenza come ad una conoscenza perfetta e intera: «cette impression [...] qui nous porte vers le bien, n'est point invincible: elle n'est telle que par l'évidence ou par une connaissance parfaite et entière de l'objet»<sup>316</sup>.

Ora, la perfezione, nel linguaggio malebranchiano è esattamente la conoscenza della totalità delle parti semplici di cui l'oggetto è formato. Lo si comprende bene considerando il seguente luogo del VI libro:

---

<sup>314</sup> OC I, 50-51. Cfr. anche OC II, 248.

<sup>315</sup> OC I, 51.

<sup>316</sup> OC I, 48.

«de même que la vue corporelle nous jette souvent dans l'erreur, parce qu'elle nous représente les objets de dehors confusément et imparfaitement, confusément lorsqu'ils sont trop éloignés de nous, ou faute de lumière, et imparfaitement parce qu'elle ne nous représente que les côtés qui sont tournés vers nous, ainsi l'entendement n'ayant souvent qu'une perception confuse et imparfaite des choses, parce qu'elles ne lui sont pas assez présentes, et qu'il n'en découvre pas toutes les parties, il est cause que la volonté tombe dans un grand nombre d'erreur, en se rendant trop facilement à ces perceptions obscures et imparfaites<sup>1</sup>»<sup>317</sup>.

1. ... obscures et sans évidence. (I-III).

In questo caso Malebranche definisce il contrario della perfezione, facendo un paragone con la vista sensibile. Quest'ultima vede imperfettamente quando vede in maniera parziale, cioè se coglie solo i lati dell'oggetto che sono rivolti verso l'osservatore. La stessa cosa accade per la percezione dell'intelletto; essa è imperfetta se omette qualcuna delle parti o dei rapporti che l'oggetto include. Tale imperfezione impedisce l'evidenza. È interessante fare attenzione alla variante, riportata a seguito della citazione, che riguarda le prime tre edizioni, perché inizialmente Malebranche parla di percezioni «sans évidence», sostituendo successivamente quest'espressione con l'aggettivo “imperfette”, con l'unico obiettivo, a mio avviso, di armonizzare il passaggio, restando sui termini di “confusione” e “imperfezione”. Ma questa sostituzione permette di rilevare che la perfezione costituisce, per l'autore, il carattere proprio dell'evidenza.

Il tema dell'evidenza, tema capitale della filosofia cartesiana, riceve sicuramente da questa definizione malebranchiana uno sviluppo. Quello che Malebranche sembra avere l'urgenza di fare in tal modo è illuminare uno degli elementi più importanti della sua *recherche*; per quel che concerne la causa dell'errore e il suo rimedio, l'evidenza è l'unica condizione che, se presente, permette di evitare l'errore ed essa costituirà, nel libro sul metodo, il principio alla base di tutte le regole. Al contrario, non c'è alcuna possibilità di verità senza l'evidenza. Data l'importanza della nozione, già in Descartes, ma anche in Malebranche, appunto, sembrerebbe che quest'ultimo abbia sentito l'esigenza di definirla, cosa che Descartes non aveva fatto. Alla luce di questa

---

<sup>317</sup> OC II, 250.

constatazione è utile, a mio avviso, differenziare ed esaminare in maniera più dettagliata gli elementi della dottrina della *Recherche* che Malebranche poggia sull'evidenza.

§4. Gli elementi fondati sull'evidenza: la regola generale per evitare l'errore, l'assioma metafisico e il principio di tutte le regole.

Vi sono, nella *Recherche de la Vérité*, tre elementi distinti, seppur strettamente connessi, che Malebranche fonda sull'evidenza. Essi compaiono in tre luoghi diversi, rispettivamente nel I, nel IV e nel VI libro e sono tre capisaldi all'interno del percorso di Malebranche. Si tratta della regola generale per evitare l'errore, dell'assioma metafisico e del principio di tutte le regole, che riporto nel riquadro sottostante. Sebbene io abbia già presentato questi elementi, ritengo che essi meritino una trattazione ancor più analitica, considerata la loro importanza. Da un lato m'interessa mostrare le caratteristiche che attengono a ciascuno di essi e dall'altro voglio sottolineare la loro relazione, al fine di riconoscere quel filo conduttore fra la dottrina dell'errore e il metodo di cui parlavo nell'introduzione di questo capitolo.

<i>Règle générale pour éviter l'erreur</i>	<i>Axiome métaphysique</i>	<i>Principe de toutes les règles</i>
<p><i>RV I, II, §4</i></p> <p>«On ne doit jamais donner un consentement entier, qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies qu'on ne puisse le leur refuser, sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la Raison, c'est-à-dire sans que l'on connaisse clairement qu'on ferait mauvais usage de sa liberté, si l'on ne voulait pas consentir, ou si l'on voulait étendre son pouvoir sur des choses sur lesquelles elle n'en a plus»<sup>318</sup>.</p>	<p><i>RV IV, XI, §2</i></p> <p>«l'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, ou plutôt que tout ce que l'on conçoit clairement est précisément tel que l'on le conçoit»<sup>319</sup>.</p>	<p><i>RV VI, II, I</i></p> <p>«Le principe de toutes ces règles est qu'il faut toujours conserver l'évidence dans ses raisonnements, pour découvrir la vérité sans craindre de se tromper»<sup>320</sup>.</p>

<sup>318</sup> OC I, 55.

<sup>319</sup> OC II, 92.

<sup>320</sup> OC II, 296.



Il primo elemento è la regola generale per evitare l'errore del I libro, ripetuta dall'autore nelle primissime pagine del trattato di metodo. Essa chiede di dare il proprio assenso solo a proposizioni evidenti e dichiara, altresì, il criterio con il quale si può essere certi che l'evidenza sia presente. Quando le proposizioni sono evidenti, rifiutare l'assenso determina, secondo Malebranche, un rimorso che scaturisce dal rimprovero del Maestro che ci parla interiormente. È chiaro che qui Malebranche riprende la teoria agostiniana secondo la quale la verità si comunica interiormente. Egli descrive il modo in cui tale comunicazione può avvenire, presentando tale rimprovero o, al contrario, una certa convinzione interiore come le risposte del Maestro alle domande dell'uomo, che può interrogarlo attraverso la meditazione e un'attenzione ben orientata:

«Le Maître qui nous enseigne intérieurement veut que nous l'écoutions, plutôt que l'autorité des plus grands philosophes; il se plaît à nous instruire, pourvu que nous soyons appliqués à ce qu'il nous dit. C'est par la méditation, et par une attention fort exacte, que nous l'interrogeons; et c'est par une certaine conviction intérieure, et par ces reproches secrets qu'il fait à ceux qui ne s'y rendent pas, qu'il nous répond»<sup>321</sup>.

Nella I edizione, Malebranche aggiunge un'annotazione in cui trascrive il celeberrimo passo agostiniano secondo cui la verità abita nell'uomo interiore, che fa comprendere immediatamente l'origine delle affermazioni della sua regola generale: «Noli foras ire; in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas» (*De vera religione*, cap. 39). La concezione agostiniana, ripresa da Malebranche, confluisce all'interno di una dottrina dell'errore puramente cartesiana e sostituisce quella conclusione sul dubbio che fa parte della prima regola del *Discours*, alla quale Malebranche s'ispira. L'oratoriano non riprende la pratica del dubbio, per cui non avrebbe avuto motivo di rinviarvi all'interno della sua regola e ammette, come criterio per riconoscere l'evidenza, questo meccanismo interno che rende palese all'uomo il suo errore, facendogli comprendere che sta usando male la sua libertà. Fare un cattivo uso della libertà significa non usarla finché sarebbe possibile farlo, «L'usage donc que nous devons faire de notre liberté, c'est de nous en servir autant que nous le pouvons»<sup>322</sup> e

---

<sup>321</sup> OC I, 60.

<sup>322</sup> OC I, 55.

usarla in modo completo vuol dire non permettere alla volontà di dare il suo assenso finché la conoscenza totale dell'oggetto non sia stata raggiunta. La libertà ha un ruolo fondamentale nella lotta contro l'errore – motivo per cui se mal utilizzata causa tutti i nostri mali –, è Dio ad avercela data con quest'obiettivo e a comunicarci fino a che punto è corretto utilizzarla.

Alla base dell'inserimento di questo criterio nella regola vi è una necessità precisa alla quale Malebranche vuole far fronte: riuscire a distinguere la verità dalla verosimiglianza quando, per uno strano gioco del caso, quest'ultima appare molto simile alla verità. In questi casi il rischio di cadere in errore è molto alto, perché si è facilmente portati a dare il proprio assenso, nella convinzione di trovarsi di fronte alla verità. È allora necessario valutare se si è costretti da un certo rimorso, perché, se quest'ultimo manca, si comprende che si tratta ancora di verosimiglianza. Ma che cos'è di preciso la verosimiglianza?

Malebranche la presenta nei termini di un'immagine della verità che comporta la conoscenza di alcune parti dell'oggetto, ma non di tutte; essa ha qualcosa in comune con la verità, perché questa conoscenza parziale non è necessariamente falsa, solo che non è ancora la verità<sup>323</sup>. Il modo in cui l'autore presenta la verosimiglianza sembra derivare direttamente dalla sua idea di evidenza. Il problema dell'evidenza, come si è visto, è proprio quello di raggiungere una conoscenza chiara, distinta e perfetta, cioè completa, di tutte le parti e di tutti i rapporti dell'oggetto. La verosimiglianza, il cui nome sancisce un legame con la verità, ne è una visione solo parziale. Nel VI libro, infatti, Malebranche sostiene che una conoscenza imperfetta, cioè quella in cui non si è certi di aver considerato la totalità delle parti, conduce a fare unicamente dei ragionamenti verosimili: «Lorsqu'on ne les [les choses] connaît qu'imparfaitement, on ne fait que des raisonnements vraisemblables»<sup>324</sup>.

Ora, nella misura in cui la verosimiglianza è un'immagine della verità, quindi mostra una certa conformità con la verità, Malebranche ammette che si possa dare un consenso alle cose verosimili, solo che non dev'essere un consenso intero. Nella sua

---

<sup>323</sup> Malebranche usa l'espressione «image de la vérité» già nel I libro, in particolare nel V paragrafo del II capitolo, dedicato ad alcuni chiarimenti sulle due regole generali per evitare l'errore nelle scienze e nella morale (cfr. OC I, 57), per tornare ad usarla nel II libro sull'immaginazione, quando parla degli errori compiuti dagli inventori di nuovi sistemi. Egli asserisce che questi ultimi ammirano le proprie opere perché considerano solo l'immagine della verità contenuta nelle loro opinioni verosimili e mai le altre facce di queste opinioni, che ne svelerebbero invece la falsità (cfr. OC I, 305).

<sup>324</sup> OC II, 322.

regola generale egli parla di un «consentement entier» proprio per includere la possibilità che si possa dare un consenso parziale alle cose verosimili:

«on peut, et on doit donner son consentement aux choses vraisemblables, prises au sens qui porte l'image de la vérité; mais on ne doit pas donner encore un consentement entier, comme nous avons mis dans la règle, et il faut examiner les côtés et les faces inconnues, afin d'entrer pleinement dans la nature de la chose, et bien distinguer le vrai d'avec le faux, et alors consentir entièrement»<sup>325</sup>.

Le cose stanno quindi in questi termini: di fronte alla verosimiglianza non bisogna rifiutare il consenso perché una parte di verità è già presente, si deve invece dare un consenso solo parziale, per continuare nell'esame dell'oggetto, considerandone i lati e le parti non ancora conosciuti fino all'ottenimento di una piena evidenza.

L'ambito di applicazione di questa regola è la scienza, termine usato in opposizione alla conoscenza intesa come storia, basata sulla memoria più che sulla ragione. Solo nelle scienze, che si occupano di verità necessarie, cioè immutabili e stabilite dalla volontà di Dio, quindi nelle matematiche, nella metafisica, e in una buona parte della fisica e della morale, è necessario raggiungere l'evidenza, mentre ci si può accontentare della verosimiglianza nella storia, che ha a che fare con verità contingenti, cioè soggette al cambiamento perché dipendenti dalla volontà mutevole dell'uomo; sono di questo tipo la grammatica, la conoscenza delle lingue, dei costumi o delle opinioni filosofiche.

L'autore non solo ritiene questa regola necessaria nella scienza, ma la considera la più necessaria delle regole che si possano trovare: «Voici donc deux règles [...] – una per evitare l'errore nelle scienze e l'altra per la morale – lesquelles sont les plus nécessaires de toutes pour les sciences speculatives et pour la morale»<sup>326</sup>. All'inizio del VI libro, infatti, presentando il suo metodo, che si pone a fondamento delle scienze speculative, egli scrive: «Il faut se ressouvenir d'abord de la règle que l'on a établie et prouvée dès le commencement du premier livre, parce qu'elle est le fondement et le premier principe de tout ce que nous dirons dans la suite»<sup>327</sup>. Il precetto con cui è possibile evitare l'errore è considerato da Malebranche come il fondamento e il primo

---

<sup>325</sup> OC I, 57.

<sup>326</sup> OC I, 55.

<sup>327</sup> OC II, 246.

principio di tutto ciò che costituisce il libro sul metodo e il precetto più necessario nelle scienze speculative per le quali il metodo è istituito. L'importanza accordata da Malebranche a questa regola permette di fare alcune considerazioni.

In primo luogo, il tentativo di trovare la verità che Malebranche affida al metodo ha come sua prima e fondamentale preoccupazione quella di impedire l'errore; senza questo la verità non è mai raggiungibile. In secondo luogo, il fatto che l'elemento che fonda tutto il metodo non si trovi enucleato nelle pagine sul metodo, ma all'inizio della *Recherche*, sancisce un legame strettissimo fra i primi capitoli del I libro e l'ultimo libro. Non si può considerare adeguatamente il metodo malebranchiano senza tener conto di questa regola e quindi della parte iniziale dell'opera dedicata alla sua formulazione e alla sua spiegazione. Ora, è essenziale qui domandarsi perché Malebranche stabilisca questa regola così necessaria per la scienza e così importante per il suo metodo all'inizio della *Recherche* e, quindi, prima di procedere all'indagine accurata di tutte le cause degli errori dei cinque libri. La risposta è che questa regola è importante per entrambi i momenti di cui la ricerca di Malebranche si compone, cioè sia per quello decostruttivo sia per quello costruttivo: essa non ha solo il compito di permettere la ricerca della verità che ha luogo nel VI libro, ma stabilisce altresì il criterio per liberarsi dai numerosi pregiudizi ed errori tematizzato negli altri libri. L'oratoriano afferma: «Soyons donc pleinement convaincus que cette règle [...] est la plus nécessaire de toutes les règles dans la recherche de la vérité; et n'admettons dans notre esprit pour vrai que ce qui nous paraît dans l'évidence qu'elle demande. Il faut que nous en soyons persuadés pour nous défaire de nos préjugés, et il est absolument nécessaire que nous soyons entièrement délivrés de nos préjugés, pour entrer dans la connaissance de la vérité»<sup>328</sup>. È necessario essere persuasi del contenuto di questa regola, quindi essere certi che si può ammettere come vero solo ciò che appare evidente, per potersi così liberare dai pregiudizi. La funzione di questa regola è quindi duplice: da un lato, permettere all'uomo di avere un criterio saldo per riconoscere i suoi errori, nel senso di pregiudizi, e per liberarsene e, dall'altro lato, conferirgli la possibilità di conoscere la verità tenendo lontano il continuo pericolo dell'errore.

Nel VI libro, infatti – e vengo al secondo elemento che m'interessa analizzare –, Malebranche stabilisce il principio di tutte le regole secondo cui bisogna sempre conservare l'evidenza nei propri ragionamenti per scoprire la verità senza il pericolo di

---

<sup>328</sup> OC I, 61.

ingannarsi. Anch'esso è dunque fondato sul riconoscimento dell'imprescindibilità dell'evidenza. L'affermazione su cui poggia il discorso di Malebranche è la seguente:

«Il est donc facile de conclure que, n'y ayant que l'évidence qui, selon notre première règle, nous assure que nous ne nous trompons point, nous devons surtout prendre garde à conserver cette évidence dans toutes nos perceptions»<sup>329</sup>.

Malebranche parte da un punto saldo, cioè dal contenuto della regola per evitare l'errore; avendo quest'ultima stabilito che soltanto l'evidenza può assicurare l'assenza dell'errore, egli conclude che l'unico modo per poter scoprire le verità che sono alla portata dell'uomo, quindi per poter giudicare in modo solido di tutte le cose, è conservare quest'evidenza in tutte le percezioni. L'esigenza che Malebranche riconosce, quindi, è quella di fare in modo che l'evidenza permanga, resti sempre presente, perché solo questo, rendendo certi dell'assenza dell'errore, permette di giudicare correttamente e di trovare la verità.

Su un ultimo punto vorrei qui richiamare l'attenzione, prima di procedere. Nel passo citato, Malebranche indica la regola generale per evitare l'errore come la prima regola «notre première règle». Egli usa quest'espressione altre due volte, quindi tre volte in tutto, riferendosi alla regola generale che segue al principio di tutte le regole («La première de ces règles»<sup>330</sup>) o alla regola che introduce le sei destinate a risolvere le questioni particolari («La première et la principale de toutes les règles»<sup>331</sup>). Esistono dunque tre 'prime' regole nella *Recherche*, tutte e tre normative: 1) una il cui scopo è quello di evitare l'errore, e costituisce il fondamento e principio di tutto il metodo (OC I, 55); 2) una che individua l'oggetto della ricerca e che chiede di ragionare solo su cose di cui si hanno idee chiare (OC II, 296); 3) una riferita alla risoluzione delle questioni particolari, che prescrive di partire sempre dalla comprensione dello stato della questione (OC II, 296).

Alla luce dell'importanza assegnata all'evidenza, una logica conseguenza del discorso di Malebranche è che, per trovare la verità, l'evidenza dev'essere mantenuta, in modo particolare, nelle percezioni complesse, cioè nei ragionamenti. Questa necessità costituisce quindi il principio alla base di tutte le regole, perché queste ultime si

---

<sup>329</sup> OC II, 246.

<sup>330</sup> OC II, 300.

<sup>331</sup> OC II, 384.

occupano di scoprire verità complesse, a cui corrisponde la percezione di ragionamenti composti: «à mesure que les rapports se multiplient, les raisonnements qui représentent à l'esprit ces rapports deviennent plus composés»<sup>332</sup>.

Il principio di tutte le regole è, in definitiva, direttamente dipendente da quella prima regola che permette di eliminare l'errore.

Come si colloca il terzo elemento all'interno di questo quadro? Se la regola generale contro l'errore si trova all'origine dell'esigenza malebranchiana di stabilire, nella conservazione dell'evidenza, il principio di tutte le regole, l'assioma metafisico è ciò che permette di legittimare la validità di entrambi questi elementi.

Malebranche presenta l'assioma suddetto all'interno del IV libro in cui vuole dar conto delle cause degli errori che interessano le inclinazioni naturali, cioè quegli impulsi che Dio dona a tutti gli uomini principalmente per amarlo e, solo secondariamente, per la conservazione delle creature. Le inclinazioni sono, infatti, tre: quella per il bene in generale, quella per l'amore verso noi stessi e quella per l'amore verso le altre creature. È intorno a questi tre capi che si sviluppa il discorso di Malebranche in questo libro e la questione della metafisica e del suo principale assioma si trova enucleata a proposito della seconda inclinazione e di quella sua particolare componente che è il piacere per le cose sensibili.

L'oratoriano vuole dimostrare che l'amore per questo tipo di piaceri è causa di errori importanti non solo in ambito morale, ma anche in ambito speculativo, a causa della sua negativa incidenza sulla nostra attenzione per le cose astratte. Detto altrimenti, l'inclinazione al piacere sensibile ci impedisce di avere la necessaria attenzione per comprendere le questioni che non toccano i nostri sensi e per esprimere su di esse dei giudizi corretti. L'autore fa prima degli esempi che riguardano la matematica e poi si concentra su un'altra scienza astratta e per questo comunemente trascurata come la metafisica. Fra gli errori più grossolani che si commettono in quest'ambito vi è quello di negare la verità delle nozioni comuni, ovvero di quei primi principi che, se solo considerati con attenzione, non possono essere ritenuti falsi o oscuri. Egli ne parla in termini di assiomi e allude in primo luogo a quell'assioma che qui m'interessa prendere in esame, secondo cui tutto ciò che si concepisce chiaramente essere contenuto nell'idea di una cosa può essere affermato con certezza di quella cosa; poi ne indica altri, come il fatto che il nulla non ha proprietà, che qualcosa non può essere ridotta a nulla senza un

---

<sup>332</sup> OC II, 249.

miracolo o che i corpi non si muovono grazie alle loro proprie forze. Malebranche insiste su un fatto, ovvero che la verità del primo assioma metafisico indicato non è da tutti riconosciuta, la cui spiegazione è data, a suo avviso, dalla mancanza di idee sensibili che rendono il suo contenuto rappresentabile all'immaginazione. Come prova di questo, egli propone di considerare un altro assioma, che afferma che il tutto è più grande della parte. Nessuno oserebbe negarne la verità perché le idee di tutto e di parte sono idee sensibili e, usando gli occhi, si può vedere che le cose stanno così. Quando questo non è possibile, come nel primo caso, le verità più evidenti non sono ammesse. Eppure il principio secondo cui ciò che si concepisce chiaramente e distintamente può essere considerato vero è più evidente rispetto a quello per cui il tutto è più grande della parte e se quest'ultimo può essere provato a partire dal primo, il primo non può essere provato attraverso nessun'altro. Proprio a seguito di tale considerazione, l'oratoriano afferma: «il est absolument le premier et le fondement de toutes les connaissances claires et évidentes»<sup>333</sup>. Egli considera l'assioma in questione come il primo e più importante assioma della metafisica, riconoscendogli un valore fondativo, e pone delle conclusioni, che vanno dall'ambito logico, (il tutto è più grande della parte, non esiste una montagna senza valle) a quello della teologia naturale (Dio, Essere infinitamente perfetto, esiste necessariamente), che trovano in tale assioma la loro legittimità.

Come ho già rilevato, quest'elemento riprende il contenuto della regola generale di verità di Descartes ma, a differenza di quanto accadeva in quest'ultimo, esso rientra nella filosofia di Malebranche dapprima come una nozione comune, poi come il principale assioma della metafisica e il fondamento della scienza. L'oratoriano assume, dunque, quest'elemento come un principio certo, senza mettere in dubbio la sua validità e senza procedere nuovamente alla sua dimostrazione, conferendogli un ruolo di primaria importanza – esattamente come in Descartes – nel conseguimento della verità.

Dalle parole dell'oratoriano si desume che tale assioma ha un compito fondamentale anche per quel che riguarda il metodo, che vuole rendere gli uomini capaci di giudicare in modo solido di tutte le cose che sono alla sua portata. I giudizi veri e solidi, raggiunti attraverso tutti i suggerimenti e i precetti che Malebranche fornisce nel VI libro, hanno il loro fondamento nel principio per cui le cose concepite in modo chiaro devono essere sicuramente ritenute vere. Dicevo che l'assioma metafisico legittima la validità sia della regola generale per evitare l'errore che del principio di

---

<sup>333</sup> OC II, 92.

tutte le regole perché essi mirano a tenere lontano l'errore sulla base del riconoscimento del valore dell'evidenza; la certezza del rapporto tra evidenza e verità è affermata dall'assioma del IV libro, per cui si può dire che quest'ultimo ne costituisce il fondamento. Tuttavia, quando nel I libro Malebranche afferma come evitare l'errore e quando, dopo, nel VI libro riprende l'importanza di questo procedimento e lo assume come il fondamento di tutto il metodo, non fa mai riferimento a quest'assioma; si riscontra dunque una strana situazione, che è l'autore stesso ad attuare, in cui il ruolo decisivo di questa verità di origine cartesiana non è immediatamente ravvisabile.

Dalla V edizione della *Recherche*, quindi molto tardi, questo principio sarà collocato in seconda posizione e sostituito nel suo primato da quello dell'invisibilità del nulla, «le néant ou le faux n'est point visible ou intelligible»<sup>334</sup>, e posto a fondamento dell'assioma dell'evidenza<sup>335</sup>. Rettificando quanto per lungo tempo affermato, Malebranche sostiene che l'inintelligibilità del nulla o del falso sia il primo principio di tutte le conoscenze: «C'est là proprement le premier principe de toutes nos connaissances, c'est aussi celui par lequel j'ai commencé les *Entretiens sur la métaphysique* [...]. Car celui-ci ordinairement reçu des cartésiens, qu'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, en dépend»<sup>336</sup>. Come si può notare, Malebranche dichiara esplicitamente la dipendenza dell'assioma dell'evidenza da quello dell'inintelligibilità del nulla; tuttavia, paradossalmente, egli decide di lasciare invariate le precedenti affermazioni sul primato dell'altro assioma. Nella V e nella VI edizione della *Recherche* si presenta, dunque, una situazione contraddittoria, causata dall'ammissione, da parte dell'autore, di due primi principi di tutte le conoscenze. Ma questa è una caratteristica dell'opera di Malebranche, inevitabile, d'altronde, tenendo conto della sua ostinazione a tornare su quelle pagine per perfezionarle, integrandovi alcuni risultati raggiunti nelle opere di maturità. E questo è esattamente il caso dell'assioma dell'inintelligibilità del nulla, che costituisce il guadagno degli *Entretiens sur la métaphysique*. Segnalo, invece, che nel VI libro, a seguito dell'assunzione del nuovo assioma, Malebranche apporta delle correzioni, cioè alcune integrazioni e alcuni tagli, a due passi importanti in cui sono a

---

<sup>334</sup> OC II, 99.

<sup>335</sup> Per approfondire le ragioni che avrebbero condotto Malebranche all'introduzione di un nuovo primo principio della metafisica, che afferma l'inintelligibilità del nulla, rimando ad alcune sezioni degli studi di A. Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche* pp. 323-333, su cui mi sono soffermata nell'introduzione, e di J.-C. Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, pp. 43-46.

<sup>336</sup> OC II, 99.



tema rispettivamente l'errore e la verità; queste modifiche dipendono con certezza dall'introduzione del nuovo primo principio della metafisica, poiché compaiono proprio nelle ultime due edizioni della *Recherche* e alludono esplicitamente all'assioma.

Riporto il primo passaggio sull'errore, mettendo in evidenza la parte che Malebranche inserisce dalla V edizione:

«Les jugements et les raisonnements n'étant du côté de l'entendement que de pures perceptions, il est visible que l'entendement ne tombe jamais dans l'erreur, puisque l'erreur ne se trouve point dans les perceptions, et qu'elle n'est pas même intelligible. Car **enfin l'erreur ou la fausseté n'est qu'un rapport qui n'est point, et ce qui n'est point n'est ni visible ni intelligible. On peut voir que 2 fois 2 sont 4, ou que 2 fois 2 ne sont pas 5, car il y a réellement un rapport d'égalité entre 2 fois 2 et 4, et un d'inégalité entre 2 fois 2 et 5: ainsi la vérité est intelligible. Mais on ne verra jamais que 2 fois 2 soient 5, car il n'y a point là de rapport d'égalité, et ce qui n'est point ne peut être perçu.** L'erreur, comme nous avons déjà dit plusieurs fois, ne consiste donc que dans un consentement précipité de la volonté, qui se laisse éblouir à quelque fausse lueur, et qui, au lieu de conserver sa liberté autant qu'elle le peut, se repose avec négligence dans l'apparence de la vérité»<sup>337</sup>.

Innanzitutto, Malebranche ribadisce in questa sede quello che ha sostenuto fin dall'inizio dell'opera, ovvero che l'intelletto non è responsabile dell'errore perché l'errore non si trova nella percezione, ma è causato da un consenso affrettato della volontà che usa male la sua libertà riposandosi in una semplice apparenza della verità, invece che nella verità stessa. Sostiene, inoltre, e lo fa già dalla I edizione, che non solo l'errore non si trova nelle percezioni, ma non è nemmeno intelligibile. Quest'ultima affermazione, nell'integrazione successiva, riceve un peso notevolmente più ampio nella misura in cui può essere fondata sull'assioma dell'inintelligibilità del nulla, che sostiene l'impossibilità della percezione dell'errore. Compare anche una definizione dell'errore, prima assente – in precedenza Malebranche si era fermato alla spiegazione della sua causa – che considera quest'ultimo un rapporto falso e, pertanto, inintelligibile. In conseguenza dell'assioma dell'invisibilità del nulla, l'errore riceve una definizione indipendente dal concetto di verità; nell'altro passo su cui mi soffermerò a

---

<sup>337</sup> OC I, 250.

breve, che si trova nel V capitolo della I parte del VI libro, Malebranche aveva sostenuto in un primo momento che la falsità può essa può essere conosciuta solo a partire dalla verità, cioè per via negativa. Quest'affermazione è eliminata, assieme a quelle che classificavano i rapporti di falsità, oltre a quelli di verità. Anche in questo caso riporto il passo mettendo in evidenza le parti che Malebranche aggiunge nelle ultime due edizioni e inserendo fra parentesi quadre quelle che, inizialmente presenti, saranno eliminate, perché sono queste ultime ad essere meritevoli d'interesse:

«La vérité n'est rien autre chose qu'un rapport réel, soit d'égalité soit d'inégalité. La fausseté n'est que la *négation* de la vérité, ou un rapport faux et imaginaire. La vérité est ce qui est, la fausseté n'est point, ou si on le veut, elle est ce qui n'est point. On ne se trompe jamais lorsqu'on voit les rapports qui sont, [puisqu'on ne se trompe jamais lorsqu'on voit la vérité]. On se trompe toujours quand on juge qu'on voit certains rapports, et que ces rapports ne sont point, car alors on voit la fausseté: on voit ce qui n'est point, ou plutôt on ne voit point, **puisque le néant n'est pas visible et que le faux est un rapport qui n'est point**. Quiconque voit le rapport d'égalité entre 2 fois 2 et 4, voit une vérité, parce qu'il voit un rapport d'égalité, qui est tel qu'il le voit. De même quiconque voit un rapport d'inégalité entre 2 fois 2 et 5 voit une vérité, parce qu'il voit un rapport d'inégalité qui est, mais quiconque juge qu'il voit un rapport d'égalité entre 2 fois 2 et 5, se trompe, parce que il voit ou plutôt parce qu'il pense voir un rapport d'égalité qui n'est point. Les vérités ne sont donc que des rapports et la connaissance des vérités la connaissance des rapports: [mais les faussetés ne sont point, et la connaissance de la fausseté ou d'une connaissance fausse, est la connaissance de ce qui n'est point, si cela se peut dire, car comme l'on ne peut connaître ce qui n'est point que par rapport à ce qui est, on ne reconnaît l'erreur que par la vérité. On peut distinguer autant de genres de faussetés que de vérités. Et comme il y a des rapports de trois sortes, d'une idée à une autre idée, d'une chose à son idée, ou d'une idée à sa chose, enfin d'une chose à une autre chose], il y a des **rapports de** vérités [et des faussetés] de trois sortes. Il y en a entre les idées, entre les choses et leurs idées, et entre les choses seulement»<sup>338</sup>.

Come si può notare, Malebranche interviene per porre l'assioma

---

<sup>338</sup> OC II, 286.

dell'inintelligibilità del nulla a fondamento dell'affermazione secondo la quale ci s'inganna quando si crede di vedere un rapporto che non c'è, come quello fra 2 più 2 e 5, sostenendo l'impossibilità di tale percezione; elimina, di conseguenza, dal testo la parte in cui aveva classificato i generi di falsità assieme a quelli di verità. Inizialmente egli contempla questa possibilità sostenendo che, sebbene la falsità non possa essere conosciuta per se stessa perché è nulla, essa può essere riconosciuta a partire dalla conoscenza della verità, proprio come ciò che non c'è è riconoscibile a partire da ciò che c'è. Dalla V edizione, cioè dall'assunzione del nuovo assioma la falsità non è più considerata come una mera negazione della verità, ma il suo statuto è quello di un rapporto che non è, un non-essere, quindi qualcosa di inintelligibile. L'affermazione dell'impossibile percezione del nulla è adesso la prima ed è fondata sull'assioma, e non più una conseguenza della negazione del concetto di verità; è essa, al contrario, a farsi garante della verità di una percezione chiara e distinta. Il discorso di Malebranche si modifica dunque come segue: tutto ciò che percepisco chiaramente nell'idea di qualcosa può essere davvero affermato di quella cosa perché, innanzitutto, il nulla o il falso non può essere visibile né intelligibile; se vedo qualcosa allora ciò che vedo è necessariamente la verità (assioma dell'invisibilità del nulla) e se quello che vedo è chiaro e distinto, posso essere certo che sia esattamente come lo vedo (assioma dell'evidenza). In questo si dà il fondamento di tutte le conoscenze certe. In questi due principi di natura metafisica si deve necessariamente vedere, quindi, la giustificazione ultima del procedimento che Malebranche sceglie per pervenire alla verità, che ha i suoi cardini nella regola generale per evitare l'errore e nel principio di tutte le regole, il quale consegue dalla prima regole e rispetto al quale tutte le altre regole del metodo sono, a loro volta, delle necessarie conseguenze.

## §5. Il rapporto tra evidenza e volontà

Sempre restando nell'ambito delle riflessioni sulla dottrina dell'errore, esposta da Malebranche nei primi capitoli del I libro, c'è un'altra questione che concerne ancora il tema dell'evidenza e che merita, a mio avviso, di essere presa in esame. Come si è visto, Malebranche pone l'evidenza a fondamento dei più importanti elementi della sua dottrina. Adesso si tratta di guardare le cose da un'altra prospettiva e considerare la dinamica che si attiva fra le facoltà della mente umana per far sì che la presenza dell'evidenza impedisca l'errore. Voglio soffermarmi sul particolare rapporto fra l'evidenza e la volontà, perché qui emergono dei tratti originali rispetto all'insegnamento cartesiano e, ancora una volta, Malebranche dimostra di elaborare in un modo personale la teoria di Descartes, da cui pure dipende.

Malebranche sostiene che tutti gli impulsi che l'uomo riceve da Dio – nel passo che cito subito dopo egli fa l'esempio dell'amore del bene e di quello per la conoscenza della verità – non sono invincibili, cioè l'uomo ha sempre la possibilità di non aderirvi – in questo caso di non amare il bene o la verità e di orientare tali inclinazioni della volontà verso degli oggetti particolari – tranne che in una circostanza. C'è una sola condizione, infatti, che rende gli impulsi invincibili, facendo sì che l'uomo li asseondi necessariamente: la presenza dell'evidenza. Malebranche scrive:

«Nous aimons la connaissance de la vérité, comme la jouissance du bien, par une impression naturelle; et cette impression, aussi bien que celle qui nous porte vers le bien, n'est point invincible: elle n'est telle que par l'évidence ou par une connaissance parfaite et entière de l'objet»<sup>339</sup>.

Come ho già sottolineato, l'evidenza è ritenuta da Malebranche una conoscenza perfetta ed intera dell'oggetto ed è proprio tale conoscenza a rendere, come egli scrive, l'impulso invincibile o, detto altrimenti, l'adesione della volontà inevitabile. Quello che vorrei prendere in esame in maniera più analitica è proprio questo processo. L'autore lo descrive molto bene in un passo, di poco successivo a quello appena citato, in cui il suo interesse è chiarire che l'assenso è sempre un atto della volontà e mai dell'intelletto. Quando si preoccupa di spiegare questo, nel II paragrafo del II capitolo del I libro, egli

---

<sup>339</sup> OC I, 48.

ha già affermato che all'intelletto compete solo la percezione, che esso è, quindi, totalmente passivo e che, di conseguenza, il giudizio non può che spettare alla volontà. Malebranche porta l'attenzione sul fatto che l'equivoco può nascere proprio nel momento in cui la volontà si rivolge a percezioni del tutto evidenti, perché in questo caso il suo ruolo sembra annullarsi:

«Mais cependant, lorsque les choses que nous considérons sont dans une entière évidence, il nous semble que ce n'est plus volontairement que nous y consentons, de sorte que nous sommes portés à croire que ce n'est point notre volonté, mais notre entendement qui en juge. Afin de reconnaître notre erreur, il faut savoir que les choses que nous considérons ne nous paraissent entièrement évidentes que lorsque l'entendement en a examiné tous les côtés et tous les rapports nécessaires pour en juger; d'où il arrive que la volonté ne pouvant rien vouloir sans connaissance, elle ne peut plus agir dans l'entendement, c'est-à-dire qu'elle ne peut plus désirer qu'il représente quelque chose de nouveau dans son objet, parce qu'il en a déjà considéré tous les côtés, qui ont rapport à la question que l'on veut décider. Elle est donc obligée de se reposer dans ce qu'il a déjà représenté, et de cesser de l'agiter et de l'appliquer à des considérations inutiles; et c'est ce repos qui est proprement ce qu'on appelle jugement et raisonnement. Ainsi ce repos ou ce jugement n'étant pas libre quand les choses sont dans la dernière évidence, il nous semble aussi qu'il n'est pas volontaire»<sup>340</sup>.

Per spiegare l'errore che deriva dal ritenere il giudizio un atto dell'intelletto e non della volontà, Malebranche descrive precisamente quello che si verifica quando le percezioni sono totalmente evidenti. Le cose che consideriamo ci appaiono interamente evidenti solo se l'intelletto ha esaminato tutte le parti dell'oggetto e tutti i loro rapporti, senza tralasciare nulla. Questa conoscenza perfetta fa sì che la volontà si trovi come messa all'angolo, per usare un'immagine; essa è, infatti, una potenza cieca che non può fare nulla senza il concorso dell'intelletto; tutte le volte che essa giudica, deve ordinare all'intelletto di rappresentarle qualcosa. Ma, quando quest'ultimo ha considerato tutto quello che è possibile esaminare in un dato oggetto, la volontà non può più agire su di esso; non le resta, allora, più possibilità di manovra, perché non può più desiderare che l'intelletto le rappresenti qualcosa che non sia già stato esaminato. A questo punto, la

---

<sup>340</sup> OC I, 51.

volontà è obbligata a smettere di agitarsi e non può far altro che riposarsi. Malebranche asserisce che questo riposo della volontà è esattamente quello che si definisce giudizio o ragionamento e che esso è di pertinenza della volontà anche in presenza dell'evidenza<sup>341</sup>. Il fatto che la volontà non abbia un'alternativa di fronte all'evidenza, non vuol dire, infatti, che non sia la volontà ad esprimere il consenso. Essa continua ad essere responsabile del giudizio, solo che questo non è più libero. La libertà d'indifferenza che Dio dà all'uomo perché possa negare il suo assenso quando la conoscenza non è perfetta non agisce più, ma un consenso non libero, cioè non indifferente, è pur sempre un consenso volontario; dunque è sempre la volontà e mai l'intelletto a giudicare. Proprio il fatto che l'adesione alla verità sia, di fronte all'evidenza, volontaria ma non libera sarebbe la ragione della confusione da parte di coloro che non riconoscono la funzione della volontà nel giudizio. Malebranche continua la sua spiegazione, sottolineando che la libertà d'indifferenza è vinta solo dal raggiungimento dell'evidenza, perché finché resta qualche aspetto oscuro nell'oggetto considerato si è sempre liberi di non dare il proprio consenso. Il caso delle questioni difficili lo attesta, poiché in tale situazione l'elevato numero di rapporti implicati rende molto arduo il raggiungimento di una conoscenza esaustiva e la volontà può, per questo, sempre continuare a chiedere all'intelletto di prendere in esame qualche nuovo aspetto della questione, ad ulteriore conferma che il compito del giudizio spetta alla volontà.

In ultima istanza, quindi, Malebranche considera l'idea erronea, secondo cui non sarebbe la volontà a giudicare, derivante da una confusione fra la volontà e la libertà, che egli si preoccupa di chiarire. Questo costituisce un elemento di sviluppo rispetto al testo cartesiano, perché la distinzione fra volontà e libertà consente all'oratoriano di spiegare qualcosa che Descartes non ha spiegato. Questi, infatti, ha asserito la volontarietà del giudizio senza soffermarsi sulla spiegazione delle ragioni della

---

<sup>341</sup> La dottrina della volontarietà del giudizio di fronte all'evidenza, che Malebranche ammette in queste pagine, è un punto criticato da Simon Foucher nella sua *Critique alla Recherche de la Vérité*. Secondo Foucher il fatto di ritenere sempre il consenso come un atto della volontà, anche in presenza dell'evidenza, farebbe perdere l'unico segno distintivo tra verità e verosimiglianza, ovvero la sua capacità di strapparci un consenso malgrado noi stessi: «Car nous ne saurions trouver une meilleure marque de la vérité que la force qu'elle a d'emporter notre consentement malgré nous mêmes [...] Au lieu que la vraisemblance nous peut bien solliciter à consentir, mais elle ne saurait nous obliger de le faire malgré nous», *Critique de la Recherche de la Vérité où l'on examine en même temps une partie des Principes de M. Descartes. Lettre par un Académicien*, Martin Coustelier, Paris, 1675, p. 98. Foucher ritiene del tutto insufficiente il criterio adottato da Malebranche per riconoscere l'evidenza, cioè quel disordine di tipo morale che si presenterebbe nel momento cui, raggiunta l'evidenza, si volesse negarla. Si veda su tale questione E. Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Franco Angeli, Milano, 1988, pp. 34-35.

convinzione contraria.

Malebranche afferma quindi la volontarietà del consenso di fronte all'evidenza, fornendo un'originale descrizione del rapporto fra intelletto e volontà che mostra come quest'ultima perda la possibilità di agire sull'intelletto e si trovi per questo costretta a riposarsi. Si tratta di una spiegazione che non compare sotto la penna di Descartes, così come è estraneo a quest'ultimo il concetto introdotto da Malebranche del consenso come riposo. Sebbene vi sia Descartes dietro la teoria del giudizio e dell'errore, l'oratoriano non si ferma ad una semplice riproposizione della tesi cartesiana.

Innanzitutto, la descrizione del processo che ha luogo fra le facoltà della mente umana tiene dentro l'idea tutta malebranchiana di evidenza, poiché la volontà è costretta a riposarsi solo quando l'intelletto ha completato l'esame di tutti le parti dell'oggetto; questo è un aspetto che in Descartes non sarebbe potuto essere presente, a mio avviso, a motivo della mancata tematizzazione del concetto di evidenza; da questo punto di vista, si potrebbe, anzi, sostenere che sia proprio la necessità, da parte di Malebranche, di dimostrare le ragioni che spingono comunemente a pensare che non sia la volontà a giudicare ad imporre, ai suoi occhi, un approfondimento del concetto di evidenza presente in Descartes.

Questo approfondimento, in particolar modo nella direzione dei rapporti fra volontà ed evidenza, configura un ulteriore scarto di Malebranche rispetto a Descartes. Questi descrive la dinamica dell'adesione della volontà alle verità evidenti come una forte propensione (*propensio*) nella volontà che fa seguito ad una grande luce dell'intelletto<sup>342</sup>. Per il filosofo, quando le cose sono conosciute in modo sufficientemente chiaro, la volontà è irresistibilmente portata a dare il suo assenso. In presenza dell'evidenza, l'assenso è definito, quindi, come una sorta di attrazione, si potrebbe dire, generata dalla potenza della luce. L'idea cartesiana è più quella di un movimento verso qualcosa che dell'arrestarsi di un movimento, contrariamente a quello che afferma Malebranche. Per costui la volontà si ferma, smette di agitarsi a causa

---

<sup>342</sup> «Exempli causa, cum examinarem hisce diebus an aliquid in mundo existeret, atque adverterem, ex hoc ipso quod illud examinarem, evidenter sequi me existere, non potui quidem non judicare illud quod tam clare intelligebam verum esse; non quod ab aliqua vi externa fuerim ad id coactus, sed quia ex magna luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate, Per esempio, quando in questi giorni esaminavo se esistesse qualcosa al mondo, e mi accorgevo che dal solo fatto che lo esaminavo seguiva con evidenza che io esistevo, non ho davvero potuto non giudicare che ciò che intendevo così chiaramente fosse vero; questo non perché vi fossi costretto da una qualche forza esterna, ma perché da una grande luce nell'intelletto è seguita una grande propensione nella volontà», *Meditationes*, IV, *B Op* I 756/757-758/759; AT VII 58-59.

dell'impossibilità di cercare qualcos'altro da conoscere.

Il consenso della volontà è, quindi, definito nei termini di un riposo. Malebranche tornerà nel I degli *Éclaircissements* a parlare del riposo, solo che quest'idea subirà un cambiamento rispetto alla prima formulazione della *Recherche*, sebbene l'autore non lo dichiari esplicitamente. Il contesto cambia poiché il I *éclaircissement* ha il preciso obiettivo di rispondere al problema del peccato e di scagionare Dio da ogni possibile coinvolgimento. Questo fornisce già un indizio utile per cogliere il motivo di un nuovo uso del concetto di riposo. In realtà, la questione del riposo, strettamente legata a quella della libertà, almeno a partire dagli *Éclaircissements*, è uno dei temi su cui Malebranche ritorna più volte nel corso della sua vita, fino alle opere più tarde, come le *Réflexions sur la prémotion physique* del 1715. Non farò qui un *excursus* delle varie posizioni assunte da Malebranche sul tema<sup>343</sup>, ma voglio, principalmente, far emergere un punto, cioè che se in un primo momento il riposo è inteso come un "atto" della volontà propriamente detta, per mezzo del quale essa dà il consenso, nell'ambito dei chiarimenti alla *Recherche*, esso diviene di pertinenza della libertà. Questa variazione è dipendente da un nuovo modo di intendere la libertà.

Nella *Recherche*, la libertà è presentata come la possibilità di deviare l'impulso che Dio elargisce verso il bene indeterminato e generale. In tal senso, essa rappresenta un'azione, tanto è vero che nel paragone fra la volontà e la materia, l'oratoriano si trova costretto a fare una rettifica proprio per precisare che la volontà non è totalmente passiva come la materia, ma che «en un sens [...] elle est agissante, parce que notre âme peut déterminer diversement l'inclination ou l'impression que Dieu lui donne»<sup>344</sup>.

Il I chiarimento traccia un quadro differente e la prima grande novità è che Dio non è considerato più soltanto come Colui che ci spinge verso il bene sommo, bensì, anche come Colui ci porta verso un bene particolare, di cui ci rappresenta l'idea. Lo si legge chiaramente in queste righe:

«Premièrement, Dieu nous pousse sans cesse et par une impression invincible vers le bien en général. Secondement, il nous représente l'idée d'un bien particulier, ou nous en donne le sentiment. Enfin il nous porte vers ce bien particulier»<sup>345</sup>.

---

<sup>343</sup> Rimando a tal proposito all'articolo di D. Kambouchner, *La lumière sur la balance. Malebranche et la "physique" de la volonté*, «Revue philosophique de Louvain», 107 (2009), n. 4, pp. 583-605.

<sup>344</sup> OC I, 46.

<sup>345</sup> OC III, 18.



Questo produce un importante cambiamento per quel che concerne la libertà, perché adesso essa non deve più dirigere altrove, cioè verso un bene particolare, l'impulso divino, bensì fermarsi sul bene particolare che Dio ci rappresenta e riposarsi in esso.

«Dieu nous porte vers ce bien particulier [...] Mais comme un bien particulier ne renferme pas tous les biens [...] Nous sentons qu'il nous est libre de nous y arrêter [...] Voici donc ce que fait le pécheur. Il s'arrête, il se repose»<sup>346</sup>.

Quello che compete all'uomo, quindi, in quanto individuo libero, non è più la possibilità di deviare l'impulso divino verso i beni particolari, ma quella di arrestarsi e riposarsi in questi ultimi. La libertà si trasforma, dunque, essenzialmente in un riposo, perdendo quella connotazione dinamica che aveva nella *Recherche*. Si vede bene come il concetto di riposo è trasferito dalla volontà alla libertà. Ora, come dicevo, il problema del I *éclaircissement* è quello di dimostrare che Dio non è responsabile del peccato, in un sistema in cui è l'unica causa reale ammessa; ebbene, concepire l'azione della libertà come un riposo e non più come un'azione permette di soddisfare quest'obiettivo. Dio fa tutto ciò che c'è di reale e di positivo, ma quel potere dato all'uomo ed usato male, quello della libertà, se è un riposo, non rientra in questi canoni. Il riposo, da un punto di vista fisico, non è nulla, non produce nulla. Dio, unica vera causa di tutto, non è causa dell'errore o del peccato, perché il nulla non ha bisogno di causa:

«tout ce que nous faisons, quand nous péchons, c'est que nous ne faisons pas tout ce que nous avons néanmoins le pouvoir de faire, à cause de l'impression naturelle que nous avons vers celui qui renferme tous les biens [...] nous cessons de nous servir du mouvement qui nous est donné pour chercher le bien et pour l'examiner, et nous nous arrêtons dans la jouissance des choses dont nous devrions seulement faire usage. Mais, si l'on y prend garde de près, on verra qu'en cela il n'y a rien de réel de notre part, qu'un défaut et une cessation d'examen ou de recherche [...] quand nous péchons, que faisons-nous? Rien. Nous aimons un faux bien, que Dieu ne nous fait point aimer par une impression invincible. Nous cessons de chercher le vrai bien, et rendons inutile le

---

<sup>346</sup> OC III, 18-19.

mouvement que Dieu imprime en nous. Nous ne faisons que nous arrêter, que nous reposer. C'est par un acte, sans doute, mais [...] par un acte qui ne fait rien et ne fait rien faire à la cause générale [...] car le repos de l'âme comme celui du corps n'a nulle force ou efficace physique»<sup>347</sup>.

Malebranche afferma chiaramente che, quando cadiamo nell'errore, da cui consegue il peccato, noi smettiamo di servirci di quell'impulso datoci da Dio per cercare il vero bene, compiacendoci di beni illusori; ma appunto perché il peccato consiste in questa rinuncia, esso propriamente non è nulla. Questo riposo, continua, è un atto che non produce nulla e che, pertanto, non coinvolge l'azione della causa generale; il riposo dell'anima, come quello del corpo, non ha nessuna forza e nessuna efficacia, per cui non ha bisogno di essere determinato dalla causa generale, cioè da Dio. Concepire il consenso come un riposo permette, in definitiva, a Malebranche di attribuire all'uomo la responsabilità dell'errore, salvaguardando l'idea di fondo del suo sistema occasionalista per cui ogni azione dell'uomo è determinata da Dio. Se il riposo non è nulla, l'intervento divino non è necessario.

In conclusione, Malebranche accetta in pieno la tesi cartesiana della volontarietà del giudizio, riconoscendo l'azione della volontà anche laddove è più difficile coglierla, cioè di fronte all'evidenza. Quest'ultima situazione è elaborata in una maniera originale in cui la questione del consenso come riposo costituisce, fra le altre, una sostanziale differenza rispetto a Descartes. Il consenso della volontà è un riposo, una cessazione della ricerca del bene ormai raggiunto; se di fronte all'evidenza questo riposo è obbligato, generalmente esso è libero ed è proprio nella libertà che s'insinua la possibilità dell'errore. Come si è visto, la concezione della libertà subisce una significativa variazione tra la *Recherche* e gli *Éclaircissements*, che corrisponde anche ad una teorizzazione del riposo come "atto" della libertà e non più della volontà, in risposta ad un'esigenza ben precisa. Solo un'azione espressa nei termini di un riposo offre a Malebranche la possibilità di togliere alla libertà, che determina l'errore, una caratterizzazione fisica, cioè reale, sottraendola dunque alla responsabilità divina.

---

<sup>347</sup> OC III, 24-25. Alquié commenta in questi termini questo passaggio: «Ontologiquement, la liberté n'est rien. Son essence est consentement, et le consentement n'est qu'arrêt et repos. Par cette conception, Malebranche croit résoudre un problème qu'à ses yeux Descartes n'avait pas résolu: si le péché est repos, et si le repos n'exige aucune force positive, on peut comprendre que le péché ait sa source dans l'homme, et que Dieu ne le cause en aucune façon», *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 383.

## §6. Le cause occasionali dell'errore e la *Regula VIII*

L'ultimo tassello di cui mi occuperò, per completare l'esame della teoria dell'errore di Malebranche, è il problema delle cause occasionali. Si tratta di un tema che interessa ben cinque libri della *Recherche*, quindi la parte più cospicua dell'opera. Non entrerò nel dettaglio dei singoli libri, perché tale questione non rientra nell'immediato interesse del mio lavoro, ma desidero piuttosto mettere in evidenza un dato. Sebbene sia innegabile che questa dottrina costituisca un elemento di originalità della filosofia di Malebranche, la cui importanza è rivelata dalla complessità e dall'analiticità della trattazione, vorrei far notare, da un lato, che il presupposto teorico su cui essa si fonda è pur sempre il nucleo della IV *Meditazione* e che, d'altro canto, il modo in cui l'oratoriano procede nell'articolazione del problema rivela un'affinità con l'insegnamento della *Regula VIII*: Descartes, in questo luogo, suggerisce una divisione delle facoltà conoscitive come criterio per pervenire alla verità e Malebranche riprende tale divisione per impostare il piano della sua opera, per quel che concerne i primi tre libri. Dal primo capitolo è emersa chiaramente l'influenza delle *Regulae* su Malebranche; in questo caso, però, si tratta di un'affinità, cioè di una convergenza concettuale, e gli elementi testuali sono troppo pochi per stabilire un influsso sul piano filologico. Detto altrimenti, non si può parlare in questo caso del testo delle *Regulae* come fonte di Malebranche.

Dopo aver elucidato la causa dell'errore, nel IV capitolo del I libro, l'autore introduce la presenza di altre cause dell'errore, che dipendono dalle nostre facoltà e che egli propone di chiamare cause occasionali:

«Mais, quoi qu'à proprement parler, il n'y ait que le mauvais usage de la liberté qui soit cause de l'erreur, on peut dire néanmoins que nous avons beaucoup de facultés qui sont causes de nos erreurs, non pas causes véritables, mais causes qu'on peut appeler *occasionnelles*»<sup>348</sup>.

Nel chiarire che soltanto il cattivo uso della libertà costituisce la causa dell'errore in senso proprio, Malebranche ammette la presenza di altre cause, non vere, ma occasionali, che favoriscono la presenza dell'errore. La distinzione delle cause

---

<sup>348</sup> OC I, 65.

occasionali è un elemento essenziale nella determinazione della struttura della *Recherche*, perché all'esame di ciascuna di esse è dedicato ognuno dei primi cinque libri dell'opera.

È necessaria un'osservazione preliminare, relativa alla distinzione che qui Malebranche pone fra causa vera dell'errore e cause occasionali. È inevitabile porsi una domanda, che l'autore stesso rende legittima, nel momento in cui sceglie di usare l'espressione "cause occasionali". In un sistema, come quello di Malebranche, che ritiene tutti gli esseri finiti delle cause occasionali, cosa vuol dire distinguere fra causa vera e causa occasionale dell'errore? È bene chiarire, allora, che in questo momento Malebranche fa bensì uso di un linguaggio occasionalista, ma che esso non è da intendersi in senso tecnico, che non va cioè nella direzione della dottrina occasionalista<sup>349</sup>. Forse non è un caso che egli scelga di usare una perifrasi per dire che la sola causa vera dell'errore è la libertà usata male: «quoy qu'à proprement parler, il n'y ait que le mauvais usage de la liberté qui soit cause de l'erreur ... », benché, in altri casi, l'espressione «la véritable cause de notre erreurs» sia effettivamente adoperata<sup>350</sup>. Le cause occasionali sono delle occasioni, cioè delle circostanze che favoriscono la possibilità dell'errore, e la sola causa vera non lo è nel senso dell'efficacia<sup>351</sup>.

Ma qual è il punto da cui scaturisce la riflessione che porta Malebranche a considerare la presenza di queste altre cause degli errori? Il presupposto da cui l'autore parte è il concorso fra le operazioni dell'intelletto e della volontà nella produzione di un

---

<sup>349</sup> La letteratura critica, infatti, quando affronta la questione dell'occasionalismo in Malebranche, non fa menzione delle cause occasionali degli errori. Taluni interpreti affermano esplicitamente che, nel caso degli errori, Malebranche faccia un uso non filosofico o poco significativo del sintagma cause occasionali. Per es. H. Gouhier: «Dans aucune des trois premiers livres de la *Recherche*, Malebranche ne considère les causes occasionnelles pour elles-mêmes, c'est-à-dire en posant le problème métaphysique de la causalité; il n'emploie même pas l'expression "cause occasionnelle"» e in nota egli precisa «L'expression est employée, I, ch. IV, §1, p. 40, mais sans recevoir un sens philosophique», *La vocation de Malebranche*, p. 110 e nota 1. Anche J.-C. Bardout nell'introduzione alla *Recherche* da lui curata scrive: «le livre I fait un usage encore peu significatif du syntagme "causes occasionnelles"», commentando in nota: «Manque [...] ici un ingrédient essentiel de l'occasionalisme, à savoir la loi de la nature, c'est-à-dire l'idée d'une "soumission" de la puissance divine à la cause occasionnelle instituée par cette loi. "Occasionnelle" signifie encore ici ce qui arrive le plus souvent, et reste plutôt synonyme d'accidentel, ou de fortuit», *De la recherche de la vérité*, présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout, avec la collaboration de M. Boré, Th. Machefer, J. Roger et K. Trego, Vrin, Paris, 2006, vol. 1, p. 81 e nota 1.

<sup>350</sup> Cfr. §2 del cap. V del I libro, OC I, 69.

<sup>351</sup> Nel VI libro, quando Malebranche formula la dottrina delle cause occasionali, tiene a precisare che le menti sono incapaci di volere alcunché senza l'azione divina su di loro e che la possibilità di produrre l'errore non è da considerarsi come un vero potere: «les esprits [...] ne sont capables de rien vouloir, si Dieu ne les meut vers le bien en général, c'est-à-dire vers lui. Ils peuvent déterminer l'impression que Dieu leur donne pour lui, vers d'autres objets que lui, je l'avoue, mais je ne sais si cela se peut appeler puissance. Si pouvoir pécher est une puissance, ce sera une puissance que le Tout-Puissant n'a pas, dit quelque part s. Augustin», OC II, 314.

falso giudizio. L'oratoriano, infatti, comincia affermando: «nos faux jugements renferment deux choses, le consentement de la volonté, et la perception de l'entendement»<sup>352</sup>, da cui la considerazione seguente: «il est bien clair que toutes nos manières d'apercevoir nous peuvent donner quelque occasion de nous tromper»<sup>353</sup>. L'errore è prodotto da un consenso affrettato della volontà, ma questo avviene con l'imprescindibile concorso dell'intelletto, perché la volontà giudica sulla base di quello che vede, quindi su quello che l'intelletto le rappresenta. La percezione dell'intelletto è, quindi, una circostanza determinante nella comparsa dell'errore, sebbene non ne sia la causa. È questo il punto che Malebranche mette a fuoco in questo momento e che ritiene importante approfondire. Sulla distinzione fra le varie cause occasionali dell'errore si fonda il piano della sua opera; egli considera, in un primo momento, tutti i modi in cui l'intelletto conosce (libri I-II-III) e, in un secondo momento, il modo in cui la volontà influenza la percezione dell'intelletto (libri IV-V). L'inclusione delle inclinazioni naturali e delle passioni fra le cause occasionali degli errori è spiegata bene nell'*incipit* del IV libro e giustificata sulla base della dipendenza dell'intelletto dalla volontà nella percezione degli oggetti:

«Il ne serait pas nécessaire de traiter des inclinations naturelles comme nous allons faire dans ce quatrième livre, ni des passions comme nous ferons dans le suivant, pour découvrir les causes des erreurs des hommes, si l'entendement ne dépendait point de la volonté dans la perceptions des objets; mais, parce qu'il reçoit d'elle sa direction, que c'est elle qui le détermine et qui l'applique à quelques objets plutôt qu'à d'autres, il est absolument nécessaire de bien comprendre ses inclinations, afin de pénétrer les causes des erreurs auxquelles nous sommes sujets»<sup>354</sup>.

Come dicevo, la dottrina dell'errore si fonda sul riconoscimento dell'interdipendenza fra intelletto e volontà nel giudizio, quindi anche nel giudizio falso. Da un lato, la volontà non agisce senza l'intelletto, perché essendo una potenza cieca non può desiderare nulla se prima l'intelletto non le rappresenta un certo oggetto, dall'altro lato, la percezione degli oggetti da parte dell'intelletto è sempre orientata dalla volontà e non avviene a prescindere da essa. Questo è il motivo che porta Malebranche

---

<sup>352</sup> OC I, 65.

<sup>353</sup> OC I, 65-66.

<sup>354</sup> OC II, 9.

a dedicare gli ultimi due libri alle inclinazioni e alle passioni che riguardano la volontà umana. Dopo aver riconosciuto la causa dell'errore, avendo elucidato il ruolo dell'intelletto e della volontà, Malebranche decide di dedicarsi all'esame di tutte le circostanze che possono favorirne la presenza e che dipendono dall'apporto dato nel giudizio, ora dall'una ora dall'altra delle facoltà della nostra mente. Si potrebbe affermare, utilizzando una formulazione sintetica, che i cinque libri rispondono all'esigenza di Malebranche di dar conto con precisione di quella parte di responsabilità che sia l'intelletto sia la volontà hanno nella formulazione di giudizi falsi.

Il punto di avvio della dottrina delle cause occasionali è, quindi, la stessa teoria cartesiana dell'errore, che l'oratoriano decide, però, di approfondire ed estendere notevolmente. Ora, se si guarda al modo in cui Malebranche decide di procedere in questo lavoro, soprattutto nei primi tre libri, si possono ritrovare delle affinità con le indicazioni della *Regula VIII*.

Come prima cosa, Malebranche procede all'enumerazione dei modi attraverso cui avviene la percezione dell'intelletto, affinché questi possano costituire dei capi generali a cui riferire i differenti errori:

«on va tâcher de faire une division exacte de ses manières d'apercevoir, qui seront comme autant de chefs, à chacun desquels on rapportera dans la suite les différentes erreurs auxquelles nous sommes sujets. L'âme peut apercevoir les choses en trois manières: par l'entendement pur, par l'imagination, par les sens»<sup>355</sup>.

E un po' più avanti:

«On peut donc regarder ces trois facultés comme de certains chefs, auxquels on peut rapporter les erreurs des hommes et les causes de ces erreurs, et éviter ainsi la confusion où leur grand nombre nous jetterait infailliblement, si nous voulions parler sans ordre»<sup>356</sup>.

L'indagine sugli errori non avviene compiendo una classificazione degli infiniti errori commessi dagli uomini, perché ciò sarebbe impossibile, ma attraverso la loro

---

<sup>355</sup> OC I, 66.

<sup>356</sup> OC I, 67.

riconduzione ad alcuni capi generali. Questi ultimi sono individuati, attraverso un'esatta divisione delle facoltà della conoscenza, quindi l'intelletto puro, l'immaginazione e i sensi. La scoperta delle occasioni che possono produrre gli errori deve passare attraverso l'esame attento delle nostre maniere di percepire, quindi delle nostre facoltà. Così, i primi tre libri sono consacrati dall'oratoriano alla comprensione della natura e della funzione dei sensi, poi dell'immaginazione e dell'intelletto puro – perché è questo l'ordine di ricerca scelto dall'autore –, fino alla comprensione dei motivi per cui questi tre modi della conoscenza ci possono ingannare.

Ora, il motivo per il quale, come accennavo, l'operazione qui compiuta da Malebranche risente dell'influsso delle *Regulae* sta nel fatto che, nella *Regula VIII*, Descartes aveva sostenuto che la possibilità di pervenire alla verità deve passare attraverso l'esame di tutte le nostre modalità conoscitive, bene enumerate, distinte ed analizzate:

«Se qualcuno si propone, come questione, quella di esaminare tutte le verità la cui conoscenza è alla portata dell'umana ragione [...] costui certamente scoprirà che, per le regole precedenti, non si può conoscere nulla prima dell'intelletto, poiché la conoscenza di tutte le altre cose dipende da ciò, e non il contrario. Una volta poi colto tutto ciò che viene immediatamente dopo la conoscenza dell'intelletto puro, enumererà, tra i restanti, tutti gli strumenti di conoscenza che abbiamo oltre l'intelletto, i quali sono soltanto due, vale a dire la fantasia e i sensi. Indirizzerà ogni industriosità a distinguere ed esaminare quei tre modi di conoscenza e, vedendo che la verità o la falsità non possono propriamente trovarsi se non nel solo intelletto, ma che spesso esse traggono la loro origine soltanto dagli altri due, presterà diligente attenzione a guardarsi da tutto ciò da cui può essere ingannato. Ed enumererà esattamente tutte le vie alla verità che si aprono agli uomini, al fine di seguirne una certa. Non sono infatti così numerose da non poterle trovare tutte facilmente attraverso una enumerazione sufficiente»<sup>357</sup>.

---

<sup>357</sup> « Si quis pro quaestione sibi proponat, examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat, quod mihi videtur semel in vita faciendum esse ab iis omnibus, qui serio student ad bonam mentem, ille profecto per regulas datas inveniet, nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc caeterorum omnium cognitio dependeat, et non contra; perspectis deinde illis omnibus quae proxime sequuntur post intellectus puri cognitionem, inter caetera enumerabit quaecumque alia habemus instrumenta cognoscendi praeter intellectum, quae sunt tantum duo, nempe phantasia et sensus. Omnem igitur collocabit industriam in distinguendis et examinandis illis tribus cognoscendi modis, vidensque veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse, sed tantummodo ab aliis duobus suam saepe originem ducere, attendet diligenter ad illa omnia, a quibus decipi potest, ut caveat; et

Certamente, bisogna ammettere che ancora una volta, il punto di vista dei due autori è inverso, poiché in questo luogo Descartes prende in considerazione l'ipotesi che qualcuno voglia esaminare le verità che sono alla portata della ragione umana; Descartes pone, cioè, il problema dal lato della verità, mentre Malebranche da quello dell'errore. Tuttavia, il loro modo di procedere rivela una forte simmetria.

La possibilità di indagare le verità a cui l'uomo può pervenire è data, per Descartes, dalla preliminare e necessaria conoscenza della nostra ragione ed è per questo che egli prescrive un'enumerazione e un'indagine che riguardi tutte le vie della conoscenza. Si conoscerà innanzitutto l'intelletto puro, perché nessuna conoscenza precede rispetto ad esso, e, solo dopo, la fantasia e i sensi. Il filosofo esorta ad una certa industriosità orientata ad esaminare e distinguere tutti gli strumenti della conoscenza, prestando una particolare attenzione a ciò in cui essi ci possono ingannare.

Questo è esattamente il programma che Malebranche adopera per conoscere gli errori. L'industriosità di cui il filosofo parla sembra essere perfettamente rispettata da Malebranche, che però affronta la questione con la principale preoccupazione di rintracciare l'errore. Detto altrimenti, sembra che la *Regula VIII*, fornisca all'oratoriano la giusta direzione per strutturare il piano della sua ricerca<sup>358</sup>.

---

enumerabit exacte vias omnes, quae hominibus patent ad veritatem, certam ut sequatur: neque enim tam multae sunt, quin facile omnes et per sufficientem enumerationem inveniatur», *Regulae*, VIII, *B Op II* 726/727-728/729; AT X 395-396.

<sup>358</sup> È G. Olivo per primo che, nell'articolo consacrato alla scienza universale di Malebranche, riscontra una dipendenza del piano della *Recherche* dal passaggio della *Regula VIII* che ho citato nel testo. Olivo scrive: «On aura reconnu dans ce passage, et le dénombrement des voies vers la vérité en se gardant de l'erreur et le dessein qui anime le plan des trois premiers livres de *De la recherche de la vérité*»; egli precisa, inoltre, che anche i libri IV e V rispondono alla medesima decisione malebranchiana di aderire all'esortazione della stessa *Regula*: «Les livres IV et V s'expliquent bien évidemment par le fait que Malebranche reprend le projet des *Regulae* en menant le dénombrement des voies de l'erreur (et donc par symétrie, de la vérité) prescrit par la *Regula VIII* tout en prenant inévitablement en compte l'œuvre cartésienne publiée, en l'espèce, la teneur de la *Meditatio IV* et des *Passions de l'âme*, qu'à son avis sans doute Descartes n'avait étonnamment pas poussé jusqu'à son terme dans cette même règle», Olivo, *Méthode et science universelle dans De la recherche de la vérité* (articolo di prossima pubblicazione).



## §7. Conclusioni

Come dicevo all'inizio, quest'analisi aveva l'obiettivo di ricostruire nei suoi tratti essenziali la teoria dell'errore elaborata da Malebranche e di individuare quel filo che lega le due parti della sua indagine, cioè quella consacrata all'errore e quella dedicata al metodo.

Si è visto che la preoccupazione essenziale di Malebranche, dichiarata in apertura della *Recherche*, è quella dell'errore, causa di tutti i mali dell'uomo e addirittura responsabile della sua schiavitù rispetto al peccato. L'autore trova nella lezione della IV *Meditazione* la possibilità di illuminare questo punto, di comprendere il meccanismo che genera l'errore, di smascherarne la causa, fino a poter offrire un rimedio adeguato, anch'esso direttamente attinto, con le dovute differenze, dalle opere di Descartes (mi riferisco alla regola di evidenza del *Discours*, ripresa nelle *Meditazioni*). La dottrina cartesiana si pone, così, all'origine dell'opera di Malebranche e del cammino pensato per raggiungere la verità. Ma, come ho cercato di mostrare, la sua incidenza passa attraverso una revisione delle dottrine cartesiane, da cui emerge con forza l'originalità di alcune tesi e di alcuni tratti del percorso dell'oratoriano, nonché la peculiarità della sua ispirazione di fondo. Quella di Malebranche è, infatti, un'indagine volta all'eliminazione dell'errore, nella convinzione che la strada verso la verità sia cosa piuttosto semplice e che il vero problema sia quello di evitare l'errore. La definizione dell'evidenza, l'assenza del dubbio, l'acquisizione della regola generale di verità cartesiana come assioma, le cause occasionali dell'errore, e, soprattutto, l'orientamento intero del percorso di Malebranche, segnato appunto da una riflessione sull'errore, sono tutti elementi prettamente malebranchiani.

Quando l'oratoriano annuncia, come si è visto, che la regola generale per evitare l'errore è il primo principio di tutto il libro VI, si comprende che anche nell'elaborazione del suo metodo l'errore giochi un ruolo centrale.

Come mostrerò nel prossimo capitolo, prendendo in esame il concetto di scienza universale, Malebranche definisce come principale obiettivo del metodo quello di rendere gli uomini capaci di giudicare solidamente di tutte le cose. Ora, il raggiungimento di quest'obiettivo poggia interamente sulla ricerca dei modi per conservare l'evidenza e l'oratoriano giustifica questo proprio sulla base di quanto

esposto nei primi capitoli, cioè sulla base della teoria dell'errore: solo l'evidenza rende certi dell'assenza dell'errore, garantendo dunque la correttezza del giudizio.

Tale condizione è perseguita sia nella I parte del libro VI, che nella seconda, dedicata alle regole. In un primo momento, Malebranche sceglie degli aiuti all'attenzione, perché questo è il modo privilegiato attraverso cui le percezioni dell'intelletto smettono di essere imperfette o confuse e l'evidenza sopraggiunge; in un secondo momento, fornisce le regole che permettono di esaminare le verità più complesse, attraverso una serie di operazioni, il cui obiettivo fondamentale è pur sempre quello di mantenere l'evidenza, come il principio di tutte le regole afferma.

C'è un aspetto relativo alla struttura della *Recherche* sul quale mi sono molto interrogata e in cui si rivela, a mio avviso, una chiave di lettura adeguata per comprendere il rapporto tra metodo ed errore. Si tratta della posizione del metodo alla fine della *Recherche*. Questa scelta di Malebranche merita attenzione perché, ancora una volta, egli si muove secondo un ordine inverso rispetto a quello cartesiano. Per Descartes il metodo è la prima tappa del cammino; questo è attestato dal fatto che egli cominci la sua personale ricerca della verità dalla stesura delle *Regulae* e, poi, del *Discours*. La celeberrima affermazione della IV *Regula*, secondo cui «è molto meglio non pensare mai a ricercare la verità di alcuna cosa che farlo senza metodo», postula non solo che il metodo è un elemento indispensabile nella ricerca della verità, ma anche che esso dev'essere il primo elemento da acquisire, senza del quale ogni tentativo risulta vano o, peggio, dannoso. Perché Malebranche non segue Descartes in questo e pone il metodo alla fine del suo percorso? Sicuramente è da escludere che, per Malebranche, il metodo non abbia una funzione essenziale; al contrario, la verità si raggiunge grazie alle disposizioni offerte dal metodo, solo che la funzione del metodo rientra in una differente logica delle cose: per l'oratoriano non vi è possibilità di acquisizione della verità non innanzitutto senza il metodo, ma *in primis* senza eliminare l'errore dalla nostra conoscenza. Il ruolo di primo piano del metodo, per Malebranche, consegue alla sua possibilità di eliminare l'errore.

Vorrei portare l'attenzione su un'affermazione che Malebranche fa all'inizio dell'opera e che, in un primo momento, può sembrare quasi paradossale. Egli sostiene: «Il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait beaucoup à souffrir dans la recherche de la vérité; il ne faut que se rendre attentif aux idées claires que chacun trouve en soi-même et suivre

quelques règles que nous donnerons dans la suite (livre sixième)»<sup>359</sup>; preciso che questo passaggio consegue a quello in cui egli presenta l'errore come l'origine di tutti mali. Parlavo di un'affermazione quasi paradossale, o comunque non immediatamente comprensibile, perché qualunque lettore che si accosti alla sua opera, espressamente consacrata alla ricerca della verità, si trova un po' sgomento di fronte alla serena rivelazione che, in fin dei conti, la verità sia una cosa semplice da trovare. Ora, quest'asserzione trova una giustificazione se letta alla luce del peso che Malebranche vuole conferire al problema dell'errore, rilevando la priorità che l'indagine su di esso assume nella ricerca della verità. Bisogna ammettere che qui Malebranche semplifica eccessivamente le cose e, in realtà, il VI libro espone un metodo articolato e un percorso molto più complesso di quello descritto in queste righe; in ogni caso quello che, a mio avviso, qui si comprende è il modo in cui si configura agli occhi di Malebranche il rapporto fra errore e metodo; c'è una scala di priorità tale per cui il metodo può agire e portare verso la verità se, innanzitutto, fa fronte al gravoso problema dell'errore.

L'approfondimento della dottrina dell'errore permette di integrare i risultati del primo capitolo e di fare un passo ulteriore nella comprensione del modo di procedere di Malebranche. Si è visto quanto importante sia stata per lui la dottrina delle *Regulae*; la genesi dei problemi fondamentali del VI libro, nelle sue due parti, si comprende considerando quel testo come base e fonte d'ispirazione. La stessa insistenza malebranchiana sulla necessità dell'evidenza e la preoccupazione di estenderla anche alle percezioni più complesse, cosa che determina tutta l'articolazione del libro, dal ricorso agli ausili della matematica alle regole, è un tema fondamentale delle *Regulae* che Malebranche riprende. La dottrina dell'errore e la scelta di porre la regola generale per evitarlo alla base dell'intero metodo, così come la presenza del metodo alla fine della *Recherche* rivelano, poi, palesemente, quale sia la preoccupazione fondamentale che Malebranche vuole contrastare. La situazione che emerge è, quindi, quella della contemporanea influenza sul metodo della *Recherche* delle due opere cartesiane, le *Regulae* da un lato e le *Meditazioni*, cioè la sua teoria dell'errore, dall'altro.

---

<sup>359</sup> OC I, 40.

### III CAPITOLO

#### Il metodo del VI libro della *Recherche*

Dopo aver messo in luce la provenienza di molte tesi malebranchiane, prendendo in esame il rapporto fra la *Recherche* e, in particolare, il VI libro, con il testo delle *Regulae*, e dopo aver dato conto della teoria dell'errore nelle sue linee essenziali per vedere come essa dialoghi con il metodo di Malebranche, in quest'ultimo capitolo vorrei completare, senza una pretesa di esaustività, l'esame del metodo, approfondendo alcuni particolari temi del VI libro. Il primo tema a cui mi accosterò è quello della scienza universale; un affondo su questo è importante per due motivi, sia perché con quest'espressione Malebranche designa il progetto di fondo di questo libro e, di conseguenza, del suo metodo, sia perché l'idea veicolata dal concetto di scienza universale rimanda ancora una volta alle *Regulae* e alla *mathesis universalis*, in particolare. Su questo punto si sono recentemente interrogati alcuni studiosi, come Frédéric de Buzon e Gilles Olivo, i quali hanno stabilito delle forti corrispondenze tra il progetto esposto dall'oratoriano all'interno del suo trattato di metodo e quello presentato nella IV regola cartesiana, o ancora Jean-Christophe Bardout, che ha individuato tale affinità nella metafisica di Malebranche, dalla quale il metodo del VI libro rivelerebbe una dipendenza; riprenderò queste tesi nelle loro linee essenziali. Un tale interesse, nato intorno alla prospettiva malebranchiana di una scienza universale, offre l'occasione per riflettere su alcuni punti nodali che caratterizzano il metodo, per esempio la questione dell'ordine e dell'ordine "naturale", la natura del rapporto del metodo con le matematiche, o ancora, la teoria della verità.

#### §1. La scienza universale

L'espressione 'scienza universale' è introdotta da Malebranche subito dopo aver presentato il progetto del VI libro, come si vede nel testo qui di seguito:

«Le dessein de ce dernier livre est d'essayer de rendre à l'esprit toute la perfection dont il est naturellement capable, en lui fournissant les secours nécessaires pour devenir

plus attentif et plus étendu, et en lui prescrivant les règles qu'il faut observer dans la recherche de la vérité pour ne se tromper jamais, et pour apprendre avec le temps tout ce que l'on peut savoir»<sup>360</sup>.

Questo testo assume, a mio avviso, un valore particolare alla luce di un dato di fatto incontestabile: Malebranche non fornisce mai una definizione di metodo, né nel libro VI, dove sarebbe più ragionevole aspettarsela, né nella *Recherche* in generale. Questo fatto, che sia il risultato di una scelta oppure no, fa sì che si possa capire cosa egli intenda per metodo solo passando attraverso la lettura e l'esame del libro ad esso consacrato. Nel passaggio indicato, però, l'autore si preoccupa di spiegare in modo sintetico il progetto del suo libro facendo emergere gli aspetti per lui essenziali. Egli ci rivela due obiettivi precisi: ricercare una serie di aiuti che rendano la mente più attenta e più estesa e fornirle una serie di regole che le permettano di trovare la verità e di accrescere gradualmente la sua conoscenza. In un primo momento, dunque, l'interesse verte prevalentemente o esclusivamente sulla mente che conosce e, in un secondo tempo, esso si estende anche all'oggetto della conoscenza e alla risoluzione delle varie questioni in cui essa deve trovare la verità. Queste due fasi si riflettono precisamente nelle due parti in cui, dalla II edizione in poi, il libro si trova diviso, entrambe poste sotto il titolo generale *De la méthode*. Si comprende che il metodo, per Malebranche, contenga entrambi questi aspetti e presenti un duplice volto: ad esso compete, prima di tutto, di elaborare una teoria dei metodi di perfezionamento delle capacità della mente e, successivamente, di fornire una serie di regole per il conseguimento della verità.

Ora, questo metodo, scrive Malebranche, se portato al massimo grado di perfezione, condurrà ad una 'scienza universale':

«Si l'on portait ce dessein jusqu'à sa dernière perfection, ce que l'on ne prétend pas, car ceci n'est qu'un essai<sup>361</sup>, on pourrait dire qu'on aurait donné une science universelle»<sup>362</sup>.

---

<sup>360</sup> OC II, 245.

<sup>361</sup> OC II, 245. La traduzione italiana traduce «essai» con «saggio», cfr. *La ricerca della verità*, op. cit. p. 542. La parola *essai*, tuttavia, vuol dire anche "tentativo" e questo significato mi sembra altrettanto adeguato all'intento di Malebranche, quanto quello indicato da Garin. Il libro sul metodo rappresenta, infatti, il tentativo di dar vita ad una scienza universale.

<sup>362</sup> OC II, 245.

Malebranche parla di scienza universale a partire dalla descrizione del disegno del suo libro. La scienza universale è questo disegno portato alla sua massima perfezione, quindi è il metodo esposto nel VI libro, solo pensato ad un grado di perfezione maggiore. Tra il metodo che Malebranche s'impegna a fornire e la scienza universale si dà quindi una differenza di grado, non di natura, in quanto l'attuale metodo è una fase progettuale e per questo sempre perfetibile di quella scienza che ha una pretesa universale. Qual è il significato dell'aggettivo "universale"?

Il filosofo presenta la ragione dell'uso di tale aggettivo in questi termini: «ceux qui en sauraient faire usage seraient véritablement savants, puisqu'ils auraient le fondement de toutes les sciences particulières, et qu'ils les acquerraient à proportion de l'usage qu'ils feraient de cette science universelle»<sup>363</sup>.

La scienza è detta universale nella misura in cui si pone come il fondamento di tutte le scienze particolari, che hanno differenti e precisi oggetti di studio; la sua universalità significa quindi la possibilità di fondare la verità di tutte le scienze particolari. Visto che questa scienza rappresenta il livello massimo di perfezione al quale il metodo vuole pervenire, si può asserire che il metodo malebranchiano rappresenti questo tentativo di costituire il fondamento certo di ogni sapere, coprendo l'intero campo delle scienze particolari e sia per questo qualificato come universale.

La questione da sollevare è duplice: in che modo e perché il metodo può costituire questo fondamento?

Per quel che riguarda il primo aspetto della questione, Malebranche spiega che il metodo può essere universale, cioè può fondare tutte le conoscenze, solo operando sull'atto del giudizio che la volontà compie. Il metodo, cioè, si occupa di guidare la mente per far sì che essa possa formulare giudizi corretti e certi su tutte le questioni: «Car on tâche par ce traité de rendre les esprits capables de former des jugements véritables et certains, sur toutes les questions qui leur seront proportionnées»<sup>364</sup>. Solo operando in questo modo, il metodo può fondare ogni scienza, cioè trovare la verità in ogni singola scienza. Ecco come si presenta per intero il passaggio che, a partire dal disegno del VI libro, enuncia l'intenzione di costituire una scienza universale:

---

<sup>363</sup> OC II, 245.

<sup>364</sup> OC II, 245.

«Si l'on portait ce dessein jusqu'à sa dernière perfection [...] on pourrait dire qu'on aurait donné une science universelle et que ceux qui en sauraient faire usage seraient véritablement savants, puisqu'ils auraient le fondement de toutes les sciences particulières, et qu'ils les acquerraient à proportion de l'usage qu'ils feraient de cette science universelle. Car on tâche par ce traité de rendre les esprits capables de former des jugements véritables et certains, sur toutes les questions qui leur seront proportionnées»<sup>365</sup>.

In queste righe, Malebranche aggiunge un ulteriore obiettivo rispetto a quelli dichiarati in precedenza. Se, come si è visto, l'obiettivo più prossimo e concreto del libro è di fornire alla mente gli aiuti e le regole di cui ha bisogno per raggiungere la perfezione alla quale può pervenire guidata dal metodo, qui è detto che la finalità per cui questi obiettivi sono perseguiti, cioè il motivo per cui la mente deve raggiungere tale perfezione, è la possibilità che essa esprima dei giudizi certi su tutte le questioni.

Faccio notare che, se da un lato Malebranche sostiene che il metodo permette di perfezionare la mente, dall'altro egli fa emergere un limite alle sue possibilità di conoscenza, che si coglie precisamente dalle parole «les questions qui leur seront proportionnées». Anche nel passaggio precedente, in cui è presentato il disegno del libro, l'autore usa un'espressione simile a proposito delle regole, sostenendo che esse permettono di apprendere con il tempo «tout ce que l'on peut savoir». Il tutto che la mente può raggiungere non è quindi da intendere in senso assoluto, ma relativamente alle cose che la mente può conoscere e che sono alla sua portata. Si tratta della stessa restrizione che si ritrova nel metodo di Descartes. Questi conclude con una frase analoga a quella usata da Malebranche la definizione di metodo presente nella IV delle *Regulae ad directionem ingenii*: «Per metodo, poi, intendo regole certe e facili, tali che chiunque, osservandole esattamente, [...] pervenga alla vera conoscenza di tutto ciò di cui sarà capace»<sup>366</sup>. Anche nella *Lettre-Préface* alla traduzione francese dei *Principia philosophiae*, quando Descartes precisa il significato della parola filosofia, sostiene che la saggezza, in cui tutta la filosofia consiste, è una conoscenza perfetta delle cose che l'uomo può sapere: «Philosophie signifie l'étude de la Sagesse, et que par la Sagesse on

---

<sup>365</sup> OC II, 245.

<sup>366</sup> «Per methodum autem intelligo regulas certas et faciles, quas quicumque exacte servaverit, [...] perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax», *Regulae*, IV, *B Op* II 698/699; AT X 371-372.

entend [...] une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir»<sup>367</sup>, o ancora, qualche rigo più avanti: «J'aurais ensuite fait considérer l'utilité de cette Philosophie, et montré que, puisqu'elle s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir»<sup>368</sup>. Ricorre in Descartes, quindi, l'idea di una conoscenza limitata alle cose che l'uomo può sapere. Se correttamente osservato, il metodo cartesiano permette all'uomo di fare il massimo uso della propria ragione – quest'aspetto oltre che essere evidente nelle *Regulae*, è chiaramente affermato nel *Discours*<sup>369</sup> – e, al contempo, esso permette di circoscrivere le cose essa può conoscere, punto su cui è molto chiara l'*VIII Regula*; qui il filosofo sostiene l'importanza di definire i limiti dell'ingegno umano prima di inoltrarsi nella scoperta di qualunque verità, perché scoprire fin dove la ragione può giungere permette di astenersi dal fare un lavoro inutile. Ricordo il valore positivo che Descartes attribuisce al riconoscimento di questi limiti, reputando ciò una scienza non minore di quella che permette di trovare la verità delle cose.

Tornando al metodo di Malebranche, per quel che riguarda il secondo aspetto della questione che ponevo – cioè perché esso può costituire il fondamento di ogni scienza particolare, sapendo adesso che lo fa intervenendo sul giudizio –, il motivo risiede nell'idea che Malebranche ha di scienza, ritenuta esattamente la capacità di giudicare solidamente delle cose: «la véritable science [...] consiste dans une certaine capacité de juger solidement de toutes les choses qui lui sont proportionnées»<sup>370</sup>. Tutte le scienze, quindi, al di là del loro proprio ambito d'interesse, hanno un meccanismo comune, che consiste nell'esprimere giudizi solidi e veri sulle questioni che si presentano. Impegnandosi a rendere solido e certo proprio il giudizio, il metodo può diventare il fondamento della certezza di qualsiasi scienza, senza doversi adeguare alla diversità degli oggetti presi in considerazione dalle varie scienze.

L'idea di scienza, come ho già avuto modo di chiarire, si pone in opposizione a quella di storia, intesa come la mera conoscenza delle opinioni di altri uomini e questa distinzione è direttamente attinta dalle *Regulae*. Infatti, quando in questa sede Malebranche sostiene: «Comme il ne suffit pas pour être bon géomètre, de savoir par

<sup>367</sup> *Lettre-Préface*, *B Op* I 2214/2215; AT IX-2 2.

<sup>368</sup> *Lettre-Préface*, *B Op* I 2216/2217; AT IX-2 3.

<sup>369</sup> «il est presque impossible que nos jugements soient si purs, ni si solides qu'ils auraient été, si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance», *Discours*, *B Op* I 36/37; AT VI 13; «Mais ce qui me contentait le plus de cette Méthode, était que, par elle, j'étais assuré d'user en tout de ma raison, sinon parfaitement, au moins le mieux qui fût en mon pouvoir», *Discours*, *B Op* I 46/47; AT VI 21.

<sup>370</sup> OC II, 246.



mémoire toutes les démonstrations d'Euclide, de Pappus, d'Archimède, d'Apollonius, et de tous ceux qui ont écrit de la géométrie, ainsi ce n'est pas assez pour être savant philosophe d'avoir lu Platon, Aristote, Descartes, et de savoir par mémoire tous leurs sentiments sur les questions de philosophie»<sup>371</sup>, non fa altro che citare quasi alla lettera un passo della III *Regula*<sup>372</sup>.

Quello che Malebranche tiene a sottolineare con forza è che l'erudizione e l'apprendimento delle opinioni altrui si rivela uno sforzo inutile se fatto nella convinzione di poter raggiungere la vera scienza; il passaggio da erudizione a scienza non può darsi in alcun modo poiché la scienza ha tutt'altra natura.

Dopo aver presentato il disegno del suo libro e il progetto della scienza universale, e dopo aver opportunamente ribadito la sua idea di scienza, Malebranche non ritiene dover precisare altro, conclude questa parte introduttiva al metodo e comincia la sua trattazione affermando: «commençons à traiter d'une matière si importante»<sup>373</sup>.

Come dicevo nell'introduzione di questo capitolo, l'esame dell'espressione 'scienza universale' è importante perché permette di comprendere la natura del metodo di Malebranche, sopperendo in qualche modo alla mancanza di una sua definizione. Si è visto, infatti, che il metodo può essere considerato al contempo una dottrina dei modi di perfezionamento delle capacità della mente e un insieme di regole destinate alla ricerca della verità. Tale metodo costituisce la possibilità, a cui Malebranche ambisce, di fondare le scienze particolari, facendo sì che esse raggiungano la verità nei loro rispettivi ambiti. Nella misura in cui le scienze, infatti, si risolvono nella capacità di giudicare solidamente delle cose, il metodo, che interviene esattamente sul giudizio, può raggiungere tale finalità. Si può cogliere meglio adesso quanto i capitoli iniziali della *Recherche* siano importanti per la comprensione del metodo, perché cosa sia per l'oratoriano il giudizio, quale facoltà sia ritenuta responsabile della sua produzione, quali siano rispettivamente i ruoli della volontà e dell'intelletto o cosa ne garantisca la

---

<sup>371</sup> OC II, 245-246.

<sup>372</sup> «Mathematici evaderemus, licet omnes aliorum demonstrationes memoria teneamus, nisi simus etiam ingenio apti ad quaecumque problemata resolvenda; vel Philosophi, si omnia Platonis et Aristotelis argumenta legerimus, de propositis autem rebus stabile iudicium ferre nequeamus: ita enim, non scientias videremur didicisse, sed historias, non diventeremmo mai, ad esempio, matematici se anche conoscessimo a memoria le dimostrazioni altrui, se non avessimo un ingegno atto a risolvere qualunque problema; o filosofi, se leggessimo tutti gli argomenti di Platone ed Aristotele, ma non riuscissimo a portare un giudizio stabile sulle cose proposte. In questo modo, infatti, sembreremmo avere appreso non le scienze, ma la storia», *Regulae*, III, *B Op* II 692/693-694/695; AT X 367.

<sup>373</sup> OC II, 246.

certezza, sono cose dette in quella sede e semplicemente riprese in questo libro. Quei capitoli iniziali si presentano, quindi, come una parte essenziale per cogliere in maniera completa la natura di questa scienza universale.

Il punto che vorrei adesso mettere in luce e sviluppare nell'esame della scienza universale di Malebranche riguarda ancora il rapporto con le *Regulae*, perché l'ambizioso progetto dell'oratoriano si fonda innanzitutto sull'idea di scienza che sta al cuore del metodo cartesiano e che costituisce, oserei dire, il tratto più peculiare di quel testo. In parte ho già mostrato questo con la distinzione fra scienza e storia, ma l'ulteriore elemento che qui m'interessa rilevare è che la visione cartesiana della scienza permette di affermare la connessione fra tutti i distinti ambiti del sapere. Così, pur nell'assenza di corrispondenze letterali ed anche tematiche con le *Regulae*, è innegabile l'adesione da parte di Malebranche alla innovativa visione offerta da Descartes della scienza, che sola permette di formulare un progetto che ambisca all'universale fondazione delle varie scienze.

Una scienza universale, come quella proposta da Malebranche, non sarebbe possibile se, innanzitutto, egli non avesse accettato l'idea introdotta da Descartes nella I delle *Regulae*, secondo cui la scienza consiste «interamente in una conoscenza dell'animo»<sup>374</sup> – nel senso del genitivo soggettivo – quindi consiste totalmente in una conoscenza che l'animo ha degli oggetti, con un accento posto sul ruolo dell'animo, anziché sull'oggetto. Si tratta di un'intuizione primaria del percorso cartesiano, sia perché essa è enunciata nella I regola del suo primo scritto, sia perché essa definisce i tratti essenziali del metodo a cui egli dà vita per trovare la verità<sup>375</sup>. Tale scienza è fondata essenzialmente sul buon senso, definito con un termine molto importante una «universale sapienza»<sup>376</sup>. Descartes dà questa indicazione metodologica: «Se qualcuno vuole seriamente investigare la verità delle cose [...] Pensi piuttosto ad aumentare il

---

<sup>374</sup> «scientias, quae totae in animi cognitione consistunt», *Regulae*, I, B Op II 686/687; AT X 359.

<sup>375</sup> J.-L. Marion in *Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Vrin, Paris, 2000, libro consacrato totalmente alle *Regulae ad directionem ingenii*, mette in luce l'importanza della I regola, in rapporto al compito considerevole che si propone di realizzare, ovvero quello di invertire il centro di gravità della relazione epistemica, passando dal primato della cosa da conoscere al soggetto che la conosce (cfr. p. 27). Per cogliere la novità di tale posizione, Marion ritiene necessario individuare contro chi sia stata forgiata questa regola; il bersaglio polemico di Descartes si trova, a suo avviso, in Aristotele e in Tommaso, secondo i quali era l'essenza di ogni cosa ad orientare la scienza corrispondente, non la mente: «Sans doute y a-t-il corrélation entre le connu et le connaissant, mais jamais, pour Aristote (ni pour Thomas) cette corrélation ne devient corrélation réciproque; cette seule relation n'admet pas son inversion, et s'impose un centre de gravité radicalement sis dans la chose à connaître. [...] c'est donc l'essence de chaque chose qui commande la science correspondante, et non l'esprit qui produit une science», p. 28; cfr. nota 9 per i riferimenti al corpus aristotelico.

<sup>376</sup> «universali Sipientia», *Regulae*, I, B Op II 686/687; AT X 360.

lume naturale della ragione [...] perché l'intelletto mostri alla volontà ciò che si debba scegliere nei singoli casi della vita»<sup>377</sup>. La capacità di giudicare è messa in primo piano nella ricerca della verità ed è questa che il filosofo definisce buon senso, si legge anche all'inizio del *Discours de la méthode*: «la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison»<sup>378</sup>.

Se la scienza non consiste in altro che in una conoscenza dell'animo e, in particolare, nella capacità di giudicare correttamente, allora l'orientamento del giudizio è tutto ciò che serve per trovare la verità in ogni singola scienza particolare, come indica il titolo della I *Regula*: «Il fine degli studi deve essere la direzione dell'ingegno nel portare giudizi solidi e veri su tutto ciò che si presenta»<sup>379</sup>. In questa regola Descartes introduce l'idea fondamentale di una connessione radicale fra tutte le scienze, che non possono essere ritenute campi autonomi e indipendenti l'uno dall'altro. Ma tale idea è possibile perché ciascuna di esse rimanda alla capacità della mente umana di giudicare. Esse corrispondono tutte e sempre alla stessa sapienza, che è la sapienza umana, cioè la sapienza conseguita dalla mente umana. Il motivo che permette di affermare la loro unità è esattamente la fondazione di ciascuna di esse nel buon senso. Ecco le parole di Descartes:

«tutte le scienze non sono altro che l'umana sapienza, che resta sempre unica e medesima per quanto applicata a differenti soggetti, e non riceve da essi maggiore distinzione di quella che la luce del Sole riceve dalla varietà delle cose che illumina, [...] la conoscenza di una verità non ci allontana dalla scoperta di un'altra verità, come la pratica di un'arte ci allontana da quella di un'altra arte, ma piuttosto la favorisce. E mi pare davvero sorprendente che la maggior parte degli uomini scruti quanto più diligentemente le forze delle piante, i movimenti degli astri, le trasmutazioni dei metalli, e gli oggetti di simili discipline, e che tuttavia quasi nessuno pensi al buon senso, ovvero a questa *universale sapienza*, per quanto invece tutte le altre cose siano degne di stima non tanto per sé, ma perché apportano qualcosa ad essa»<sup>380</sup>.

---

<sup>377</sup> «Si quis igitur serio rerum veritatem investigare vult [...] sed cogitet tantum de naturali rationis lumine augendo [...] ut in singulis vitae casibus intellectus voluntati praemonstret quid sit eligendum», *Regulae*, II, *B Op* II 686/687; AT X 361.

<sup>378</sup> *Discours*, *B Op* I, 23/24; AT VI 2.

<sup>379</sup> «Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera, de iis omnibus quae occurrunt, proferenda judicium», *Regulae*, I, *B Op* II 684/685; AT X 359.

<sup>380</sup> «scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quam solis

Particolarmente esplicitiva risulta la metafora del sole, la cui luce resta la medesima al di là della diversità delle cose che illumina, per descrivere la dinamica della conoscenza umana e far comprendere l'unità di fondo del suo funzionamento in ogni ambito particolare .

Malebranche non definisce, come fa Descartes, il giudizio una sapienza universale, quindi non attribuisce l'aggettivo universale ad una capacità dell'uomo, ma dice che sul giudizio è fondato tutto il tentativo di costituire quella scienza universale che si chiama metodo («Car on tâche par ce traité de rendre les esprits capables de former des jugements véritables et certains, sur toutes les questions qui leur seront proportionnées»<sup>381</sup>) e che è il fondamento di tutte le scienze particolari. Ne risulta che, nella costituzione del suo metodo, Malebranche assimila l'idea di fondo cartesiana secondo cui la conoscenza scientifica è esclusivamente una conoscenza dell'animo, fondata sulla capacità di giudicare correttamente e che non riguarda innanzitutto l'oggetto. Solo assumendo tale presupposto, Malebranche può legittimamente pensare all'esistenza di un metodo universale, cioè valido per qualunque ambito del sapere.

Il progetto della scienza universale, dispiegato dall'oratoriano, poggia, quindi, su alcuni presupposti che sono chiaramente formulati da Descartes solo nelle *Regulae*. Mi riferisco all'idea di scienza intesa come una conoscenza esclusiva dell'animo, all'importanza di orientare interamente il lavoro del metodo sulla formulazione di giudizi corretti, alla distinzione della scienza dalla conoscenza delle opinioni altrui, definita storia. Per quanto il problema dei rapporti fra il metodo delle *Regulae* e le quattro regole del *Discours* sia tuttora dibattuto fra gli studiosi, essi sono fondamentalmente d'accordo sul motivo per cui Descartes non riproponga, nel *Discours*, le tesi sulla 'scienza universale' avanzate nelle *Regulae* e che ho riassunto sinora. Il fatto è che il suo intento cambia tra le *Regulae* e il *Discours* e se, nel primo scritto, egli formula una vera e propria dottrina che concerne il metodo, nel *Discours*

---

lumen a rerum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitibus ullis cohibere; neque enim nos unius veritatis cognitio, veluti unius artis usus, ab alterius inventione dimovet, sed potius juvat. Et profecto mirum mihi videtur, plerosque hominum plantarum vires, siderum motus, metallorum transmutationes, similiumque disciplinarum objecta diligentissime perscrutari, atque interim fere nullos de bona mente, sive de hac universali Sapientia, cogitare, cum tamen alia omnia non tam propter se, quam quia ad hanc aliquid conferunt, sint aestimanda», *Regulae*, I, *B Op* II 684/685-686/687; AT X 360, corsivo mio.

<sup>381</sup> OC II, 245.

egli sostiene chiaramente di non voler insegnare un metodo, ma di voler mostrare il modo in cui egli ha condotto la sua ragione per giungere alla scoperta di molte verità, con l'interesse principale di far conoscere l'applicazione e l'utilità del metodo trovato nei tre Trattati che vi fanno seguito. Cambiando l'interesse di Descartes, si comprende la sua scelta di limitarsi, nel *Discours*, alla sola esposizione dei precetti, senza tornare a spiegare tutti i presupposti su cui essi poggiano. Anche quando egli rende nota in questo luogo l'universalità del metodo, in realtà si limita ad asserire, più come un dato di fatto, che esso non è vincolato a nessuna materia particolare e, per questo, può essere usato per risolvere le difficoltà delle varie scienze<sup>382</sup>, senza far nuovamente riferimento alla connessione fra le scienze, fondate su quella sapienza universale chiamata buon senso della I *Regula*.

Ritengo che gli argomenti delle *Regulae* a cui ho fatto riferimento siano essenziali per comprendere il fondo su cui poggia il progetto malebranchiano qualificato con l'espressione scienza universale, perché è proprio una precisa concezione della scienza ciò che permette a Malebranche di orientare in una certa direzione il lavoro che occorre per raggiungerla, quindi gli obiettivi del metodo, concependo la possibilità che esso possa estendersi a tutte le verità delle scienze particolari.

---

<sup>382</sup> Cfr. *Discours*, B Op I 46/47-48/49; AT VI 21.

## §2. Scienza universale, *mathesis universalis* e metodo

Nel paragrafo precedente si è vista l'affinità del progetto a cui Malebranche dà il nome di scienza universale con la visione cartesiana della scienza esplicitata nelle *Regulae* I e III. Da tale confronto è emerso che Malebranche mutua da Descartes il presupposto essenziale del cammino che lo porta a proporre una scienza universale, quindi l'idea di scienza come una conoscenza dell'animo fondata sul giudizio e l'idea di una possibile connessione fra tutte gli ambiti particolari del sapere scientifico. A questo punto è importante affrontare una questione, che si pone a partire dall'interpretazione di alcuni studiosi che propongono di identificare la scienza universale del VI libro della *Recherche* con la *mathesis universalis* cartesiana. Reputo importante dar conto di questa lettura, perché essa permetterà sia di continuare a comprendere la natura del progetto del VI libro di Malebranche, sia di continuare a verificare il suo debito verso il manoscritto delle *Regulae*. È necessario, tuttavia, partire un po' più da lontano, perché non si potrebbe affrontare in modo adeguato questa questione senza considerare il problema interpretativo che verte sulla *mathesis universalis* e sulla IV *Regula*.

### 2.1 Il dibattito su *mathesis universalis* e metodo in Descartes

Parlare della *mathesis universalis* in Descartes vuol dire riferirsi alla locuzione usata dal filosofo nella IV *Regula* e definita come «una qualche scienza generale che spieghi tutto ciò che si può cercare circa l'ordine e la misura non appartenente ad alcuna materia particolare»<sup>383</sup>.

Descartes adopera l'espressione «scienza generale» per qualificare la *mathesis universalis* e lo fa per indicare la generalità che caratterizza i due elementi che essa considera come i suoi principali oggetti di studio, cioè l'ordine e la misura. Essi, seppur comuni ad una serie di discipline matematiche che Descartes elenca – l'aritmetica, la geometria, l'astronomia, la musica, l'ottica, la meccanica e altre –, non appartengono ad una materia in particolare, nel senso che non costituiscono l'oggetto immediato di nessuna di quelle scienze. Tutte queste scienze, infatti, esaminano un qualche ordine e

---

<sup>383</sup> «generalem quamdam esse debere scientiam, quae id omne explicet, quod circa ordinem et mensuram nulli speciali materiae addictam quaeri potest», *Regulae*, IV, *B Op* II, 706/707; AT X 378.

misura nei loro rispettivi campi d'indagine, che siano i numeri, le figure, gli astri o i suoni, ma nessuna di esse ha come oggetto di studio l'ordine e la misura in quanto tali.

La *mathesis universalis* indica, quindi, quella scienza interessata a spiegare ciò che accomuna le scienze matematiche, estendendosi a tutte le cose che queste discipline trattano, ma superandole per la generalità dell'oggetto che essa considera. Proprio tale generalità porta Descartes a riconoscere alla *mathesis universalis* una maggiore utilità e semplicità rispetto a tutte le altre scienze alle quali fa capo, perché, rispetto a queste ultime, essa considera e studia più cose ed è esente dalle difficoltà legate agli oggetti particolari.

Sulla *mathesis universalis* pende un dibattito interpretativo che risulta complesso a causa della storia della IV *Regula*. Prenderò in considerazione, in questa sede, le interpretazioni di alcuni studiosi, senza una pretesa di esaustività, che possano permettere di cogliere la natura del problema. Com'è noto, il manoscritto originale delle *Regulae*, trovato tra le carte di Descartes a Stoccolma, è andato perduto ed esistono solo tre fonti del testo. Una traduzione nederlandese, la prima ad essere pubblicata nel 1684<sup>384</sup>; l'edizione latina di Amsterdam, pubblicata nel 1701 nella raccolta degli *Opuscola posthuma, physica et mathematica*<sup>385</sup> e la copia posseduta da Leibniz e ritrovata nel XIX secolo nella biblioteca di Hannover, che costituisce l'unica fonte manoscritta del testo. L'edizione latina del 1701 e la copia manoscritta di Hannover presentano una differenza relativa alla IV regola; la prima la presenta così come tradizionalmente la troviamo nell'edizione AT e in tutte le edizioni moderne delle *Regulae*, l'altra ne riporta inizialmente solo una parte<sup>386</sup>, che si arresta prima della comparsa del sintagma *mathesis universalis* e si conclude con un nota che rinvia alla fine del manoscritto, in cui si trova la restante parte della regola<sup>387</sup>.

---

<sup>384</sup> Le *Regulae* vennero stampate sotto il titolo *R. Des Cartes Regulen van de bestieringe des verstants*, assieme alla traduzione nederlandese de *La Recherche de la vérité* e de *Le Monde*, ad Amsterdam, presso Jan Rieuwertsz.

<sup>385</sup> R. Des-Cartes *Opuscula posthuma, physica et mathematica*, Amstelodami, ex typographia P. et J. Blaeu, prostant apud Janssonio-Waesbergios, Boom, et Goethals, 1701.

<sup>386</sup> Essa termina in corrispondenza della frase «[...] ut humano ingenio accommodatior esse possit, [...] così che essa possa essere più adatta all'ingegno umano», cfr. *Regulae*, IV, *B Op* II 702/703; AT X 374.

<sup>387</sup> Esiste attualmente una quarta fonte; si tratta del manoscritto ritrovato nel 2010 a Cambridge da Richard Serjeanston, la cui edizione non ha ancora visto la pubblicazione. Il manoscritto presenterebbe una differenza importante, rispetto alle altre fonti, per quel che riguarda la IV *Regula*, perché conterebbe esclusivamente la prima parte della regola e non la seconda.

Non essendo noto il testo di base della regola in questione, il problema interpretativo principale è comprendere quale relazione vi sia tra le due espressioni che compaiono all'interno della regola, cioè *mathesis universalis* e metodo, visto che esse si trovano rispettivamente in due luoghi che in una fonte compongono un'unica regola e nell'altra no, rendendo il loro rapporto non del tutto chiaro<sup>388</sup>.

Jean-Paul Weber ha effettuato un'analisi molto attenta della struttura del testo delle *Regulae*<sup>389</sup> che costituisce allo stato attuale lo studio più sistematico in tal senso. Per quel che concerne la *Regula* IV, egli ha sostenuto che il testo tradizionale<sup>390</sup> di questa regola unirebbe due parti, chiamate da Weber rispettivamente IV-A e IV-B, che Descartes non avrebbe concepito come un tutto unitario. Le analisi di Weber puntano a dimostrare che le due sezioni sarebbero state redatte in due periodi diversi, attestando due concezioni metodologiche altrettanto diverse. Per sostenere la sua tesi, egli mette in evidenza la presenza di tre frontiere, come lui le chiama, fra IV-A e IV-B, cioè tre punti che sanciscono una netta divisione fra le due parti. Si tratta, innanzitutto, di una «frontière terminologique»<sup>391</sup>, perché IV-A parla di *methodus* e ignora il termine *mathesis universalis* e, al contrario, IV-B sviluppa il concetto di matematica universale, senza impiegare mai quello di metodo. In secondo luogo, appare una «frontière sémantique»<sup>392</sup>, che si rivela nella possibilità di comprendere perfettamente ciascuna delle due parti senza dover considerare l'altra. Da ultimo, si presenta una «frontière structurale»<sup>393</sup>, rintracciabile nel fatto che le due parti presentano delle articolazioni concettuali pressoché identiche, ma che interessano due ambiti distinti, prima il metodo, poi la matematica universale. Weber fa presente, infine, un altro dato, ovvero che la *mathesis universalis*, dopo la sua esposizione in IV-B, cade nell'oblio nella restante parte del manoscritto, mentre, al contrario, il contenuto di IV-A è saldamente legato allo sviluppo tematico delle *Regulae* sia precedenti che successive alla IV.

Solo tre ipotesi sono possibili secondo l'autore: o la matematica universale è un semplice sinonimo di metodo o essa è un'applicazione del metodo – se così fosse

---

<sup>388</sup> Per una presentazione sintetica delle ipotesi interpretative cfr. F. P. Van de Pitte, *Descartes' Mathesis Universalis*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 61 (1979), n. 1, pp. 154-174 e G. J. D. Moyal (éd.), *René Descartes. Critical Assessments*, Routledge, London-New York, 1991, vol. 1, pp. 61-79.

<sup>389</sup> Cfr. J.-P. Weber, *La constitution du texte des Regulae*, SEDES, Paris, 1964.

<sup>390</sup> Il testo dell'edizione AT, che riproduce quello di Amsterdam. Cfr. AT X 374, nota a.

<sup>391</sup> Weber, *La constitution du texte des Regulae*, p. 4.

<sup>392</sup> Weber, *La constitution du texte des Regulae*, p. 4.

<sup>393</sup> Weber, *La constitution du texte des Regulae*, p. 4.



sarebbe logicamente e quindi cronologicamente posteriore al metodo – oppure è una fase preparatoria del metodo, sia dal punto di vista didattico, quindi come momento propedeutico, sia dal punto di vista storico, come tappa del cammino verso il metodo definitivo.

Weber esclude la prima ipotesi, ovvero che la *mathesis universalis* coincida con il metodo, sostenendo che, tra i due, solo il metodo ha una portata universale. L'autore asserisce che il metodo è considerato da Descartes come una disciplina che mira alla scoperta della verità di qualunque oggetto, definita per questo fonte di tutte le conoscenze e che, al contrario, la *mathesis universalis* ha una portata più ristretta; la sua azione si estenderebbe al solo campo delle matematiche, che includono quell'ordine e quella misura, oggetto della *mathesis universalis*. Il campo della matematica universale coinciderebbe, quindi, con quello della matematica *tout court*, che evidentemente non copre tutto il campo del sapere umano. Weber riporta quello che Descartes scrive nella IV regola per suffragare la propria tesi: «non vi è quasi nessuno – solo che abbia varcato la soglia delle scuole – che non distingua facilmente, tra le cose che si presentano, ciò che appartiene alla *mathesis* e ciò che appartiene alle altre discipline»<sup>394</sup>; sottolineo, perché è rilevante, che qui egli intende con l'espressione «altre discipline» delle discipline diverse da quelle matematiche indicate da Descartes (aritmetica, geometria, astronomia...). A suo avviso, questo passaggio costituisce un segno chiaro del fatto che la matematica universale, non potendo includere al suo interno tutte le scienze, non rivela una portata universale e non può essere equiparata al metodo, che invece presenta in pieno questa caratteristica. Weber termina, quindi, sulla netta distinzione fra l'universalità del metodo e la non universalità della *mathesis*: «Ainsi, point de doute: la *Mathématique universelle* englobe toutes les sciences mathématiques, laisse de côté toutes les autres sciences, est tout autre chose qu'une *Méthode universelle*»<sup>395</sup>.

La certezza espressa dall'autore, tuttavia, può essere sottoposta a qualche riserva. Quando Descartes dichiara che esiste una differenza, a tutti nota, fra il dominio della *mathesis* e quello delle altre discipline, bisogna leggere, a mio avviso, la sua volontà di marcare la differenza fra lo statuto della *mathesis universalis* e quello delle scienze ad essa sottoposte (aritmetica, geometria, astronomia, musica, ottica, meccanica...).

---

<sup>394</sup> «neminem fere esse, si prima tantum scholarum limina tetigerit, qui non facile distinguat ex iis quae occurrunt, quidnam ad *Mathesim* pertineat, et quid ad alias disciplinas», *Regulae*, IV, *B Op* II 706/707; AT X 377.

<sup>395</sup> Weber, *La constitution du texte des Regulae*, p. 8.

L'espressione «altre discipline» non rimanderebbe, come sostiene Weber, ad altre scienze oltre quelle che includono un qualche ordine e una qualche misura, ma si riferisce esattamente ad esse. La differenza a cui Descartes allude consiste nel fatto che la *mathesis* costituisce il fondamento di tutte le discipline matematiche e non una fra esse, perché tratta due elementi che appartengono a tutte quelle scienze senza essere l'oggetto preciso di nessuna.

La seconda ipotesi, cioè che la *mathesis universalis* sia un'applicazione del metodo, non è confermata secondo Weber da nessun elemento. Descartes non riferisce mai che la matematica universale è un frutto del metodo, scrive invece nella IV *Regula* che la riflessione sulla matematica universale nasce e si sviluppa a partire dallo studio delle discipline matematiche, quali l'aritmetica e la geometria: «Poiché questi pensieri mi avevano richiamato dagli studi particolari di aritmetica e geometria ad una generale investigazione della *mathesis*, ho cercato innanzitutto che cosa mai tutti intendono precisamente con quel nome e per quale motivo non solo come già detto, l'aritmetica e la geometria, ma anche l'astronomia, la musica, l'ottica, la meccanica e molte altre sono dette parti della matematica»<sup>396</sup>. Weber precisa che l'applicazione di Descartes alle matematiche, a cui il passaggio allude, è sicuramente anteriore alla riflessione sul metodo universale<sup>397</sup>.

L'ipotesi restante è allora la sola possibile. La *mathesis universalis*, che non coincide con il metodo e non è nemmeno una sua applicazione, ne è una lontana fase preparatoria. Il passaggio finale di IV-B, «Ho quindi sinora coltivato questa *mathesis* universale, per quanto è in me, in modo tale che ritengo di poter trattare le scienze un poco più elevate con diligenza e non prematuramente»<sup>398</sup>, testimonierebbe che Descartes è sul punto di allontanarsi dalla matematica universale per dedicarsi ad alcune scienze più elevate, scienze che non possono coincidere con le matematiche perché Descartes dice espressamente che le matematiche dipendono dalla *mathesis universalis*,

---

<sup>396</sup> «Quae me cogitationes cum a particularibus studiis Arithmeticae et Geometriae ad generalem quamdam Matheseos investigationem revocassent, quaesivi imprimis quidnam praecise per illud nomen omnes intelligent, et quare non modo jam dictae, sed Astronomia etiam, Musica, Optica, Mechanica, aliaeque complures, Mathematicae partes dicantur», *Regulae*, IV, B Op II 704/705; AT X 377

<sup>397</sup> «Cette initiation est en tout cas antérieure à la rencontre avec Beeckman (10 novembre 1618), puisque à cette date Descartes est devenu un “Physico-Mathematicus” dont Beeckman atteste: “Hic Picto cum multis Jesuitis aliisque virisque doctis versatus est” (AT X, 52)», Weber, *La constitution du texte des Regulae*, p. 8, nota 33.

<sup>398</sup> «quapropter hanc Mathesim universalem, quantum in me fuit, hactenus excolui, adeo ut deinceps me posse existimem paulo altiores scientias non praematura diligentia tractare», *Regulae*, IV, B Op II 706/707-708/709; AT X 379.

ne sono delle parti. Descartes sta parlando, secondo l'interpretazione di Weber, della filosofia, cioè sta affermando un abbandono della matematica universale per volgersi in direzione della filosofia. Stando le cose in questi termini, la matematica universale non può essere considerata come propedeutica al metodo in senso stretto, ma in un senso più lato, a titolo di uno stato anteriore, arcaico, velocemente superato a favore di un metodo universale.

In conclusione, la tesi di Weber è che la matematica universale non ha niente in comune con il metodo, è una scienza puramente matematica, una scienza generale e astratta dell'ordine e della misura, in altre parole una scienza delle proporzioni. La parte IV-B della regola stabilisce l'esistenza di questa scienza, che costituisce una sorta d'introduzione ad un opuscolo che Descartes avrebbe progettato, ma forse mai scritto, sulla matematica universale. Essa è del tutto estranea al progetto delle *Regulae*. Weber conclude proponendo un'ipotesi di datazione. Sicuramente IV-B sarebbe anteriore a IV-A e redatta orientativamente tra la metà di ottobre e l'inizio di novembre del 1619<sup>399</sup>.

Vi sono, però, delle interpretazioni che si oppongono nettamente a quella di Weber.

André Robinet, per esempio, per quel che concerne la struttura della IV regola, sostiene che le caratteristiche che essa presenta, quali la coerenza, l'omogeneità dialettica e la progressione concettuale, permettono di non avere dubbi sulla sua composizione unitaria<sup>400</sup>. L'autore fa un'analisi del testo delle *Regulae* per mostrarne i rapporti con le dialettiche di origine ramista e fa notare che il concetto di *mathesis universalis* messo in campo da Descartes è un concetto sconosciuto alle dialettiche tradizionali. Queste ultime si limitano alla considerazione del concetto di metodo, ritenuto come la prima delle scienze e l'elemento che, pertanto, le fonda.

Robinet, ritenendo legittima l'unità della IV regola e constatando la presenza in successione dei due elementi – metodo e *mathesis universalis* – all'interno di essa, sostiene che il progetto cartesiano sia quello di delineare dapprima un metodo per la ricerca della verità e, successivamente, di definirne il suo preciso campo di applicazione, costituito dalla *mathesis universalis*. Lo scopo perseguito dalla stesura di questa regola sarebbe quindi duplice e non vedrebbe i due termini come meri sinonimi. A parere dell'autore la *mathesis universalis* designa un campo eccedente rispetto a

---

<sup>399</sup> Cfr. Weber, *La constitution du texte des Regulae*, pp. 15-17.

<sup>400</sup> Cfr. A. Robinet, *Aux sources de l'esprit cartésien, l'axe La Ramée Descartes, de la Dialectique de 1555 aux Regulae*, Vrin, Paris, 1996, p. 249.

quello delle matematiche ed è quella vera *mathesis* possedendo la quale si possono trattare le scienze più elevate. Essa troverebbe il suo corrispettivo in francese nell'espressione «science universelle», usata da Descartes nella lettera a Mersenne del marzo 1636<sup>401</sup>.

Anche Jean-Luc Marion, nel suo testo dedicato alle *Regulae ad directionem ingenii*<sup>402</sup>, si oppone alla posizione di Weber. Innanzitutto rifiuta l'idea sostenuta da quest'ultimo secondo cui due strutture analoghe, come lo sono le due parti della *Regula* IV, non possano formare un insieme organico. Marion rimette in campo la corrispondenza dei temi fra IV-A e IV-B che già Weber aveva mostrato e asserisce che, sulla base di quest'ultima, si può affermare che le due parti della regola non stiano tra loro in un rapporto di opposizione<sup>403</sup>. Il porre troppo l'accento sull'opposizione tra la ricerca di un metodo universale (IV-A) e quella della «mathématicité»<sup>404</sup> delle matematiche, cioè di una matematica universale (IV-B), rischia, a parere di Marion, di non far vedere più il punto preciso in cui può darsi la loro riunione. Questa risiederebbe nel tentativo comune, sia del metodo che della *mathesis universalis*, di produrre una conoscenza certa<sup>405</sup>. Da IV-A emerge che la certezza all'interno delle scienze può essere trovata solo ricorrendo ad un metodo, cosa che le scienze paradossalmente dimenticano, offuscate dall'eccessiva preoccupazione di giungere alla verità del loro proprio oggetto di studio. Questa sezione della regola IV, ricordando che solo il metodo può produrre la certezza, ne sottolinea non solo la necessità, ma anche la priorità rispetto alla conoscenza di qualunque oggetto o contenuto particolare<sup>406</sup>. In una parola, l'impresa di Descartes, secondo Marion, consiste precisamente nel concepire un metodo che possa

---

<sup>401</sup> Cfr. *Descartes a Mersenne*, marzo 1636, B 326/327; AT I 339.

<sup>402</sup> J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Vrin, Paris, 2000. Per la questione che qui ci interessa cfr. pp. 55-64.

<sup>403</sup> Cfr. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, p. 56.

<sup>404</sup> Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, p. 59.

<sup>405</sup> Il problema della certezza nella conoscenza scientifica occupa la *Regula* II, commentata da Marion, nel libro citato, alle pag. 34-37, § 4. La certezza caratterizza la definizione stessa di scienza («Omnis scientia est cognitio certa et evidens, Ogni scienza è una conoscenza certa ed evidente», *Regulae*, II, *B Op* II 686/687; AT X 362) e Marion sostiene che tale grado della conoscenza non si opponga soltanto ad un sapere dubitabile, ma ad un sapere falso, esattamente come se la certezza coincidesse con la verità, oltre che con l'indubitabilità. Egli offre della certezza la definizione seguente: «ce que la *mens humana* discerne comme ne lui échappant pas est nommé certain; sinon, douteux. Ainsi le certain n'est-il pas une qualification, parmi d'autres possibles (trompeur, contingent, etc.), des phénomènes, mais la modalité unique où la science, fondée sur elle seule, s'éprouve adéquate à elle-même, et se reconnaît comme science», *Sur l'ontologie grise de Descartes*, p. 36.

<sup>406</sup> «Atqui longe satius est de nullius rei veritate quaerenda unquam cogitare, quam id facere absque methodo, Ed è molto meglio non pensare mai a ricercare la verità di alcuna cosa che farlo senza metodo», *Regulae*, IV, *B Op* II 698/699; AT X 371.

produrre la certezza ancor prima di preoccuparsi delle cose, cioè degli oggetti da esaminare<sup>407</sup>. In IV-B è affrontato, invece, il problema di come risalire dalle scienze matematiche comuni ai tratti che le definiscono come scienze rigorose, quindi certe. A Descartes interessa che le matematiche svelino il loro funzionamento e quindi le ragioni della produzione della certezza. Marion commenta: «par là, elles deviennent non seulement les lieux de, mais des chemins vers la certitude»<sup>408</sup>. In questo tentativo si può trovare lo stesso problema che occupa la prima sezione nella ricerca di un metodo universale. Per Marion, in definitiva, la questione testuale della struttura della IV regola è sorprendente non tanto per la dissociazione tra IV-A e IV-B, quanto per la loro stretta unità di intenti. A suo avviso, il problema dell'unità della regola non può essere abordato, ancor meno risolto, se non ponendosi una questione teorica, ovvero comprendere perché Descartes, nel tentativo di produzione della certezza, confonda la matematica e il metodo. La risposta che egli fornisce poggia sulla constatazione che il metodo, nel suo sforzo di fondare universalmente la conoscenza certa, presuppone la questione dell'unità di tutte le scienze posta dalla I regola<sup>409</sup>; esso non potrebbe essere universale, quindi unico, se le scienze non fossero concepite come unite tra loro. In questo senso, la regola I è un presupposto della regola IV-A. Ora, attraverso la ricerca di una *mathesis universalis*, Descartes non farebbe nient'altro che cercare di mettere in luce quel principio che presiede all'organizzazione di tutte le scienze, principio che si svela nell'astrazione, o almeno in un certo tipo di astrazione. È per rispondere a tale esigenza – non per un desiderio di matematizzare tutto il sapere – che egli passa dal livello dell'astrazione dalla materia, previsto dalla matematica comune, ad un secondo grado di astrazione, più radicale e quindi più universale, che considera ogni cosa secondo l'ordine e la misura. Descartes si protende ben al di là del campo stretto delle matematiche, arrivando alla considerazione dell'ordine e della misura, per trovare le condizioni attraverso le quali tutte le scienze possano essere subordinate le une alle altre e per cui le cose possano divenire oggetto di un unico metodo. *Mathesis universalis* e metodo indicherebbero, quindi, un tentativo unico e unitario di trovare una scienza

---

<sup>407</sup> Secondo Marion la vera cifra di questo gesto si comprende nel confronto con il metodo aristotelico. Quest'ultimo non è mai istituito precedentemente rispetto quello che vuole conoscere, ma scaturisce dalla cosa stessa che si vuole indagare. Per Aristotele il fondamento ultimo della ricerca si dà sempre in quello che si vuole trovare, cioè nella cosa e non nell'esigenza preliminare di una certezza, esigenza che risulta anteriore alle cose. Cfr. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, p. 57-58.

<sup>408</sup> Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, p. 59.

<sup>409</sup> Cfr. *Regulae*, I, *B Op* II 684/685-686/687; AT X 359-360.

produttrice di un'universale certezza: «L'unique science, productrice d'universelle certitude, équipollente en d'infinis objets indifférentes, Descartes la nomme soit *Mathesis universalis* (à partir de la mathématicité non mathématique des mathématiques), soit *méthode générale* (à partir de la production de la certitude)»<sup>410</sup>.

L'interesse di questa ricostruzione, in cui ho preso in esame solo alcune delle interpretazioni esistenti, per dar conto più che altro del problema che riguarda la struttura della IV *Regula* e la relazione sussistente fra i due termini utilizzati da Descartes in IV-A e in IV-B per esporre il suo progetto, verte sul fatto che, come anticipavo, alcuni studiosi hanno sostenuto un'identità fra la scienza universale del VI libro della *Recherche* di Malebranche e la *mathesis universalis* cartesiana. Per prendere in considerazione tale rapporto, risulta allora necessario chiedersi quale rapporto, a sua volta, la *mathesis* abbia con il metodo propriamente detto della IV regola; le interpretazioni di cui ora riferirò, infatti, assumono preventivamente una posizione rispetto a questo problema.

## 2.2 La scienza universale e la *mathesis universalis*

Vengo immediatamente a queste letture, partendo da quella di Gilles Olivo, che assume come punto di partenza l'interpretazione di Marion sulla IV regola, condividendo totalmente la sua idea di un'unità di fondo che emergerebbe dalla redazione delle due sezioni, tale per cui metodo e *mathesis universalis* possono essere considerati termini equivalenti<sup>411</sup>.

Nel recente articolo dedicato alla scienza universale di Malebranche<sup>412</sup>, Olivo sostiene che quest'ultima s'identifica con un sapere meta-matematico che permette di rendere la mente umana adatta alla scoperta di tutte le verità che sono alla sua portata. Questo sapere è precisamente il metodo fornito da Malebranche nel VI libro e il suo

---

<sup>410</sup> Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, p. 62. In realtà, nella sezione IV-A, Descartes non usa l'espressione «*méthode générale*», ma solo metodo, come Marion precisa nella nota 71, p. 62, rinviando alla lettera di *Descartes à X*, di maggio 1637; Cfr. B 380/381; AT I 370.

<sup>411</sup> La frase che si trova in apertura del suo libro rivela immediatamente l'idea che metodo e *mathesis universalis* coincidano, cioè siano due termini equivalenti: «La *mathesis universalis* ou *méthode* de la *Regula IV* décrit un savoir universel parce que délié de tout objet spécial», cfr. G. Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, P.U.F., Paris, 2005, p. 35.

<sup>412</sup> Olivo, *Méthode et science universelle dans De la recherche de la vérité* (articolo di prossima pubblicazione).

carattere meta-matematico è dovuto al fatto che sebbene esso faccia uso delle matematiche come suoi strumenti essenziali, in ragione della loro capacità di trovare una serie di verità necessarie per tutte le altre scienze – motivo per cui Malebranche le chiama scienze generali – non è del tutto identificabile con esse. Il metodo eccede lo stretto campo dei numeri, delle figure e delle loro relazioni, commenta Olivo, tanto è vero che Malebranche lo identifica con una scienza che deve fornire alla mente la perfezione necessaria per conoscere tutto ciò che le è possibile conoscere. Tale progetto malebranchiano sarebbe strettamente dipendente da quello della *mathesis universalis* o metodo della IV *Regula*. Olivo assume i due termini come sinonimi, sostenendo che la *mathesis universalis* non qualifica lo stretto campo delle matematiche, ma quel metodo capace di costituire la cosa in oggetto conoscibile, sottomettendola all'ordine e alla misura. Malebranche non rispetta fedelmente il lessico cartesiano, perché la *mathesis universalis* è definita una scienza generale ed egli, invece, distingue la generalità dall'universalità, attribuendo il primo termine alle sole matematiche e il secondo, in senso stretto, solo al metodo<sup>413</sup>. Tuttavia, Olivo chiarisce che la generalità della *mathesis* va intesa come l'universale applicabilità del metodo al campo intero di ciò che è conoscibile, rivelando per questo una precisa corrispondenza col progetto di Malebranche.

In definitiva, l'idea è quella di una dipendenza della scienza universale dalle *Regulae* e dalla *mathesis universalis* e, a sostegno di questa lettura, Olivo mostra certe affinità fra il modo in cui Descartes illustra il procedere della *mathesis universalis* e alcune scelte fatte da Malebranche. In primo luogo, la luce è puntata sull'inizio della *Recherche*, che dedica il primo capitolo del I libro all'analisi della natura e delle proprietà dell'intelletto, rispettando quanto affermato da Descartes nella *Regula VIII*, cioè che la *mathesis*, procedendo secondo l'ordine, giunge a conoscere l'intelletto come primo termine<sup>414</sup>. Ma il percorso di Malebranche si atterrebbe al piano delineato dalla regola VIII anche per quel che riguarda la scelta di consacrare i primi tre libri della *Recherche* allo studio dei sensi, dell'immaginazione e dell'intelletto puro, nonché all'enumerazione delle rispettive vie dell'errore e, simmetricamente, della verità<sup>415</sup>. Olivo considera, quindi, l'intera *Recherche*, sin dalle sue prime parti, subordinata al

---

<sup>413</sup> L'analisi di Olivo s'impenna su una distinzione preliminare tra l'universalità e la generalità delle scienze nella *Recherche*, cfr. Introduzione, §1.

<sup>414</sup> Cfr. *Regulae*, VIII, *B Op* II 726/727; AT X 395.

<sup>415</sup> Cfr. *Regulae*, VIII, *B Op* II 726/727-728/729; AT X 395-396.

programma della scienza universale, cioè al metodo del VI libro, concependo quest'ultima come totalmente conforme alla *mathesis universalis*, che conosce tutto secondo l'ordine e la misura, a cominciare dall'intelletto<sup>416</sup>.

Nel capitolo precedente, proprio a partire dall'ipotesi di Olivo, io stessa ho evidenziato una certa affinità tra l'indicazione metodologica di Descartes della *Regula VIII*, che utilizza la divisione delle facoltà conoscitive come criterio e via per pervenire alla verità, e il piano dei tre primi libri della *Recherche*. La convergenza concettuale su questo punto, fra i due autori, mi sembra un elemento da valorizzare nel confronto con il testo delle *Regulae*. Rispetto, invece, all'influenza della *Regula VIII* sulla *Recherche* per quel che concerne la decisione di Malebranche di cominciare l'opera da un esame dell'intelletto, vorrei fare alcune considerazioni.

Tenendo conto degli elementi che sono emersi in questo lavoro, mi sembra di poter asserire che sia un'altra la spiegazione più idonea per giustificare la scelta di Malebranche di dedicare il primo capitolo della *Recherche* all'intelletto e, più che nell'ambito della *mathesis*, essa ricade in quello dell'errore. A tal proposito, c'è un luogo che vorrei considerare, in cui l'oratoriano si sofferma proprio sulla questione, per rispondere ad un'obiezione.

Il contesto è quello della polemica con Arnauld. Malebranche, nella sua *Réponse au livre de M. Arnauld, des vraies et des fausses idées*, cerca di difendersi dal rimprovero, rivoltogli dal suo avversario, di aver attribuito alla parola 'idea' due differenti significati nella *Recherche*, l'uno, subito in apertura del libro – sul quale Arnauld concorda –, che considera l'idea come la percezione di un oggetto, l'altro, nel III libro, che associa l'idea alla 'bizzarra' nozione di un essere rappresentativo. Per

---

<sup>416</sup> La conformità fra la *Recherche* e le *Regulae* permette ad Olivo di sostenere una tesi ulteriore concernente il progetto della *Recherche*. Innanzitutto va detto che nel suo libro, *Descartes et l'essence de la vérité*, Olivo si propone di fornire una risposta nuova al classico problema del rapporto fra metodo e metafisica nella filosofia cartesiana. La sua tesi, che si oppone a quelle sostenute, per vie differenti, dai lavori di Jean-Marie Beyssade e di Jean-Luc Marion, che sostengono il primato logico della metafisica sul metodo, è che si debba vedere nella *mathesis universalis* delle *Regulae ad directionem ingenii*, la stessa ricerca del fondamento della verità che Descartes dispiegherà nella successiva filosofia prima delle *Meditationes*. In questo rapporto, riletto e reinterpretato, tra metodo delle *Regulae* e metafisica, si disvelerebbe l'autentica essenza della verità come certezza, all'elucidazione della quale il suo libro è interamente dedicato. A partire dalla valorizzazione, operata da Olivo, del compito del metodo esposto nelle *Regulae*, e considerando l'identità proposta tra il metodo (o *mathesis universalis*) delle *Regulae* e la scienza universale o metodo di Malebranche, Olivo esclude la possibilità che Malebranche avesse voluto elaborare una metafisica redigendo la *Recherche*. La scienza universale, così come la *mathesis universalis* cartesiana, costituirebbe un primo momento del cammino dell'autore verso la fondazione della verità, non includente una pretesa metafisica. Quest'ultima vedrebbe la nascita solo a seguito della rinuncia a fare del metodo una scienza universale, quindi nelle opere della maturità, notoriamente negli *Entretiens sur la métaphysique*.



chiarire questo punto e mostrare che l'unico vero significato d'idea compare nel III libro, l'oratoriano fornisce una serie di precisazioni, sia sul piano dell'intera *Recherche*, che sull'intento del I capitolo, che tornano in questo caso utili:

«mon dessein dans la *Recherche de la vérité*, c'est de délivrer l'esprit de ses préjugés, ce que j'ai fait en partie dans les cinq premiers livres, et de donner la méthode la plus courte et la plus sûre pour découvrir la vérité, et perfectionner les sciences; ce que je crois avoir exécuté dans le sixième. Mais avant toutes choses, j'ai dû chercher l'origine de l'erreur, pour y remédier dans sa cause: j'ai dû établir une règle infaillible pour l'éviter, et sur laquelle je pusse examiner les préjugés, et mes anciennes opinions. C'est ce que j'ai tâché de faire dès l'entrée de l'ouvrage»<sup>417</sup>.

Dopo aver brevemente sintetizzato il piano dell'opera, Malebranche sostiene quindi: «Mais avant toutes choses, j'ai dû chercher l'origine de l'erreur, pour y remédier dans sa cause». Prima di tutto, prima di liberare la mente dai pregiudizi e prima di fornire il metodo, Malebranche ha ritenuto necessario trovare l'origine dell'errore, perché questo è indispensabile per porvi rimedio nella sua causa. La preoccupazione centrale di Malebranche è dunque dichiaratamente quella dell'errore, considerato il principale ostacolo alla ricerca e al conseguimento della verità. Cercarne l'origine, cioè scoprirne la causa, è l'interesse del primo capitolo, che, per tale motivo, porta sull'intelletto. Mostrando, infatti, la totale passività dell'intelletto, Malebranche può scagionare quest'ultimo dalla responsabilità dell'errore, giungendo a chiarire precisamente la dinamica che lo rende possibile, quindi il ruolo della volontà e della libertà.

Che l'interesse all'intelletto e al suo funzionamento sia finalizzato ad una spiegazione della causa dell'errore si vede ancor più chiaramente nel seguito della risposta. Prima di richiamarlo e di commentarlo, tuttavia, vorrei far presente che, in conclusione di quell'*incipit* che precede il I capitolo, Malebranche ha affermato di voler seguire un metodo – è Malebranche ad usare questo termine, generando tutta la polemica con Foucher, su cui tornerò più avanti – in cui gli errori siano considerati nella loro nascita e nella loro origine, pervenendo in tal modo a luce e chiarezza: «examinons les causes et la nature de nos erreurs; et puisque la méthode qui examine les choses en

---

<sup>417</sup> OC VI, 171.

les considérant dans leur naissance et dans leur origine, a plus d'ordre et de lumière, et les fait connaître plus à fond que les autres, tâchons de la mettre ici en usage»<sup>418</sup>. Dopo aver reso noto il modo in cui l'esame degli errori avrebbe luogo, Malebranche presenta il primo capitolo, intitolandolo, per l'appunto, *De la nature et des propriétés de l'entendement*. Il metodo che considera le cose nella loro nascita e nella loro origine, si occupa dello studio dell'intelletto, della sua natura e delle sue proprietà, per trovare la causa dell'errore.

Il passo della risposta ad Arnauld prosegue in tal modo:

«Le titre du premier chapitre *de la Recherche de la vérité*, n'est point de la nature et de l'origine *des idées*, comme celui du premier chapitre de *l'Art de penser*. Dans ce premier chapitre mon unique dessein, c'est d'attacher aux termes d'entendement, de volonté et de liberté, les notions les plus distinctes que je puisse, afin de faire clairement comprendre dans le second, que c'est le mauvais usage qu'on fait de sa liberté, qui est la cause de l'erreur; et pour établir la règle qu'il faut observer pour l'éviter. La comparaison que je fais dans ce même chapitre, de l'esprit avec la matière, est uniquement pour fixer les idées, ou les notions que j'attache aux facultés de l'âme; et faire, pour ainsi dire, tomber sous l'imagination, ou rendre sensible une matière abstraite, sur laquelle on parle souvent sans s'entendre, et sans savoir même précisément ce qu'on veut dire. Je voulais faire regarder *l'entendement* comme une *faculté purement passive*, afin qu'on prît garde que l'erreur venait de la volonté. C'est pour cela que je compare la faculté passive qu'a l'entendement pour recevoir différentes idées, à celle qu'a la matière de recevoir diverses figures»<sup>419</sup>.

Da questo testo risulta chiaramente, a mio avviso, che, se Malebranche comincia la sua ricerca parlando dell'intelletto, è proprio perché in questo modo può dare conto della causa dell'errore. Sottolineando la differenza con l'inizio della *Logique de Port-Royal*<sup>420</sup>, egli dichiara che l'unico intento del suo primo capitolo è quello di rendere le

---

<sup>418</sup> OC II, 40.

<sup>419</sup> OC VI, 172-173.

<sup>420</sup> La I parte della *Logique* è consacrata alla prima delle quattro operazioni della mente, quella della percezione (*Première partie, contenant les réflexions sur les idées, ou sur la première action de l'esprit, qui s'appelle concevoir*) e il I capitolo s'intitola *Des idées selon leur nature et leur origine*. Rimarcando la differenza con il contenuto e gli intenti del I capitolo della *Recherche*, intitolato, invece, *De la nature et des propriétés de l'entendement*, Malebranche vuole dimostrare che, in quella sede, il suo obiettivo non era quello di occuparsi della questione delle idee, come hanno invece fatto gli autori della *Logique*,

nozioni di intelletto, volontà e libertà le più distinte possibili, motivo per cui sceglie di paragonarle alle proprietà della materia. Questo gli permette di spiegare che l'intelletto è una facoltà totalmente passiva e che l'errore, pertanto, dipende da un'altra causa, cioè da un cattivo uso della libertà, aspetto messo in luce nel capitolo successivo; da qui, poi, la possibilità di stabilire la regola da osservare per evitare di ingannarsi.

E' la teoria dell'errore, stando alle parole di Malebranche, che determina la struttura del I capitolo e la sua articolazione con quelli seguenti. Partire dall'intelletto, dalla volontà e dalla libertà è richiesto dal fatto che lo scopo dell'opera è evitare l'errore e che, come ha insegnato Descartes, l'errore dipende dal concorso di queste facoltà.

Questo testo consente di chiarire i rapporti del progetto malebranchiano con quello cartesiano. È vero che quanto affermato nella *Regula VIII*, cioè partire dalla conoscenza dell'intelletto e studiare, poi, l'immaginazione e i sensi, è particolarmente affine al piano di Malebranche, ma, ad una sorta di analogia strutturale fra il piano di questo precetto e quello della *Recherche*, non coincide, a mio parere, un'unità di intenti. Descartes in quel caso vuole indagare i limiti dell'intelletto umano ed esaminare tutte le verità la cui conoscenza è alla portata della ragione umana; seguendo l'ordine imposto dalla *mathesis*, egli trova l'intelletto come primo termine della conoscenza. Malebranche intende trovare il responsabile dell'errore e questo avviene passando attraverso la conoscenza della passività dell'intelletto e il concorso fra il ruolo dell'intelletto e quello della volontà, cioè attraverso l'azione della libertà, come insegnano le *Meditazioni*<sup>421</sup>.

Un'altra interpretazione concernente l'analogia fra la scienza universale e la *mathesis universalis* è proposta da Frédéric de Buzon, il quale sostiene quest'idea soffermandosi su altri aspetti messi in campo da Malebranche nella costituzione della scienza universale, questa volta più attinenti al carattere matematico del metodo. Innanzitutto, bisogna premettere che il modo in cui di De Buzon guarda alla natura della *mathesis universalis* valorizza sicuramente, molto di più della precedente interpretazione, il carattere matematico di quest'ultima, derivante dal suo stretto

---

all'inizio della loro opera. Questo gli permette di indebolire l'accusa dei suoi avversari di aver attribuito al termine idea un significato differente, in quel I capitolo, rispetto a quello addotto nel III libro della *Recherche*.

<sup>421</sup> Rispetto alla tesi proposta da Olivo, alla luce di quanto visto, mi sembra di poter concludere che la genesi del percorso di Malebranche sia un'altra, indubbiamente cartesiana, ma, in questo caso, non concernente le *Regulae* e il progetto della *mathesis universalis*.

rapporto con le discipline matematiche. Egli sostiene, infatti, che il tentativo cartesiano vada inteso nei termini di una fondazione filosofica delle matematiche, attraverso una ridefinizione degli oggetti e delle procedure abituali dell'aritmetica e della geometria. L'autore esclude che si tratti di una mera matematizzazione del sapere, cioè di un'estensione delle procedure matematiche agli altri ambiti del sapere. A suo avviso, la *mathesis universalis* pone una nuova esigenza che è quella di sottomettere interamente gli oggetti della matematica ai criteri dall'ordine e dalla misura, e dell'ordine più che della misura. De Buzon sottolinea, infatti, il primato dell'ordine, che costituisce, come Descartes afferma esplicitamente alla fine della regola XIV, la prima e fondamentale operazione del metodo<sup>422</sup>. Le antiche opposizioni fra continuo e discontinuo, da un lato, concreto e astratto dall'altro, vengono quindi superate, in favore di un nuovo modo di pensare gli oggetti, affermato dalla *mathesis universalis*. I numeri e le figure sono sottomessi, a loro volta, a processi di figurazione e di astrazione; le figure sono ridotte a relazioni rappresentabili dall'immaginazione attraverso rapporti fra linee e le quantità sono rappresentate secondo una nuova notazione algebrica, che presenta notevoli vantaggi. Descartes dà conto dell'utilità di tale scrittura nella *Regula XVI*, sostenendo che essa permetta non solo di fare economia di molte parole, ma anche di ridurre i termini della difficoltà all'essenziale, in modo tale da non omettere nulla di utile e, al contempo, di non affaticare la mente con nulla di superfluo. La *mathesis universalis* assume quindi un ruolo molto importante all'interno della matematica cartesiana e, nel tentativo di utilizzare dei procedimenti più facili e più universali, le matematiche subiscono dei cambiamenti sostanziali. In una parola, la *mathesis universalis* rappresenta, secondo De Buzon, il tentativo filosofico compiuto da Descartes di ridefinizione degli oggetti del sapere matematico.

Ora, secondo De Buzon, la scienza universale che Malebranche vuole fondare rimanda sicuramente alla *mathesis universalis* cartesiana, tanto da affermare in modo netto che «Malebranche [...] est sans doute le seule auteur à avoir perçu la portée de la “scienze universelle” de Descartes»<sup>423</sup>. Questo si vedrebbe, in particolare, nella

---

<sup>422</sup> «in ordine quidem excogitando non parum esse industriae, ut passim videre est in hac methodo, quae fere nihil aliud docet, nell'escogitare l'ordine non poca è l'industria, come si può vedere dappertutto in questo metodo, che non insegna quasi nient'altro», *Regulae*, XIV, *B Op* II 796/797; AT X 451.

<sup>423</sup> De Buzon, *La science cartésienne et son objet*, p. 33. Che scienza universale in Malebranche valga come traduzione di *mathesis universalis* è, secondo De Buzon, tanto più evidente per il fatto che Descartes usa la stessa espressione in una lettera a Mersenne: «Et afin que vous sachiez ce que j'ai envie de faire imprimer, il y aura quatre Traités tous français, et le titre en général sera: *Le Projet d'une Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les*

valorizzazione, messa in atto da Malebranche, dei processi dell'immaginazione a cui Descartes fa riferimento nelle *Regulae*. De Buzon pensa in particolare alla *Regula XIV* e, più in generale, alle regole che fanno seguito a questa, le quali presentano l'immaginazione come un grande aiuto affinché l'intelletto possa percepire molto più distintamente gli oggetti che gli si presentano.

Il ruolo di primo piano conferito all'immaginazione all'interno del metodo, nel VI libro della *Recherche* – tanto più sorprendente quanto più si pensa alle analisi del II libro – è un segnale chiaro, per De Buzon, della ripresa dell'idea cartesiana secondo cui l'immaginazione ha una portata conoscitiva essenziale nella matematica, in quanto rende gli oggetti più presenti alla mente attraverso le loro figure; esso sarebbe, al contempo, un indicatore del rapporto tra Malebranche e il manoscritto delle *Regulae*. Esattamente a questo titolo la geometria diverrebbe la scienza universale che Malebranche evoca nel IV capitolo della I parte del VI libro, asserendo: «On doit regarder la géométrie comme une espèce de science universelle, qui ouvre l'esprit, qui le rend attentif, et qui lui donne l'adresse de régler son imagination, et d'en tirer tout le secours qu'il en peut recevoir, car, par le secours de la géométrie, l'esprit règle le mouvement de l'imagination, et l'imagination réglée soutient la vue et l'application de l'esprit»<sup>424</sup>. De Buzon commenta: «Que cette science universelle soit la lecture malebranchienne du concept cartésien de *mathesis universalis* paraît clair»<sup>425</sup>. Questa scienza diviene il fondamento delle scienze particolari perché tutte le verità speculative di cui queste ultime si occupano consistono in rapporti tra idee, che la geometria può raffigurare attraverso delle linee. De Buzon rileva, a giusto titolo, che se Malebranche insiste sul ruolo primario della geometria fra le discipline matematiche, esistono anche altre tendenze, più inclini ad una certa forma di aritmetizzazione delle matematiche (per esempio Fr. Van Schooten). Non che Malebranche ignori tali processi, ma semplicemente non li situa sullo stesso piano di quelli geometrici, capaci di costituire una scienza universale.

---

*Météores, et la Géométrie; où les plus curieuses Matières que l'Auteur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte, que ceux mêmes qui n'ont point étudié les peuvent entendre.* En ce projet je découvre une partie de ma Méthode, je tâche à démontrer l'existence de Dieu et de l'âme séparée du corps, et j'y ajoute plusieurs autres choses qui ne seront pas, je crois, désagréables au lecteur», *Descartes a Mersenne*, marzo 1636, B 326/327; AT I 339. Cfr. De Buzon, *Le bon usage de l'imagination: Malebranche lecteur des Regulae ad directionem ingenii*, p. 684-685, nota 46.

<sup>424</sup> OC II, 278.

<sup>425</sup> De Buzon, *La science cartésienne et son objet*, p. 91.

Le due interpretazioni della scienza universale qui richiamate, che legano il progetto del VI libro della *Recherche* a quello cartesiano, evidenziano prospettive differenti, indubbiamente influenzate dalla diversa interpretazione del significato della *mathesis* in Descartes. Olivo, infatti, pone l'accento sul carattere meta-matematico del metodo di Malebranche, nella misura in cui esso costituisce quel sapere che, sebbene faccia uso delle procedure della matematica, supera il loro campo di applicazione, permettendo alla mente umana di trovare tutte le verità che sono alla sua portata; sarebbe questo il motivo per cui Malebranche usa termini distinti per definire il metodo e le matematiche, chiamando queste ultime scienze generali e il metodo scienza universale. De Buzon, invece, lega molto più strettamente il metodo di Malebranche al ruolo delle matematiche, vedendovi lo stesso tentativo cartesiano espresso nella *mathesis universalis* di valorizzazione dei processi della geometria, per accedere alle verità delle altre scienze particolari; è proprio la geometria che tradurrebbe in termini malebranchiani il concetto di *mathesis*.

L'oscillazione che qui affiora sul carattere matematico o meta-matematico del metodo malebranchiano, più che rilevare un'antitesi fra le due interpretazioni, rivela, a mio parere, una complessità interna al pensiero dell'autore. L'apporto delle matematiche nel raggiungimento della meta è così sostanziale da rendere molto sottile il confine fra il campo del metodo e quello delle matematiche. D'altronde, il fatto che l'oratoriano adoperi un certo lessico e scelga di definire il metodo una scienza universale e le matematiche delle 'specie' di scienze universali ne è un segno inconfutabile<sup>426</sup>.

C'è ancora un'ipotesi che va presa in esame, relativamente al rapporto tra Malebranche e la *mathesis universalis*, sostenuta da Jean-Christophe Bardout. Essa abbandona l'ambito strettamente metodologico, perché vede la ripresa del progetto cartesiano della IV *Regula* non nella scienza universale del VI libro, ma nella metafisica di Malebranche, così come è presentata negli *Entretiens sur la métaphysique et sur la*

---

<sup>426</sup> «on doit donc regarder la géométrie comme une *espèce de science universelle*, qui ouvre l'esprit, qui le rend attentif et qui lui donne l'adresse de régler son imagination et d'en tirer tout le secours qu'il en peut recevoir; car par le secours de la géométrie l'esprit règle le mouvement de l'imagination, et l'imagination réglée soutient la vue et l'application de l'esprit», OC II, 278; «Ceux qui connaissent parfaitement les rapports des nombres et des figures ou plutôt l'art de faire des comparaisons nécessaires pour en connaître les rapports, ont une *espèce de science universelle* et un moyen très assuré pour découvrir avec évidence et certitude tout ce qui ne passe point les bornes ordinaires de l'esprit», OC II, 374; corsivi miei.

*religion*. Ma per Bardout, l'oratoriano non approda alla metafisica solo in una fase più matura del suo pensiero, bensì già dai tempi della *Recherche*, e proprio il metodo recherebbe una traccia, sebbene un po' velata, di questo interesse. Il filo che lega il metodo e la metafisica nella prima opera malebranchiana è rintracciato in quel primo gruppo di regole collocate in testa alle sei regole vere e proprie, cioè il principio di tutte le regole e la regola generale, fondate implicitamente (perché Malebranche non parla mai di metafisica nel libro sul metodo) sull'assioma metafisico dell'evidenza del IV libro.

Considerando il pensiero di Malebranche soggetto ad un'evoluzione, Bardout sottolinea in particolare un cambiamento, cioè la quasi totale scomparsa del metodo nelle opere successive alla *Recherche*, indicandone la ragione nel riassorbimento di quest'ultimo all'interno della metafisica stessa<sup>427</sup>. È così che Malebranche definisce la metafisica negli *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*:

«Cette science générale a droit sur toutes les autres. [...] Car par métaphysique [...] j'entends [...] les vérités générales qui peuvent servir de principes aux sciences particulières»<sup>428</sup>.

La metafisica è definita nei termini di una scienza generale, che si occupa di tutte le verità generali che possono servire da principi alle scienze particolari. Ne risulta con una certa limpidezza che la metafisica per l'oratoriano non è innanzitutto lo studio delle sostanze separate e più nobili come Dio e le anime, né tantomeno la scienza che tratta prioritariamente l'*ens in quantum ens*. Essa è una disciplina deputata a trattare una serie di verità generali, che possano garantire la fecondità e la correttezza dei saperi particolari. È l'ampiezza del suo oggetto di studio, per Bardout, a conferirle, allo stesso tempo, il carattere di universalità e il primato fra le scienze. Detto in altre parole, il primato della metafisica non scaturisce dall'importanza dell'oggetto, ma da

---

<sup>427</sup> Bardout e Olivo giungono alla medesima conclusione secondo cui Malebranche, dopo avere elaborato il metodo nel VI libro della *Recherche*, lo abbandona in favore della costituzione della metafisica. Gli interpreti leggono, tuttavia, questa scelta in due modi opposti. Bardout, come si è visto, sostiene che vi sia da sempre un primato della metafisica nel progetto malebranchiano di elaborare la scienza universale del VI libro, che si vedrebbe nella fondazione implicita di tale metodo in metafisica, mentre Olivo sostiene che la scienza universale del VI libro sia totalmente dipendente dal progetto cartesiano della *mathesis universalis*, cioè dal metodo cartesiano; il progetto della metafisica, secondo Olivo, nascerebbe in Malebranche, così come in Descartes, dalla rinuncia a fare del metodo la scienza universale e dalla conquista di una nuova questione, appunto quella metafisica.

<sup>428</sup> OC XII, 133.

un'attitudine a determinare le condizioni di conoscibilità di tutti gli oggetti, cioè dell'oggetto in generale. Questo modo di concepire la metafisica chiarirebbe il motivo per cui l'oratoriano possa essersi sentito legittimato ad abbandonare il metodo costituito nel VI libro, che aveva una precisa funzione nella fondazione delle scienze particolari, adesso assegnata alla metafisica.

Ora, per Bardout la metafisica di Malebranche riprenderebbe il progetto cartesiano della *mathesis universalis*, perché quest'ultima, essendo una teoria che dispiega le procedure per costituire le cose in oggetti conoscibili, si configura come una teoria generale dell'oggetto. Bardout non manca di sottolineare anche l'identità delle espressioni usate dai due autori per definire rispettivamente il metodo e la *mathesis universalis*, cioè *scientia generalis*<sup>429</sup>. Ad ogni modo, egli invita alla prudenza rispetto all'affermazione di una ripresa malebranchiana della *mathesis* cartesiana, ricordando che la parola *mathesis* non appare mai nell'opera di Malebranche e che non si può affermare con certezza – anche quando il filosofo richiama il ruolo delle «mathématiques pures»<sup>430</sup> – che egli intende riprendere il progetto cartesiano destinato ad estendere alla filosofia le procedure epistemiche che la *mathesis* tematizza.

Queste, dunque, le interpretazioni che hanno in oggetto il rapporto tra la scienza universale e la *mathesis universalis*, che sicuramente offrono un contributo importante al presente studio. Ciascuna di esse consente, infatti, l'emergere di questioni diverse legate alla filosofia di Malebranche e, non da ultimo, la poliedricità del suo pensiero, focalizzandosi, in maniera particolare, su un aspetto piuttosto che su altri: il metodo (Olivo), la matematica (De Buzon) o la metafisica (Bardout).

Quello che m'interessa adesso, inserendomi nel suddetto contesto interpretativo, non è tanto offrire una risposta tesa a chiarire se la scienza universale sia l'equivalente della *mathesis*, bensì provare ad approfondire alcuni punti. Un aspetto di assoluta centralità quando si parla di *mathesis universalis*, su cui è necessario soffermarsi, più di quanto, a mio avviso, sia stato fatto, è la questione dell'ordine. Confrontare il concetto

---

<sup>429</sup> «Il semble que Malebranche pense la métaphysique comme science générale, parce qu'elle s'attache en premier lieu à déterminer les conditions d'apparition de n'importe quel objet, en reprenant dès lors à son compte, sous le non de *science générale*, la fonction que Descartes impartit à la *mathesis universalis*», Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, p. 38-39.

<sup>430</sup> «La métaphysique, les mathématiques pures, et toutes les sciences universelles, qui règlent et qui renferment les sciences particulières, comme l'être universel renferme tous les êtres particuliers [...]», OC II, 174.



di ordine cartesiano espresso nelle *Regulae* con quello posto da Malebranche nel suo metodo è un passo essenziale in questo percorso. Inoltre, vorrei tornare sul rapporto del metodo con le matematiche, proprio partendo da quella tensione, prima rilevata, fra matematicità e meta-matematicità del metodo; nell'esame del ruolo delle matematiche, emergono, infatti, altri aspetti del pensiero di Malebranche, oltre quelli messi in luce nelle tesi che ho sopra discusso, altrettanto rilevanti.

### §3. L'ordine cartesiano e l'ordine naturale di Malebranche

Nel I capitolo di questo lavoro, prendendo in esame i due luoghi delle regole in cui Malebranche si concentra sull'ordine, cioè la seconda parte della regola generale e la quarta regola, ho mostrato l'evidente provenienza cartesiana di tale concetto. L'ordine affermato nel campo del metodo prevede il passaggio da ciò che è più semplice e più facile a ciò che è più complesso e difficile, sia che si tratti del modo di procedere negli studi (seconda parte della regola generale), sia che riguardi la risoluzione delle questioni (quarta regola). In entrambi i casi, Malebranche riprende l'ordine cartesiano, includendo nella sua dottrina uno dei nuclei fondamentali del metodo del suo predecessore e del trattato delle *Regulae* in particolare; penso all'affermazione della *Regula XIV* in cui Descartes dice apertamente che il suo metodo non insegna quasi nient'altro che a trovare il corretto ordine<sup>431</sup>. La vicinanza dei due autori su questo punto è talmente evidente da rendere piuttosto sorprendente la dichiarazione che l'oratoriano fa sulle ragioni per cui sceglie di utilizzare e di prescrivere tale ordine:

«Pour considérer par ordre les propriétés de l'étendue, il faut comme a fait M. Descartes, commencer par leurs rapports les plus simples, et passer des plus simples aux plus composés, *non seulement parce que cette manière est naturelle*, et qu'elle aide l'esprit dans ces opérations, *mais encore parce que, Dieu agissant toujours avec ordre et par les voies les plus simples, cette manière d'examiner nos idées et leurs rapports nous fera mieux connaître ses ouvrages*»<sup>432</sup>.

Questo passo segue ad una denuncia molto forte che Malebranche indirizza a tutti quei falsi sapienti, come egli li chiama, che amano far uso nelle loro spiegazioni solo di principi oscuri ed incomprensibili per dare l'impressione di conoscere cose che nessuno comprende ed ottenere il plauso della gente, naturalmente portata a stimare quello che non intende. Di fronte a queste strategie piuttosto consuete, l'oratoriano replica affermando il principio di semplicità espresso dall'ordine.

---

<sup>431</sup> Cfr. *Regulae*, XIV, *B Op* II 796/797; AT X 451.

<sup>432</sup> OC II, 325, corsivo mio.

Egli adduce due argomenti a sostegno della necessità dell'ordine: in primo luogo, sostiene che il modo di considerare le cose che prevede di procedere dai rapporti più semplici verso i più complessi è naturale e aiuta la mente nelle sue operazioni; in secondo luogo, asserisce che questo modo di esaminare le nostre idee e i loro rapporti ci permette di conoscere le opere di Dio, perché Dio agisce seguendo l'ordine<sup>433</sup> e quest'ordine prescrive di seguire sempre le vie più semplici.

Il principio della semplicità delle vie è affermato per la prima volta nel III libro della *Recherche* ed è un vero e proprio principio di economia che identifica la saggezza di Dio con la sua capacità di agire con i mezzi più semplici: «Dieu ne fait jamais par des voies très difficiles, ce qui se peut faire par des voies très simples et très faciles, car Dieu ne fait rien inutilement et sans raison. Ce qui marque sa sagesse et sa puissance n'est pas de faire de petites choses par des grands moyens; cela est contre la raison, et marque une intelligence bornée. Mais, au contraire, c'est de faire de grandes choses par des moyens très simples et très faciles»<sup>434</sup>. L'agire divino è, quindi, guidato da un ordine che prescrive la semplicità delle vie. Proprio in virtù della corrispondenza fra l'ordine prescritto dal metodo e il principio della semplicità usato da Dio, Malebranche afferma la convenienza di un ordine gnoseologico di quel tipo, perché esso porta con sé la possibilità di conoscere le opere di Dio, cioè di conoscere le cose come Dio le crea e le dispone all'esistenza.

Ora, se si considera il primo argomento – cioè la convenienza dell'ordine per la nostra mente – la sua matrice è indubbiamente cartesiana, perché l'ordine forgiato da Descartes è finalizzato a rendere più facili le operazioni dell'ingegno. Se Malebranche si fosse fermato qui, si sarebbe conformato in pieno a Descartes, ma egli prosegue oltre e afferma una corrispondenza fra l'ordine della conoscenza prescritto dal metodo e l'ordine reale, che denota uno scarto rispetto al suo predecessore.

---

<sup>433</sup> Nel X *éclaircissement*, Malebranche mette a tema la dipendenza di Dio dalla ragione universale, quindi dall'ordine, spiegando che la ragione divina è, al contempo, indipendente da Dio, essendo Dio obbligato a seguirla, e a Lui consustanziale: «la raison que nous consultons n'est pas seulement universelle et infinie; elle est encore nécessaire et indépendante, et nous la concevons en un sens plus indépendante que Dieu même. Car Dieu ne peut agir que selon cette raison; il dépend d'elle en un sens: il faut qu'il la consulte et qu'il la suive. Or [...] Cette raison n'est pas distinguée de lui-même: elle lui est donc coéternelle et consubstantielle. Nous voyons clairement que Dieu ne peut punir un innocent; qu'il ne peut assujettir les esprits aux corps, qu'il est obligé de suivre l'ordre», OC III, 131; «l'ordre [...] est la règle essentielle et nécessaire de la volonté de Dieu», OC III, 134.

<sup>434</sup> OC I, 438. Si tratta di un principio all'epoca correntemente ammesso, che trova la sua prima formulazione nel *Traité de l'Homme*: «la Nature agit toujours par les moyens qui sont les plus faciles de tous et les plus simples», *B Op* II 504/505; AT XI 201; cfr. Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 308-309, nota 6; nelle pp. 306-313 del testo citato, Rodis-Lewis offre una presentazione sintetica di questo principio e della sua evoluzione in Malebranche.

Dalle *Regulae* fino al *Discours*, infatti, è molto chiaro che per Descartes l'ordine della conoscenza non è conforme all'ordine esistente fra le cose e che vi è una separazione fra una dimensione prettamente gnoseologica e una ontologica. Un segnale di questo è già semplicemente il fatto che, in numerosi luoghi delle *Regulae*, egli parli dell'ordine come di qualcosa da "escogitare", utilizzando esattamente quest'espressione.

Per citare solo alcuni casi più eloquenti, nella *Regula VII*, quando Descartes espone le caratteristiche dell'enumerazione, sostiene che, fra le altre cose, essa dev'essere ordinata, proprio per il vantaggio che l'ordine offre alla risoluzione di questioni molto complesse. Tale ordine, tuttavia, non dev'essere lasciato alla libera iniziativa di ciascuno, ma *escogitato* tenendo conto del criterio offerto dalla quinta delle sue regole: «spesso, mediante un ordine ben stabilito, in breve tempo e con poca fatica vengono risolte molte questioni che a prima vista sembravano immense. Tuttavia quest'ordine delle cose che si devono enumerare può essere spesso vario e dipende dall'arbitrio di ciascuno, e per questo, per escogitarlo più acutamente, bisogna ricordarsi di quanto è stato detto nella quinta proposizione»<sup>435</sup>. Anche nella *Regula XIV* si ritrova la stessa espressione, quando Descartes contrappone la difficoltà di *escogitare* l'ordine alla facilità di conoscerlo dopo averlo trovato: «Si deve inoltre sapere che, certo, nell'escogitare l'ordine non poca è l'industria, come si può vedere dappertutto in questo metodo, che non insegna quasi nient'altro; invece nel conoscere l'ordine, dopo che è stato trovato, non si trova quasi nessuna difficoltà»<sup>436</sup>. Ciò attesta che Descartes pensi ad un ordine da stabilire, da costruire e non da rintracciare nella realtà. Ancora più chiara, in tal senso, risulta la conclusione del precetto della sintesi del *Discours*, in cui è specificato che l'ordine dev'essere supposto anche fra quelle cose che nella realtà non si susseguono: «... supposant même de l'ordre entre ceux [les objets] qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres»<sup>437</sup>.

---

<sup>435</sup> «quod adeo juvat, ut saepe multa propter ordinem bene institutum brevi tempore et facili negotio peragantur, quae prima fronte videbantur immensa. Hic autem ordo rerum enumerandarum plerumque varius esse potest, atque ex uniuscujusque arbitrio dependet; ideoque ad illum acutius excogitandum meminisse oportet eorum, quae dicta sunt in quinta propositione », *Regula VII*, *B Op* II 722/723; AT X 391.

<sup>436</sup> «Sciendum praeterea, in ordine quidem excogitando non parum esse industriae, ut passim videre est in hac methodo, quae fere nihil aliud docet; in ordine autem cognoscendo, postquam inventus est, nullam prorsus difficultatem contineri», *Regula XIV*, *B Op* II 796/797; AT X 451.

<sup>437</sup> *Discours*, *B Op* I 44/45; AT VI 18-19.

Oltre questo primo dato e soprattutto, la scelta cartesiana di distinguere un ordine reale da un ordine gnoseologico è ravvisabile nelle *Regulae* VI e XII. La *Regula* VI ha un ruolo centrale nella determinazione dell'ordine, perché dopo aver chiarito, nel precetto precedente, quale procedimento permette di seguire correttamente l'ordine, Descartes si rende conto della difficoltà della questione e della possibilità che non tutti riescano ad applicare questa regola. Egli dedica, dunque, la sua sesta regola a spiegare come poter riconoscere e, quindi, seguire l'ordine indicato. Svela, pertanto, il «principale segreto dell'arte», secondo cui tutte le cose possono essere disposte in certe serie, precisando un punto fondamentale, cioè che con serie s'intende una successione in cui le cose sono conosciute le une a partire dalle altre, senza nessun riferimento alla disposizione reale degli enti. La serie, infatti, è presentata in opposizione alla classificazione categoriale, proprio per segnalare la novità del criterio e l'assenza di una portata ontologica. Presentando il segreto più grande della scienza come la possibilità di conoscere le cose secondo un ordine dell'intelletto e non della realtà, Descartes intende porre una distanza rispetto all'approccio gnoseologico tradizionale fondato sulla visione aristotelica<sup>438</sup>:

«Anche se questa proposizione non sembra insegnare niente che sia particolarmente nuovo, essa contiene nondimeno il principale segreto dell'arte, e non ce n'è alcuna più utile in tutto questo trattato: ammonisce infatti che tutte le cose possono essere disposte in certe serie, non certo in quanto si riferiscono ad un qualche genere di ente, così come le hanno divise i filosofi nelle loro categorie, ma in quanto le une possono essere conosciute a partire dalle altre, così che, ogni qualvolta si presenti una difficoltà, possiamo subito accorgerci se sia utile perlustrare per prime certe altre difficoltà, e quali, ed in quale ordine»<sup>439</sup>.

---

<sup>438</sup> Marion, ne *L'ontologie grise de Descartes*, mette in luce tutta l'ampiezza del gesto cartesiano, rintracciabile nella *Regula* VI e nell'istituzione dell'ordine seriale, letto nella sua opposizione ad Aristotele e alla classificazione categoriale degli enti, cfr. testo cit. pp. 78-99.

<sup>439</sup> «Etsi nihil valde novum haec propositio docere videatur, praecipuum tamen continet artis secretum, nec ulla utilior est in toto hoc tractatu: monet enim res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut illas Philosophi in categorias suas diviserunt, sed in quantum unae ex aliis cognosci possunt, ita ut, quoties aliqua difficultas occurrat, statim advertere possimus utrum profuturum sit aliquas alias prius, et quasnam, et quo ordine perlustrare», *Regulae*, VI, *B Op* II 710/711; AT X 381.

La disarticolazione del piano della conoscenza da quello dell'essere si definisce ulteriormente nella *Regula XII*. In questo luogo, Descartes stabilisce un vero e proprio principio epistemologico che sancisce la divisione fra la considerazione delle cose in vista della loro conoscenza e la loro considerazione in quanto realmente esistenti: «le singole cose devono essere considerate, in ordine alla nostra conoscenza, diversamente che se di esse parliamo in quanto veramente esistenti»<sup>440</sup>; per riportare il suo stesso esempio, egli afferma che ciò che risulta uno e semplice nella sua reale esistenza, come un corpo esteso e figurato, può essere considerato dall'intelletto come un composto, le cui parti sono il corpo, l'estensione e la figura. Descartes procede, quindi, alla classificazione degli oggetti della conoscenza, distinti fra nature semplici e composte, già accennata, senza essere formulata organicamente, nella *Regula VIII*<sup>441</sup>.

Che il metodo cartesiano elabori un concetto di ordine indipendente da un ordine reale è inequivocabile. L'ordine diviene precisamente una disposizione di oggetti in serie, il cui principio ordinatore è l'ingegno umano e in cui il primo oggetto conosciuto non è il più noto per sé, ma per la nostra mente.

Ora, la peculiarità del testo della *Recherche* prima citato si trova, a mio avviso, in quel riferimento esplicito a Descartes («Pour considérer par ordre les propriétés de l'étendue, il faut comme a fait M. Descartes ...»), non perché Malebranche non riprenda effettivamente lo stesso ordine cartesiano, ma perché, come ho mostrato, quest'ultimo è un ordine della conoscenza. L'idea che quest'ordine corrisponda al modo in cui Dio agisce nel mondo e che vi sia, quindi, una piena corrispondenza tra l'ordine gnoseologico, ossia quello della mente umana, e l'ordine divino, corrispondente ad un ordine ontologico, è una prospettiva rigorosamente malebranchiana, lontana da quella di Descartes. Ma l'oratoriano, nell'attuare questo profondo cambiamento, non mette in luce la rottura con Descartes, anzi lo cita all'inizio del passo, rendendo ancora più silenzioso il suo gesto.

Si verifica una situazione interessante e singolare, tale per cui lo stesso identico concetto di ordine s'inserisce all'interno di due visioni contrapposte. Nel caso di Malebranche, la convenienza di un ordine che prescrive il passaggio dal semplice al complesso si fonda sulla possibilità di conoscere l'ordine stesso con cui le essenze si

---

<sup>440</sup> «aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt», *Regulae*, XII, *B Op* II 756/757; AT X, 418.

<sup>441</sup> Su tale questione si veda lo studio di Marion, *L'ontologie grise de Descartes*, pp. 113-148; Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, pp. 123-133, 265-269 ed anche R. Perini, *Il problema della fondazione delle Regulae di Descartes*, Maggioli, Rimini, 1983.

dispongono sotto lo sguardo divino. L'ordine formalizzato nel metodo malebranchiano è, pertanto, un ordine in cui la semplicità o la complessità dei rapporti fra le idee assume una portata ontologica e consente di conoscere le opere di Colui che agisce sempre per le vie più semplici: «les principes les plus simples sont les plus fécondes pour expliquer les ouvrages de celui qui agit toujours selon les voies les plus simples»<sup>442</sup>.

Sicuramente, per poter ravvisare il presupposto su cui poggia l'idea di Malebranche secondo cui la mente può giungere a conoscere le opere di Dio attraverso l'ordine che il metodo prescrive, bisogna considerare la sua gnoseologia. È in Dio stesso che sono collocate le idee oggetto della nostra conoscenza, quindi, cartesianamente la realtà oggettiva delle idee chiare e distinte. Ora, queste ultime, per l'autore, corrispondono alle idee-archetipi delle cose, sulla base dei quali avviene la creazione. Si tenga presente, a tal proposito, che una delle due ragioni principali addotte a garanzia della possibilità della visione in Dio è proprio la necessità che in Dio vi siano le idee di tutti gli enti perché possa crearli, dato che la creazione non può che avvenire con conoscenza. La seconda ragione è, invece, la condizione ontologica della nostra anima, cioè la sua unione essenziale con Dio, che egli rende con un'immagine, attinta anche questa volta – come nel caso delle nozioni di intelletto e volontà – dal mondo materiale: Dio è il luogo delle anime, come lo spazio è il luoghi dei corpi. Supponendo questi due argomenti, Malebranche ritiene pienamente legittima la visione in Dio di tutte le cose, rispetto a cui il fatto che la mente veda le sue opere diviene una logica conseguenza:

«il est absolument nécessaire que Dieu ait en lui-même les idées de tous les êtres qu'il a créés, puisque autrement il n'aurait pas pu les produire [...] Il faut de plus savoir que Dieu est très étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps. Ces deux choses étant supposées, il est certain que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui représente les êtres créés [...] *Ainsi l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu*, supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a dans lui qui les représente»<sup>443</sup>.

---

<sup>442</sup> OC II, 328-329.

<sup>443</sup> OC I, 437, corsivo mio.

Quando la nostra mente contempla le idee, essa vede in Dio ciò che rappresenta gli esseri creati, ovvero i modelli eterni di tutte le cose<sup>444</sup>. Questo rende sicuramente più intelligibile la posizione di Malebranche rispetto all'ordine. Seguire la via della semplicità nella conoscenza permette di conoscere meglio le opere divine sicuramente perché Dio stesso usa tale criterio nella sua creazione, ma il presupposto – che Malebranche non esplicita nel passo del VI libro che ho preso in esame – è che questo accade perché nella visione in Dio la mente ha accesso di diritto alla conoscenza delle essenze, su cui Dio crea il mondo<sup>445</sup>.

Sulla questione dell'ordine si è interrogato Jean-Christophe Bardout, in un articolo che prende in esame il rapporto della *Recherche* con l'*Art de penser*<sup>446</sup>; egli rintraccia il segno di una possibile influenza di quest'opera su Malebranche proprio nel concetto di ordine. Lo stesso Bardout si sofferma sul testo della *Recherche* citato in apertura del paragrafo, commentando: «La référence cartésienne ne saurait ici nous abuser puisque le texte confond les deux ordres soigneusement distingués par Descartes. Il s'agit certes bien de connaître toutes choses en ordre, mais précisément au travers de l'ordre par lequel Dieu les crée et les dispose à être. La simplicité épistémique correspond dès lors très exactement avec la simplicité ontique (l'étendue), dont les modes ne sont que des propriétés inhérentes. La simplicité épistémique se conjugue avec la simplicité des voies divines»<sup>447</sup>. A parere di Bardout, vi è qui una confusione fra un ordine della conoscenza e un ordine ontologico, la quale attesta molto chiaramente un cambiamento rispetto alla prospettiva cartesiana. In realtà, più che di una confusione fra i due ordini, a me sembra si possa parlare di una scelta precisa di Malebranche, che, sicuramente, porta quest'ultimo a percorrere una strada diversa da quella di Descartes, seppur, come sottolineavo, l'oratoriano non faccia allusione ad un tale allontanamento.

---

<sup>444</sup> Sul ruolo della mediazione delle idee nella teoria della conoscenza di Malebranche, cfr. E. Scribano, *Angeli e Beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 204-221. L'autrice chiarisce il senso della tesi malebranchiana secondo cui le idee sono un oggetto e non appena un mezzo della conoscenza, e sostiene che «La 'nuova' teoria delle idee malebranchiana – esse stesse oggetto finale della conoscenza, e tuttavia fonte di conoscenza su ciò che esse raffigurano – affonda le sue radici nell'esemplarismo tomista e nella teoria scolastica della conoscenza beatifica», op. cit., pp. 216-217.

<sup>445</sup> Il presupposto della conoscibilità delle essenze se, da un lato, chiarisce la posizione di Malebranche, dall'altro pone un'ulteriore questione: perché Descartes, che per primo aveva affermato questa possibilità, non ha a sua volta concepito la corrispondenza fra un ordine ontologico e uno gnoseologico?

<sup>446</sup> J.-C. Bardout, *Brèves remarques sur l'Art de Penser dans le livre VI de la Recherche de la Vérité de Malebranche*, cfr. l'Introduzione per una visione sintetica delle prospettive di quest'articolo.

<sup>447</sup> Bardout, *Brèves remarques sur l'Art de Penser*, p. 63.



Prima di argomentare questo punto, vorrei sottolineare che quello che Bardout propone è di leggere questa svolta alla luce del concetto di “ordine naturale” formulato nel IV libro della *Logique de Port-Royal*, testo che Malebranche conosceva bene<sup>448</sup>.

Gli autori della *Logique* formulano una regola sull’ordine, definendolo appunto ordine naturale, che se da un lato riprende l’ordine cartesiano, dall’altro fa uso di un lessico inerente al genere e alla specie, ben poco cartesiano:

«Traiter les choses, autant qu’il se peut, dans leur ordre naturel, en commençant par les plus générales et les plus simples, et expliquant tout ce qui appartient à la nature du genre, avant que de passer aux espèces particulières»<sup>449</sup>.

Secondo questa regola, trattare le cose secondo l’ordine vuol dire cominciare dalle più semplici o più generali e spiegare tutto ciò che fa parte del genere prima di passare alla specie. Si tratta di un precetto che si definisce in risposta ad una critica molto netta rivolta ai geometri – ripresa da Bardout nel suo articolo – secondo cui questi ultimi si disinteresserebbero del “vero ordine della natura”, osservando solo il principio per cui le prime proposizioni servono a dimostrare le successive: «*N’avoir aucun soin du vrai ordre de la nature. C’est ici le plus grand défaut des géomètres*»<sup>450</sup>. Il contesto in cui tale attacco è sferrato è quello della presentazione del metodo sintetico, detto anche metodo di composizione, attraverso il quale si riescono a spiegare le verità di tutte le scienze, precedentemente trovate con un metodo analitico. Il vero ordine della natura o ordine naturale prescrive, come si è visto, il passaggio dal generale al particolare, cui Arnauld e Nicole fanno corrispondere i termini di genere e di specie. La garanzia della validità di tale ordine è la possibilità che la nostra mente comprenda meglio tutte le questioni: «Car ils [les géomètres] ont beau dire qu’ils ne se soucient pas du vrai ordre [...] pourvu qu’ils fassent ce qu’ils prétendent, qui est de convaincre; ils ne peuvent pas changer par là la nature de notre esprit, ni faire que nous n’ayons une connaissance beaucoup plus nette, plus entière, et plus parfaite des choses que nous savons par leurs

---

<sup>448</sup> Bardout sostiene che il concetto di ordine sia il solo elemento della *Logique de Port-Royal* ad avere un’influenza su Malebranche, a fronte di una complessiva indifferenza dell’oratoriano rispetto a quest’opera. Tutta la prima parte dell’articolo mostra le divergenze fra la *Recherche* e l’*Art de penser* relative alla teoria della conoscenza, alla concezione delle idee e alle regole formulate dagli autori nelle rispettive sezioni sul metodo. Cfr. *Brèves remarques sur l’Art de Penser*, pp. 59-61.

<sup>449</sup> Arnauld, Nicole, *La logique ou l’art de penser*, p. 334.

<sup>450</sup> Arnauld, Nicole, *La logique ou l’art de penser*, p. 330.

vraies causes et leurs vrais principes, que de celles qu'on ne nous a prouvées que par des voies obliques et étrangères»<sup>451</sup>. La nostra mente, come si legge, ha una comprensione molto più chiara delle cose che conosce attraverso le loro vere cause e i loro veri principi. L'ordine naturale sancito dalla *Logique* è, quindi, un ordine che postula il passaggio dal generale al particolare per conoscere le cose nelle loro cause e nei loro principi.

È proprio in questa ricerca delle cause finalizzata all'elucidazione delle proprietà degli enti, che segue un ordine dell'essere, oltre che nell'uso di un lessico e di una struttura ontologica tradizionale, attorno alle nozioni di genere e di specie, che Bardout vede una progressiva naturalizzazione dell'ordine, cioè un tentativo da parte degli autori della *Logique* di tornare ad una considerazione delle essenze, abbandonando il principio epistemologico alla base dell'ordine cartesiano<sup>452</sup>. Egli conclude, dunque: «il se pourrait qu'une telle évolution du concept d'ordre, accomplie en un livre que Malebranche connaissait, puisse contribuer à expliquer, au moins partiellement, l'infléchissement que l'oratorien impose à son tour à l'ordre dans le livre VI; Malebranche développe le projet d'un ordre naturel et entend les règles de la méthode comme le fondement d'une conformité de l'esprit aux relations entre essences exhibées par les idées»<sup>453</sup>.

Ora, proprio alla luce delle analisi di Bardout e considerata la nuova visione malebranchiana dell'ordine formalizzato nel suo metodo, c'è una questione che vorrei sollevare, che riguarda l'uso dell'aggettivo 'naturale' sotto la penna di Malebranche per definire l'ordine della quarta regola («la quatrième règle est qu'il faut diviser le sujet de sa méditation par parties, et les considérer toutes les unes après les autres selon l'ordre naturel ...») <sup>454</sup>. Forse l'oratoriano decide di connotare l'ordine in tal modo proprio per indicare il cambiamento che si produce in seno allo stesso concetto cartesiano di ordine? Detto altrimenti, è lì che bisogna leggere l'implicita ammissione da parte sua di una

---

<sup>451</sup> Arnauld, Nicole, *La logique ou l'art de penser*, p. 332.

<sup>452</sup> «Ces considérations [il riferimento è al testo della *Logique* sopra citato] s'appliquent à la méthode d'invention elle-même; tout se passe comme si l'analyse se devait d'élucider les propriétés des étants à partir de leur cause, suivant par là fidèlement l'ordre de l'être qui procède du principe à ses conséquences»; «l'étrange mais significative superposition d'une requête et d'un vocabulaire cartésien [...] et la rémanence d'un lexique plus traditionnel, celui du genre et de l'espèce [...] confère ainsi à l'ordre une coloration nouvelle et inaugure une situation conceptuelle sensiblement différente de celle dégagée par les définitions cartésiennes de l'ordre», Bardout, *Brèves remarques sur l'Art de Penser*, p. 64 e p. 65.

<sup>453</sup> Bardout, *Brèves remarques sur l'Art de Penser*, p. 65.

<sup>454</sup> OC II, 297, corsivo mio.

rottura con Descartes? O, detto ancora in altri termini, quando Malebranche scrive “ordine naturale”, intende già un ordine volto alla considerazione delle essenze, come per gli autori della *Logique*?

Io non credo e, al contrario, sostengo che proprio l’uso di quell’aggettivo sia il segno dell’influenza stessa delle *Regulae* e anche, probabilmente, della mediazione del *Commentaire* nella comprensione dell’ordine cartesiano. L’ordine naturale della quarta regola, a mio parere, non è definito in tal modo per alludere alla sua dimensione ontologica, cioè alla sua coincidenza con l’ordine divino, ma è ancora il segno dell’adesione all’ordine epistemologico cartesiano, che, tuttavia, per Malebranche non resta solo tale.

Proprio nelle *Regulae*, Descartes fa uso, sebbene una sola volta, del sintagma *ordo naturalis*, usato per il resto pochissime altre volte nel suo *corpus*. Si tratta di un passo della *Regula VI*, che consegue alla distinzione fra i termini “assoluto” e “relativo”, necessaria per comparare fra loro gli oggetti della conoscenza e giungere ad una loro disposizione seriale:

«E in questa regola prescriviamo che tutte queste relazioni devono essere distinte, si deve osservare il mutuo nesso tra di loro e l’ordine naturale in modo tale da poter pervenire da ciò che viene per ultimo a ciò che è massimamente assoluto, passando per tutte le altre»<sup>455</sup>.

Come rilevavo, si tratta dell’unica occorrenza del sintagma *ordo naturalis*. È innegabile che la sua presenza risulti piuttosto enigmatica, perché immediatamente l’espressione sembrerebbe rimandare ad un ordine della natura. Infatti, proprio considerando la possibile ambiguità, Jean-Luc Marion, nel suo commento a questa regola, tiene a precisare quanto segue: «Non pas au sens d’un ordre de la nature, mais bien d’un ordre parcouru d’autant plus “naturellement”, qu’il présente les choses plus aisément à connaitre [...] *nature (-llement)* renvoie autant, sinon plus, à la facilité d’opérations intellectuelles, qu’à la Φύσις»<sup>456</sup>. Sicuramente, l’uso di questo sintagma

---

<sup>455</sup> «quos omnes distinguendos esse monemur in hac regula, et mutuuum illorum inter se nexum naturalemque ordinem ita esse observandum, ut ab ultimo ad id quod est maxime absolutum, possimus pervenire per alios omnes transeundo», *Regulae*, VI, *B Op* II 710/711; AT X 382.

<sup>456</sup> *Règles Utiles et Claires pour la Direction de l’Esprit en la Recherche de la Vérité*, traduction par Jean-Luc Marion avec des notes mathématiques de Pierre Costabel, Nijhoff, Amsterdam, 1977, p. 175, nota 9.

non può rimandare ad un altro significato di ordine rispetto a quello presente in tutto il trattato, cioè ad un ordine della conoscenza svincolato da un approccio ontologico, perché non sarebbe coerente con il resto delle occorrenze e con la stessa intenzione di fondo che ispira Descartes nella concettualizzazione del suo ordine; inoltre, non mi sembra meno rilevante il fatto che esso compaia nella regola più importante in vista della definizione di un ordine esclusivamente gnoseologico, ricondotto al concetto di serie. La stessa meditazione del trattato cartesiano potrebbe, pertanto, essere all'origine della scelta di Malebranche di qualificare il suo ordine come un ordine naturale.

Del resto, anche Poisson, prima di Malebranche, nella parte iniziale del suo *Commentaire*, in cui fa una rapida enumerazione delle varie logiche comparse dai tempi di Aristotele, definisce allo stesso modo l'ordine di Descartes. Poisson usa l'ordine cartesiano come riferimento, per sottolineare i limiti che affliggono le logiche tradizionali, tra cui quella di Aristotele e di Lullo:

«Néanmoins si jamais Aristote, Raymond Lulle, et quelques autres, ne se sont proposé que de disposer l'esprit à travailler aux progrès des Sciences, comme a fait M. Desc. ils s'y sont pris fort mal; puisqu'une partie de la Logique de celui-là n'étant qu'une pure Métaphysique, et celle de celui-ci demandant un esprit déjà prévenu de grandes lectures, c'est renverser l'ordre naturel auquel M. Descartes s'est toujours exactement attaché»<sup>457</sup>.

Si comprende bene, dalla critica fatta ai due autori citati, che Poisson si riferisce ad un ordine che prescrive di condurre la mente, un passo dopo l'altro, verso la chiarezza e non ad uno che propone di partire da letture e studi pregressi, causa solo di confusione. È qui messo in luce il principio fondamentale del metodo cartesiano secondo cui l'ingegno deve cercare la verità da se stesso, libero dai pregiudizi e da un'inutile erudizione, principio che conduce a stabilire un ordine di ricerca che prevede sempre e solo il passaggio dal semplice verso il complesso.

Non è l'unico luogo in cui Poisson definisce come 'naturale' l'ordine di Descartes. Una seconda occorrenza del sintagma adduce, a mio avviso, ancora maggiore evidenza a sostegno dell'ipotesi di un influsso di Poisson nel passaggio dell'espressione nel vocabolario di Malebranche.

---

<sup>457</sup> Poisson, *Commentaire*, p. 13.

Poisson presenta alcune ragioni della fondatezza del terzo precetto del *Discours* e, da ultimo, dichiara che è ‘naturale’ l’ordine che Descartes stabilisce, poiché le nozioni più semplici sono anche le più facili da comprendere e, pertanto, dev’essere necessariamente accordata loro una precedenza rispetto alle nozioni composte, se l’obiettivo è quello di persistere in uno stato di chiarezza.

«Enfin si les idées simples sont premières, et que les composées en soient de secondes, il me semble que l’ordre naturel demande qu’on commence par celles-là, avant que de travailler à celles-ci; et qu’il n’y aurait que de la confusion et de l’incertitude dans un esprit qui étudierait autrement une vérité. Ainsi il n’est pas difficile de juger avec combien de raison M. Desc. a établi pour troisième Règle de sa Logique, qu’après avoir observé toutes les parties d’un sujet, on devait commencer par les notions les plus simples qu’on en avait, et aller ainsi d’ordre aux plus composées»<sup>458</sup>.

Ora, se già Descartes e poi Poisson, nel suo *Commentaire*, richiamano un ordine naturale, non mi sembra che si possa individuare in questo elemento, cioè nell’uso dell’espressione ordine naturale, il cambiamento di prospettiva che Malebranche introduce nel suo concetto di ordine.

A seguito di tali considerazioni, credo altresì di poter sostenere che delle due ragioni addotte dall’oratoriano in favore dell’ordine – dapprima «parce que cette manière est naturelle, et qu’elle aide l’esprit dans ces opérations», poi «parce que, Dieu agissant toujours avec ordre et par les voies les plus simples» – è la prima che spiega la presenza dell’attributo naturale in riferimento all’ordine della quarta regola. L’ordine naturale fissato nel VI libro, introdotto precisamente nell’ambito delle regole, rappresenta, quindi, un operatore fondamentale del metodo che, in quanto tale, è affermato e giustificato nel nome dello stesso Descartes.

Ciò detto, non si può negare che l’affermazione malebranchiana della coincidenza fra l’ordine di ricerca della verità da parte dell’uomo e l’ordine usato da Dio definisca uno scenario nettamente differente. Malebranche sostiene chiaramente che questa corrispondenza fra i due ordini permette di conoscere le opere di Dio, quindi di avere accesso alle essenze delle cose. Questo rende ancor più singolare il fatto che un cambiamento di prospettiva così importante è introdotto senza il minimo clamore, direi

---

<sup>458</sup> Poisson, *Commentaire*, p. 74.

quasi *en passant*, senza essere spiegato più diffusamente o giustificato. Anzi, esso ha luogo proprio in un capitolo in cui Malebranche ha il prevalente interesse di celebrare il metodo cartesiano e il suo ordine in particolare: «Je veux seulement faire voir la manière dont M. Descartes s'est pris pour découvrir les choses naturelles, afin que l'on puisse comparer ses idées et sa méthode avec celles des autres philosophes»<sup>459</sup>. Il fine di queste pagine è, dunque, quello di mettere a confronto il metodo cartesiano con quello degli altri filosofi e Malebranche fa una precisazione interessante: «sa méthode, je veux dire si l'on ne raisonne comme lui sur des idées claires, en commençant toujours par les plus simples»<sup>460</sup>. L'essenziale del metodo cartesiano si configura ai suoi occhi proprio nell'esigenza di ragionare solo su idee chiare, seguendo l'ordine.

L'impressione che ne deriva è che se, come si dovrebbe supporre, Malebranche si rende conto, della portata delle sue affermazioni relative alla possibilità di conoscere l'ordine divino, non voglia dare a vedere la vera misura dello scarto che esse comportano rispetto alla visione del suo maestro.

Entrando nel merito del secondo degli aspetti che desidero trattare, ovvero il rapporto delle matematiche con il metodo e, in particolare, prendendo in esame la teoria della verità, avrò modo di approfondire ulteriormente la questione dell'ordine, che della filosofia di Malebranche è sicuramente un concetto chiave. Se finora l'ordine è stato considerato limitatamente all'ambito del metodo, adesso sarà colto anche nel suo statuto morale, cioè come regola inviolabile e necessaria di tutte le operazioni divine e dell'agire umano.

---

<sup>459</sup> OC II, 338.

<sup>460</sup> OC II, 339.

#### §4. Il metodo e le matematiche

Il rapporto fra il metodo e le matematiche, come si è visto, rappresenta un aspetto del pensiero di Malebranche abbastanza complesso. Il ruolo di primo piano che egli conferisce a queste discipline rende labile la linea di demarcazione fra questi ambiti; ne è una prova proprio il fatto che, nel paragone con la dottrina cartesiana, qualcuno ha individuato nel metodo di Malebranche il corrispettivo della *mathesis universalis* e qualcun altro nella stessa geometria, reputata dall'oratoriano una specie di scienza universale per la possibilità che essa manifesta di supportare, con le sue procedure, molte altre scienze. Per tal motivo, ritengo qui opportuno un approfondimento della questione: in un primo momento, cercherò di mettere in luce il punto che marca l'autonomia della scienza universale rispetto alle matematiche, per poi approfondire un altro tema essenziale, come la teoria della verità, presente proprio nelle pagine consacrate alle matematiche.

Quando Malebranche espone l'obiettivo della sua scienza universale, afferma di voler rendere gli uomini capaci di formulare giudizi veri su tutto quello che possono conoscere. Il metodo si rivolge, quindi, in primo luogo, all'ingegno umano per trovare le modalità attraverso cui la sua capacità di giudicare possa essere sostenuta e corretta per pervenire alle verità nell'ambito di tutte le scienze particolari. Come ho già detto, il presupposto su cui questa decisione poggia è la prospettiva della I *Regula*, secondo cui la scienza è interamente una conoscenza che l'animo ha degli oggetti, che consiste in una solida capacità di giudizio e che resta unica e medesima anche se applicata ad oggetti differenti. Ora, l'obiettivo primario è la correttezza o la correzione del giudizio, che passa attraverso l'eliminazione dell'errore e l'indicazione di una strada per la verità; questo è un punto fondamentale per cogliere lo scarto fra l'interesse proprio e peculiare del metodo e l'ambito matematico, perché quest'ultimo subentra nell'orizzonte del metodo un passo dopo. Ma c'è anche un secondo aspetto che permette di valutare l'estensione del metodo oltre le matematiche ed emerge valutando il suo campo di applicazione. Nel passaggio a cui mi riferivo poc'anzi, in cui Malebranche introduce il concetto di scienza universale, si coglie in modo chiaro l'estensione della prospettiva a

tutte le scienze particolari («une science universelle [...] fondement de toutes les sciences particulières»<sup>461</sup>). Nella medesima direzione va anche un altro luogo:

«Lorsque l'on aura étudié avec soin et avec application ces sciences générales [...] je crois devoir dire qu'il est dangereux de s'y arrêter trop longtemps. On doit pour ainsi dire les mépriser ou les négliger pour étudier la physique et la morale, parce que ces sciences sont beaucoup plus utiles»<sup>462</sup>.

Questa citazione è tratta dal VI capitolo della II parte del libro sul metodo, che rappresenta una sorta di *pars construens* in cui Malebranche, per il timore che gli venga rivolta l'accusa di aver solo distrutto il vecchio sapere, senza aver costruito nulla di solido, decide di esporre nell'ordine, seguendo la regola generale, alcune verità assolutamente evidenti e di segnalare alcune scienze certe in cui si riscontra un'evidenza tale da non poter negare il consenso. Le scienze generali, a cui il passaggio fa riferimento, sono tutte le discipline matematiche, cioè l'aritmetica, l'algebra, l'analisi e la geometria<sup>463</sup>. Malebranche consiglia di studiarle prima di ogni altra cosa per vari motivi. Da un lato, esse servono a rendere la mente più attenta, penetrante e capace di conoscere la verità, dall'altro, esse insegnano un numero di verità feconde che sono alla base di tutte le scienze particolari.

Per quel che concerne il primo aspetto, Malebranche si sofferma su di esso molto a lungo nella prima parte del VI libro, illustrando il modo in cui le matematiche forniscono degli aiuti adeguati al nostro ingegno. Riprendendo il contenuto di queste parti molto sinteticamente, l'autore sostiene che ciascuna delle discipline matematiche offre un contributo diverso al lavoro della ragione sulla base delle proprie caratteristiche. L'aritmetica e l'algebra intervengono per supplire alla limitatezza della nostra mente e della sua incapacità di concepire in modo distinto più cose alla volta; i segni brevi che esse usano e la costante considerazione delle cose secondo un ordine, che non permette il passaggio al complesso prima di aver conosciuto il semplice, rispondono molto bene al problema delle verità complesse, che richiedono una considerazione contemporanea di più cose. Il contributo della geometria riguarda, invece, l'attenzione, condizione di primaria importanza per vedere le cose in modo

---

<sup>461</sup> OC II, 245.

<sup>462</sup> OC II, 376.

<sup>463</sup> Malebranche definisce le matematiche «sciences générales» anche in OC II, 287.



chiaro e distinto. Questa disciplina converte tutti i rapporti in linee e figure concepibili attraverso l'immaginazione e tale possibilità permette di sostenere la mente nella conoscenza di quelle verità speculative – che non sono altro che rapporti – che attengono alle scienze esatte. La geometria, precisa Malebranche, ha un campo di applicazione molto vasto, molto più vasto di quello a cui si pensa ordinariamente: «Car enfin l'astronomie, la musique, les mécaniques, et généralement toutes les sciences qui traitent des choses capables de recevoir du plus ou du moins, et par conséquent que l'on peut regarder comme étendues, c'est-à-dire toutes les sciences exactes, se peuvent rapporter à la géométrie, parce que toutes les vérités spéculatives ne consistant que dans les rapports des choses et dans les rapports qui se trouvent entre leurs rapports, elles se peuvent toutes rapporter à des lignes»<sup>464</sup>.

La seconda ragione addotta dall'autore in favore dello studio delle matematiche riguarda il loro oggetto. Malebranche sostiene che le idee dei numeri e dell'estensione siano le idee più chiare ed evidenti di tutte e che costituiscano le misure comuni e le regole immutabili di tutto ciò che si può conoscere: «les idées des nombres et de l'étendue [...] sont les plus claires et les plus évidentes [...] sont les règles immuables et les mesures communes de toutes les autres choses que nous connaissons»<sup>465</sup>. Coloro che si applicano alle matematiche, quindi, conoscendo i rapporti fra numeri e figure, possono conoscere una serie di verità che costituiscono il fondamento delle scienze particolari. È proprio l'oggetto del sapere matematico a definire la loro generalità rispetto alle altre discipline particolari.

Tuttavia, dopo aver celebrato, per i motivi suddetti, la funzione delle matematiche, Malebranche, nel passo citato, conclude asserendo che non bisogna arrestarsi alla conoscenza e all'uso di queste ultime, bensì procedere alle scienze più utili, come la fisica e la morale. Questo attesta che il campo di applicazione del metodo eccede l'ambito delle scienze matematiche, per rivolgersi, appunto alle scienze particolari.

In definitiva, il metodo, supportato dalle matematiche, che si configurano come suoi strumenti essenziali, eccede il loro ambito, estendendosi alle scienze particolari e alla totalità del sapere. Esso ambisce, pertanto, alla conoscenza delle verità di tutte le scienze, ma non va mai dimenticato che questo avviene, in prima istanza, lavorando sul

---

<sup>464</sup> OC II, 274.

<sup>465</sup> OC II, 373-374.

meccanismo di fondo della scienza in quanto tale, cioè il giudizio; la scienza è definita come «une certaine capacité de juger solidement de toutes les choses qui lui sont proportionnées»<sup>466</sup>, motivo per cui l'obiettivo primo del metodo è intervenire sul giudizio. Detto in altri termini, il metodo estende il suo ambito di applicazione ad un livello orizzontale, ma lo fa superando quest'ultimo per collocarsi ad un livello superiore sia alle matematiche che alle altre scienze; è questo che definisce precisamente la sua universalità e il suo costituirsi come fondamento dell'intero sapere. Ma, se così è, proprio in forza di quanto detto, si può asserire in maniera legittima che il metodo malebranchiano, benché profondamente legato alle matematiche, abbia un carattere meta-matematico.

Malebranche – che non è così esplicito come Descartes – rivela di essere perfettamente in linea con l'idea cartesiana secondo cui le matematiche devono essere coltivate per porsi al servizio del metodo: «Sarebbe auspicabile incontrare qui un lettore portato agli studi di aritmetica e geometria, anche se preferirei che egli non vi fosse ancora addentro, piuttosto che erudito secondo la maniera ordinaria: infatti, nell'apprendere aritmetica e geometria – cosa per cui è senz'altro all'altezza – l'impiego delle regole che qui trasmetto è molto più facile che in ogni altro genere di questioni; e al fine di conseguire una scienza più elevata la sua utilità è tale che non ho timore di affermare che questa parte del nostro metodo non è stata trovata per i problemi matematici, ma piuttosto che questi devono essere appresi quasi solo al fine di coltivare tale metodo»<sup>467</sup>. La relazione non è biunivoca: le matematiche servono al metodo, ma non vale il contrario, cioè il metodo non è pensato per risolvere i problemi della matematica, bensì per giungere alla verità di tutto ciò che si può conoscere.

Ora, vi è una questione, strettamente connessa al discorso sulle matematiche, che desidero trattare e che concerne la teoria della verità, esposta proprio nella sezione del VI libro dedicata al rapporto del metodo con le matematiche.

In realtà, Malebranche ha già presentato nel III libro la sua idea di verità<sup>468</sup>, che designa un rapporto, reale, di uguaglianza o di disuguaglianza fra due o più termini<sup>469</sup>,

---

<sup>466</sup> OC II, 246.

<sup>467</sup> «Optaremus hoc in loco lectorem nancisci Arithmeticae et Geometriae studii propensum, etiamsi in iisdem nondum versatum esse malim, quam vulgari more eruditum: usus enim regularum, quas hic tradam, in illis addiscendis, ad quod omnino sufficit, longe facilius est, quam in ullo alio genere quaestionum; hujusque utilitas est tanta ad altiore sapientiam consequendam, ut non verear dicere, hanc partem nostrae methodi non propter mathematica problemata fuisse inventam, sed potius haec fere tantum hujus excolendae gratia esse addiscenda», *Regulae*, XIV, B Op II 784/785; AT X 442.

<sup>468</sup> Cfr. OC I, 444.

ma in questo luogo egli torna sulla questione, trattandola in maniera più diffusa e dettagliata, indicando altresì una classificazione fra i vari generi di verità, collocati secondo un ordine gerarchico.

C'è un passo, a mio avviso rilevante, che compare proprio a seguito di questa enumerazione e che vorrei considerare con attenzione. Esso introduce una simmetria fra le verità, cioè i rapporti, e le grandezze:

«il faut remarquer que tous les rapports ou toutes les raisons tant simples que composées sont de véritables grandeurs, et que le terme même de grandeur est un terme relatif qui marque nécessairement quelque rapport. [...] Toute grandeur étant donc un rapport, ou tout rapport une grandeur, il est visible qu'on peut exprimer tous les rapports par des chiffres, et les représenter à l'imagination par des lignes. Ainsi, toutes les vérités n'étant que des rapports, pour connaître exactement toutes les vérités tant simples que composées, il suffit de connaître exactement tous les rapports tant simples que composés»<sup>470</sup>.

Quella che si legge è un'esplicita affermazione della coincidenza fra le verità e i rapporti, i quali sono, a loro volta, esplicitamente, intesi come rapporti fra grandezze. Ne risulta che tutti i rapporti fra le idee, semplici o composti, sino ad un infinito grado di complessità, sono delle vere e proprie grandezze, nella misura in cui la stessa grandezza non è altro che un termine relativo. Non c'è nulla, precisa l'autore, infatti, che possa essere reputato grande se non nella relazione con qualcos'altro; rappresentano un'eccezione solo l'infinito e l'unità.

Si pone qui una questione a mio avviso decisiva in ordine alla corretta comprensione di questo passo e, in particolare, della riduzione, che sembra stabilire,

---

<sup>469</sup> V. Carraud, nell'articolo facente parte degli Atti del Convegno Internazionale su Malebranche del 2015, s'interroga sulla legittimità cartesiana di una concezione della verità come quella di Malebranche, rintracciando la sua origine proprio nelle *Regulae*: «Malebranche est-il fondé, en rigueur de cartésianisme, à dire que la vérité est un rapport? Oui et non. Formellement, la chose peut sans doute se déduire de la définition nominale de la vérité donnée dans la *lettre à Mersenne* du 19 octobre 1639: mais Malebranche ne pouvait pas connaître cette dernière partie de la *lettre*. Notons néanmoins que les vérités géométriques ou arithmétiques sont bien, selon les *Regulae ad directionem ingenii*, des relations ou des rapports (*rationes, connexiones, relationes*); au demeurant, le concept d'ordre implique celui de rapport, non seulement dans le cas du mouvement ou de la succession qui caractérise la déduction, au titre de la *connexio intermediorum* qui lie le dernier anneau d'une longue chaîne au premier, mais dès la composition opérée par l'*intuitus*. Pour autant, je ne sache pas que Descartes ait eu besoin d'écrire littéralement l'évident, à savoir que la vérité était un rapport», *Vérité et principe de contradiction. Remarques sur une annotation aux Lettres de Mr Descartes* (articolo di prossima pubblicazione).

<sup>470</sup> OC II, 288.

della verità all'ambito delle grandezze: il concetto di verità che Malebranche ha qui in mente deve, forse, essere interpretato in senso debole, circoscrivendo il discorso dell'oratoriano al campo delle sole scienze esatte, le quali trattano di oggetti estesi e misurabili? Oppure il concetto di verità qui utilizzato è da intendersi in senso stretto e, quindi, sovrapposto senza residui all'ambito di ciò che è misurabile? Ma, se così è, cosa ne è di quel dominio ontologico rappresentato dalle realtà immateriali che, almeno apparentemente, non sembrano cadere sotto il dominio della misura?

Per elucidare quest'aspetto bisogna prendere in esame i vari luoghi in cui l'oratoriano riduce la classificazione dei rapporti di verità a due categorie, di cui una è relativa proprio ai «*rappports de grandeur*». Si tratta di una distinzione che Malebranche introduce nelle *Recherche* e che, già negli *Éclaircissements* (*X éclaircissement*<sup>471</sup>) subisce una trasformazione rilevante – sulla quale voglio soffermarmi –, che sarà mantenuta nelle opere di maturità e, in particolare, nella IV delle *Méditations chrétiennes et métaphysique*, dove il tema è trattato in maniera analitica<sup>472</sup>.

Nella *Recherche*, Malebranche divide i rapporti in due classi, grandezza e qualità, contemplando all'interno della prima classe i rapporti tra le cose misurabili, cioè capaci del più e del meno, e nella seconda tutti gli altri rapporti:

«Il y a des rapports de plusieurs espèces: il y en a entre la nature des choses, entre leur grandeur, entre leurs parties, entre leurs attributs, entre leurs qualités, entre leurs effets, entre leurs causes, etc. mais on peut les réduire tous à deux, savoir à des rapports de grandeur et à des rapports de qualité, en appelant rapports de grandeur tous ceux qui sont entre les choses considérées comme capables du plus et du moins, et rapports de qualité tous les autres»<sup>473</sup>.

Appare qui una chiara separazione fra un ambito quantitativo e un ambito qualitativo, in cui il termine “grandezza” indica tutto ciò che può ricevere un più e un meno, mentre la “qualità” copre la sfera di tutti i rapporti esclusi dalla prima categoria. La possibilità di rintracciare una grandezza è associata, quindi, alla presenza di un grado, ovverosia di un più e un meno nelle cose ed è questo un dato da tenere ben presente per cogliere quello che ritengo essere un effettivo sviluppo della posizione di

---

<sup>471</sup> Cfr. OC III, 137-139.

<sup>472</sup> Cfr. OC X, 36-39.

<sup>473</sup> OC II, 384.

Malebranche nelle successive formulazioni della teoria suddetta. Ma, prima di venire su questo punto, restando ancora sulla *Recherche*, va rilevato come Malebranche precisi altresì che tutti i rapporti, sia quelli di grandezza che quelli di qualità, possono essere conosciuti esattamente o imperfettamente: nel primo caso la misura o la qualità possono essere definite in modo preciso, mentre nel secondo la loro conoscenza è inesatta e approssimativa. Per restare nell'ambito della quantità, si può sapere esattamente di quanto 8 è più grande di 2, ma non di quanto Parigi è più grande di Orléans.

Senonché questa prima distinzione cederà il posto, come anticipavo, ad una riformulazione, che, abbozzata negli *Éclaircissements*, sarà poi completata nelle *Méditations chrétiennes et métaphysique*, e che Malebranche espone nel tentativo di rendere più intelligibile la delicata questione dell'ordine<sup>474</sup>. La nuova ripartizione dei rapporti, che sostituisce quella fra grandezza e qualità, individua sempre due classi: la prima resta invariata – per quel che concerne la denominazione –, la seconda cambia e Malebranche parla adesso di «rapports de grandeur» e di «rapports de perfection». Nel *X éclaircissement* si legge:

«S'il est donc vrai que Dieu qui est l'Être universel renferme en lui même tous les êtres d'une manière intelligible, et que tous ces êtres intelligibles qui ont en Dieu une existence nécessaire ne soient pas en tout sens également parfaits, il est évident qu'il y aura entre eux un ordre immuable et nécessaire, et que, de même qu'il y a des vérités éternelles et nécessaires, à cause qu'il y a des rapports de grandeur entre les êtres intelligibles, il doit y avoir aussi un ordre immuable et nécessaire, à cause des rapports de perfection qui sont entre les mêmes êtres. C'est donc un ordre immuable que les esprits soient plus nobles que les corps, comme c'est une vérité nécessaire que 2 fois 2 soient 4, ou que 2 fois 2 ne soient pas 5»<sup>475</sup>.

E, più tardi, nelle *Méditations chrétiennes et métaphysique*:

«tu dois savoir qu'entre les idées intelligibles que je renferme, il y a des rapports de grandeur et des rapports de perfection. Les rapports de grandeur sont entre les idées

---

<sup>474</sup> «On comprend donc assez facilement ce que c'est que la vérité; mais on a quelque peine à concevoir ce que c'est l'ordre immuable et nécessaire», OC III, 136-137; «O Dieu que d'obscurité et de ténèbres dans mon esprit! Je ne puis comprendre ce que c'est que l'ordre, et j'en veux faire la règle de mes volontés», OC X, 36.

<sup>475</sup> OC III, 137-138.

des êtres de même nature, comme entre l'idée d'une toise, et l'idée d'un pied; et les idées des nombres mesurent, ou expriment exactement ces rapports, s'ils ne sont incommensurables. Les rapports de perfection sont entre les idées des êtres ou des manières d'être de différente nature, comme entre le corps et l'esprit, entre la rondeur et le plaisir. Mais tu ne peux mesurer exactement ces rapports. Il suffit seulement que tu comprennes que l'esprit, par exemple, est plus parfait ou plus noble que le corps, sans savoir exactement de combien»<sup>476</sup>.

Quando Malebranche classifica i tre generi di verità possibili – i rapporti sussistenti fra gli esseri creati, quelli tra questi ultimi e le rispettive idee e, infine, le relazioni tra le idee intelligibili – tiene a precisare che le uniche verità eterne, immutabili e necessarie sono quelle fra idee, perché solo queste ultime, puramente intelligibili, sono racchiuse nella sostanza divina; i rapporti fra idee divengono, pertanto, regola e misura di tutti gli altri. È questo precisamente il motivo per cui le matematiche si occupano solo di questo tipo di verità, essendo le scienze generali e fondanti tutte le altre: «Et c'est pour cela que l'on ne considère dans l'arithmétique, l'algèbre, et la géométrie, que ces sortes de vérités, parce que ces sciences générales règlent et renferment toutes les sciences particulières»<sup>477</sup>. Questo avviene sin dalla *Recherche*, ma, nelle opere successive, l'autore individua due tipologie di rapporti possibili fra le idee intelligibili, quindi fra quelle verità eterne ed immutabili, che costituiscono la misura di tutte le altre: i «rapports de grandeur» e i «rapports de perfection». I primi sussistono tra le idee degli esseri della stessa natura, come le idee di due unità di misura quali la tesa e il piede, e sono rapporti esattamente misurabili attraverso le idee dei numeri. Per quel che attiene ai rapporti di perfezione, essi hanno luogo, invece, fra le idee degli esseri o dei modi d'essere di natura diversa, come il corpo e la mente, oppure la rotondità e il piacere, ed essi sfuggono ad una misurazione esatta; tuttavia i diversi gradi di perfezione espressi da tali esseri li collocano in una dimensione scalare, tale per cui fra essi si dà sempre un più e un meno.

È esattamente sulla classificazione di rapporti appena indicata che Malebranche fonda la distinzione tra il piano gnoseologico e quello assiologico-morale. Egli tiene a precisare, infatti, che i rapporti del primo tipo, cioè i rapporti di grandezza, sono delle

---

<sup>476</sup> OC X, 38.

<sup>477</sup> OC II, 287.

verità pure, mentre i rapporti di perfezione, che restano pur sempre delle verità, sono, altresì, le leggi che regolano l'azione: «il y a cette différence entre les rapports de grandeurs et les rapports de perfections, que les rapports de grandeur sont des vérités toutes pures, abstraites, métaphysiques, et que les rapports de perfections sont des vérités et en même temps des lois immuables et nécessaires: ce sont les règles inviolables de tous les mouvements des esprits»<sup>478</sup>. Queste verità, che si pongono a fondamento dell'ambito morale, costituiscono propriamente l'ordine: «ces vérités sont l'ordre, que Dieu-même consulte dans toutes les opérations»<sup>479</sup>.

Rispetto alla *Recherche*, quello che si nota, nella nuova classificazione delle verità e, quindi, nella sostituzione della seconda categoria – la qualità – con la perfezione, è l'ingresso di un nuovo criterio di distinzione fra i due ordini. Se, nella prima opera, il discrimine fra rapporti di grandezza e di qualità era dato rispettivamente dalla presenza o, al contrario, dall'assenza di un più e di un meno nei rapporti, nei testi successivi siffatto criterio discriminante decade poiché tutti i rapporti, quindi anche quelli di perfezione, sono esprimibili secondo valori scalari e, quindi, in ultima istanza, misurabili. Il discrimine, ora, non sta più nel fatto che in un caso si dà il più ed il meno e nell'altro no. Esso è ora collocato su un piano esclusivamente epistemico: laddove la conoscenza del più e del meno è esatta, si hanno rapporti di grandezza; invece, laddove non si dà una conoscenza esatta di tali rapporti (ma che pur sempre sono esprimibili in termini scalari), si hanno rapporti di perfezione. Infatti, Malebranche scrive: «Mais tu ne peux mesurer exactement ces rapports. Il suffit seulement que tu comprennes que l'esprit, par exemple est plus parfaite ou plus noble que le corps, sans savoir exactement de combien».

La prima distinzione fra rapporti conosciuti esattamente e rapporti conosciuti in modo imperfetto che, nelle pagine della *Recherche*, si estendeva tanto all'ambito della grandezza che a quello della qualità, diventa così, più tardi, il criterio per separare la grandezza dalla perfezione. Malebranche afferma, quindi, che è sufficiente sapere che c'è un più o un meno, senza poterlo quantificare con precisione, perché un rapporto indichi una perfezione; ma questo sta ad indicare che tutti i rapporti sono rapporti di grandezza, in quanto sempre rapporti fra il più e il meno, solo che in un caso lo sono fra grandezze misurabili, nell'altro fra grandezze non misurabili.

---

<sup>478</sup> OC X, 39.

<sup>479</sup> OC X, 39.

Quello che occorre spiegare è perché Malebranche torni sulla distinzione enunciata nella *Recherche* per modificarla e svilupparla nella direzione indicata. A mio avviso, una tale scelta si spiega col fatto che solo l'introduzione del più e del meno in tutti i tipi di rapporti consente di conferire un'universale validità, senza alcuna eccezione, alla definizione della verità come rapporto formulata nella *Recherche* e tenuta ferma negli scritti successivi. In altre parole, se l'oratoriano avverte l'esigenza di inserire ovunque una misura, tanto nelle verità puramente speculative, quanto in quelle che, oltre ad essere delle verità, hanno anche l'esplicita funzione di regolare l'azione dell'uomo, è per tenere ferma, in ogni ambito, la nozione di verità come grandezza. In un ambito in cui non è contemplato un più e un meno, quindi in cui non c'è una grandezza, come potrebbe darsi un rapporto? Non sarebbe possibile. È questo precisamente il problema a cui Malebranche intende far fronte.

Per rispondere, quindi, all'interrogativo che ponevo a partire da quel passo della *Recherche* che afferma la corrispondenza fra le verità e le grandezze, ovvero se quell'affermazione è riferita dall'autore esclusivamente all'ambito di ciò che è esteso e misurabile oppure, in senso lato, a tutte le verità, riguardanti anche una sfera immateriale che non dovrebbe cadere sotto la misura, occorre quindi tenere presente l'evoluzione cui è soggetta la distinzione stabilita da Malebranche tra due ordini di rapporti. Malebranche deve avere riflettuto, a mio avviso, sulla definizione di verità della *Recherche* e constatato un'aporia: o una tale definizione non doveva essere presa alla lettera, perché, in tal caso, sarebbe stata applicabile solo ai rapporti di grandezze; intesa letteralmente, cioè, essa sarebbe risultata coerente con la distinzione fra rapporti formulata nella *Recherche*, ma non sarebbe stata universale, ovvero estendibile anche ai rapporti di qualità; oppure doveva essere presa alla lettera, ossia valida per ogni tipo di rapporto, nel qual caso essa sarebbe stata, bensì, universale, ma non coerente con la dottrina dei rapporti della *Recherche*.

Una tale universalità avrebbe potuto essere tenuta ferma solo ad una condizione: che la distinzione dei rapporti venisse riformulata in modo tale che *ogni* rapporto fosse esprimibile in termini scalari e, quindi, secondo il più il meno.

La situazione, infatti, cambia nella fase più matura della teoria. È vero che, in questo caso, solo le verità in senso stretto, cioè le verità puramente speculative sono incluse fra i rapporti di grandezza, ma questa categoria soggiace ad una notevole estensione e, adesso, può riguardare tutti i rapporti, anche quelli di perfezione, da cui la



misura non è più estromessa. In questo modo è possibile intendere senza restrizioni la definizione della verità come rapporto, non restringendolo al solo ambito della quantità.

Alla luce di quanto visto, mi sembra lecita un'osservazione relativa ai rapporti fra l'ordine e la misura e, più precisamente, alla sovrapposizione che sembra verificarsi fra questi due ambiti. Una disamina della dottrina della verità, considerata nella sua evoluzione diacronica, consente di osservare una vera e propria coincidenza fra il campo relativo all'ordine e quello della misura. Non si può ritenere, infatti, che l'ordine abbia un campo di estensione maggiore rispetto alla misura per il fatto di poter includere, oltre agli esseri estesi e materiali, anche quelli immateriali e non estesi, perché la misura riguarda anche la relazione fra questi ultimi. Se scrutata in profondità, la teoria della verità malebranchiana rivela questo esito interessante, cioè che l'ordine non è separato da una dimensione quantitativa, ma include al suo interno la misura, anche se la sua inconoscibilità determina, come si è visto una cesura fra l'ordine e le verità puramente speculative.

## §5. Un solo metodo o due metodi?

C'è un'ultima questione che vorrei trattare e che riannoda, in una certa misura, i fili del percorso svolto, perché riguarda, al contempo, il metodo e la questione dell'errore.

Come ho sottolineato altre volte, Malebranche non definisce mai il suo metodo e ciò che più si avvicina ad una definizione è il passo introduttivo del VI libro, in cui sono indicati gli obiettivi fondamentali di quest'ultimo e la sua divisione in due parti. La ripartizione del trattato, lungi dall'essere una scelta meramente formale, corrisponde ad una vera e propria divisione del metodo, che si articola in una ricerca dei modi e degli aiuti offerti alla nostra mente, affinché possa percepire la verità – innanzitutto, tenendo alla larga l'errore – e in un insieme di regole destinate alla risoluzione delle questioni. Il fine ultimo perseguito in queste pagine è la possibilità di rendere l'ingegno capace, sempre e in ogni ambito, di esprimere un giudizio retto sulle cose: è proprio questa la vera scienza a cui l'oratoriano ambisce.

Ora, l'assenza di una definizione assume una particolare rilevanza alla luce di un passo inaugurale della *Recherche*, in cui Malebranche interpella il metodo per riferirsi alla ricerca delle cause degli errori:

«examinons les causes et la nature de nos erreurs; et puisque la *méthode* qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine, a plus d'ordre et de lumière, et les fait connaître plus à fond que les autres, tâchons de la mettre ici en usage»<sup>480</sup>.

La situazione diventa ancora più singolare per il fatto che, poche righe più avanti, parlando delle regole del VI libro, Malebranche fa a meno di designarle espressamente come un metodo:

«Il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait beaucoup à souffrir dans la recherche de la vérité; il ne faut que se rendre attentif aux idées claires que chacun trouve en soi-même

---

<sup>480</sup> OC I, 40, corsivo mio.

et suivre quelques règles que nous donnerons dans la suite», riferendosi naturalmente al VI libro<sup>481</sup>.

Dunque, allo stato dei fatti, non solo del metodo non è data una definizione, ma del termine stesso non si trova neppure alcuna menzione, nel luogo in cui Malebranche descrive, in termini fin troppo sintetici, il nucleo dell'ultimo libro. Il punto è che, invece, sembra trattarsi di una questione di metodo – dato che Malebranche si serve di quest'espressione – per quel che attiene all'errore.

In quest'ultimo caso, il metodo si presenta come una ricerca che punta alla scoperta degli errori, attraverso le loro cause, esaminandoli sin dalla loro nascita e, quindi, nel loro originarsi. L'autore sembra parlare di un vero metodo, che si propone di studiare le cose nella loro origine e nella loro formazione. Un "metodo genetico" è il modo in cui lo definisce Bardout, commentando il brano della *Recherche*: «Malebranche privilégie parfois une méthode génétique»<sup>482</sup>; un «ordre de la genèse»<sup>483</sup>, afferma, invece, Robinet in riferimento allo stesso luogo, soffermandosi più che altro sull'aspetto dell'ordine qui emergente. Ebbene, non v'è dubbio, né comporta problemi ammettere che il modo in cui Malebranche procede per conseguire il primo grande obiettivo della sua *recherche* abbia un carattere genetico; tuttavia, la questione sostanziale è un'altra: questo *modus operandi* teso alla ricerca delle cause degli errori è un metodo? Si resta fedeli alle intenzioni di Malebranche fermandosi al senso letterale del passo? Allora, vi sarebbero due metodi all'interno della *Recherche*, uno confinato nel VI libro e un altro, di tutt'altra natura rispetto a quest'ultimo, annunciato all'inizio dell'opera e facente capo ai cinque libri sugli errori.

Già nell'immediato seguito della pubblicazione della *Recherche* (1674), non è mancato un attento lettore, come Simon Foucher, che ha identificato *tout court* il metodo malebranchiano con questo metodo genetico. In verità, dalla sua vi era un'attenuante, ovvero la decisione di Malebranche di dividere l'opera in due tomi, pubblicati in tempi differenti; quando Foucher ha letto quel passo iniziale sul metodo legato agli errori, non aveva una prospettiva completa, perché non conosceva il metodo del VI libro, che sarebbe apparso solo l'anno dopo (1675), all'interno del secondo tomo. Foucher scrive la *Critique de la Recherche de la Vérité où l'on examine en même temps*

---

<sup>481</sup> OC I, 40.

<sup>482</sup> *De la recherche de la vérité*, livres I-III, éd. par J.-C. Bardout, *Présentation*, p. 22, nota 2.

<sup>483</sup> Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, p. 69.

*une partie des Principes de M. Descartes. Lettre par un Académicien*, che sarà pubblicata nel 1675, prima degli ultimi tre libri della *Recherche*.

È proprio il passo in cui l'oratoriano indica il metodo per la ricerca degli errori a suggerire a Foucher delle considerazioni di carattere generale sulla *Recherche*, quindi, in questo caso, solo sul primo tomo:

«D'ailleurs, je ne lui fais pas tort de regarder son livre comme une méthode pour jeter les fondements des sciences, car outre que le titre le témoigne, il se déclare sur ce point, en cette manière. *Examinons les causes et la nature de nos erreurs; et puisque la méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine, a plus d'ordre et de lumière, et les fait connaître plus à fond que les autres, tâchons de la mettre ici en usage*»<sup>484</sup>.

Appellandosi *in primis* al titolo, nella misura in cui esso annuncia una ricerca della verità e, in secondo luogo, all'affermazione suddetta, l'idea qui espressa da Foucher è che l'opera scritta da Malebranche possa essere essenzialmente ritenuta un metodo, atto ad offrire le basi per la costituzione delle scienze. Tuttavia, la ragione per la quale Foucher compone la *Critique*, come il titolo lascia intendere, non è una celebrazione di questo metodo, ma, al contrario la volontà di mettere in luce una serie di punti deboli e contraddittori. Lo scritto si articola intorno a quattordici argomenti, che fungono da altrettanti capi di accusa, il cui esito è quello di sfaldare la solidità dell'impresa malebranchiana. Da qui, l'acuta e sarcastica risposta dell'autore: «Je ne fais point de tort à un homme, lorsque je dis qu'il a dessein de représenter un Hercule, mais si je montre qu'au lieu d'Hercule, il prend Polyphème ou Thersite, je le rends ridicule»<sup>485</sup>.

È essenziale soffermarsi sulle due ragioni addotte da Foucher per affermare la coincidenza tra la *Recherche* e il metodo, perché esse rivelano due punti piuttosto enigmatici del percorso malebranchiano. In prima istanza, Foucher accenna al titolo dell'opera ed effettua una deduzione tale per cui una *Recherche de la Vérité* di per sé non possa essere altro che una ricerca del modo o dei modi per trovare la verità, quindi, in gergo tecnico, un metodo. Una valutazione di questo tipo è pienamente giustificabile

---

<sup>484</sup> S. Foucher, *Critique de la Recherche de la Vérité où l'on examine en même temps une partie des Principes de M. Descartes. Lettre par un Académicien*, Martin Coustelier, Paris, 1675, p. 9-10.

<sup>485</sup> *Préface contre le livre de Foucher*, OC II, 481.

secondo i parametri cartesiani, per cui il metodo è la condizione imprescindibile della ricerca. Come ho già avuto modo di notare, questo rende singolare la scelta di Malebranche di posporre il metodo alla fine e di scrivere una ricerca della verità che faccia di esso, in ordine di priorità, un elemento secondo rispetto al problema dell'errore. In secondo luogo, Foucher legge una dichiarazione così esplicita sul metodo congiunto agli errori, da non avere dubbi sul fatto che quello sia il metodo – e l'unico ai suoi occhi – che Malebranche voglia fornire.

Se Malebranche ha potuto avere un riscontro di questo tipo, che non tarderà a segnalare come un equivoco, sicuramente egli non è esente da responsabilità. Non è solo il fatto che Foucher non conoscesse il secondo tomo, includente il libro sul metodo ad averlo portato verso certe conclusioni, ma anche la decisione di Malebranche di usare apertamente la parola 'metodo' a proposito dell'indagine sulla causa degli errori e di ometterla, invece, nel riferimento, fatto poco prima, al contenuto del VI libro.

La difesa di Malebranche, che qui considererò limitatamente ai punti che interessano la questione sollevata, è proprio il luogo in cui rintracciare gli elementi utili a comprendere che ruolo giochi quel metodo genetico nella sua opera e in che rapporti stia con l'altro metodo.

«Je répons en général que l'auteur de la *Critique* n'a pas compris, ou qu'il a fait semblant de ne pas comprendre le dessein du Livre qu'il combat, car il est visible que le dessein principal de ce livre est de découvrir les erreurs auxquelles nous sommes sujets. Il est vrai que l'on y traite de la nature des sens, de l'imagination, et de l'esprit; mais il est clair [...] que ce n'est que pour découvrir les erreurs dans leurs causes: car c'est une méthode que je tâche toujours d'observer, parce que je la crois la plus utile pour éclairer l'esprit»<sup>486</sup>.

La risposta di Malebranche è categorica: Foucher non ha compreso il progetto del libro che pretende di attaccare, perché è la scoperta degli errori il primo e fondamentale intento dell'opera, che Malebranche reputa del tutto trasparente. Per quel che attiene al modo di procedere per venire a capo del compito propostosi, egli precisa di aver trattato della natura dei sensi, dell'immaginazione e dell'intelletto puro per cogliere gli errori nelle loro rispettive cause. Questo è un metodo – il termine è utilizzato nuovamente –,

---

<sup>486</sup> *Préface contre le livre de Foucher*, OC II, 481.

che Malebranche confessa di utilizzare costantemente, perché ritenuto molto efficace nel rischiarare la mente.

Ora, è bene intendere la portata di queste affermazioni. In primo luogo, Malebranche esclude perentoriamente che la sua opera, in quanto tale, sia un libro sul metodo, perché essa si qualifica fundamentalmente come un'opera sull'errore ed egli esclude la coincidenza fra queste due cose; la sua dichiarazione non lascia dubbi. Per scardinare la posizione di Foucher, egli rimanderà anche al luogo della *Recherche*, in cui compare la divisione di tutta l'opera, che, a suo avviso, dissolve ogni possibile fraintendimento: «j'ai déclaré assez nettement, dans la division que j'ai faite de mon ouvrage, que je ne donnait point ma méthode dans le premier volume, il n'en peut pas douter»<sup>487</sup>. Il riferimento è al seguente passo: «Premièrement, on parlera des erreurs des sens. Secondement, des erreurs de l'imagination. En troisième lieu des erreurs de l'entendement pur. En quatrième lieu, des erreurs des inclinations. En cinquième lieu, des erreurs des passions. Enfin après avoir essayé de délivrer l'esprit des erreurs auxquelles il est sujet, on donnera une méthode générale pour se conduire dans la recherche de la Vérité»<sup>488</sup>. Nel rifiutare l'idea avanzata da Foucher, la posizione di Malebranche è chiara: i libri sugli errori non contengono nessun metodo, l'unico luogo consacrato a quest'aspetto è l'ultimo libro.

In realtà, c'è un elemento che va precisato, che renderebbe parzialmente ragione dell'incomprensione di Foucher, anche alla luce del passo che espone la divisione dell'opera, altrimenti inequivocabile. Nell'edizione letta dall'avversario di Malebranche, il disegno dell'opera va sotto il titolo «Dessin de la première Partie de ce Livre»<sup>489</sup> e non, come nelle edizioni successive e proprio a seguito del rilievo di Foucher, «Dessin général de tout l'Ouvrage». Foucher poteva dunque credere, sebbene un po' forzatamente, che il metodo rientrasse già nel primo volume che egli aveva tra le mani.

In secondo luogo – ed è questo il punto che chiede di essere illuminato – una volta ribadito il fine principale dell'opera, Malebranche sostiene, però, di aver osservato un metodo, capace nel modo migliore di rischiarare la mente e di eliminare la confusione, che prevede uno studio delle cause per venire in chiaro della natura dell'errore («car c'est une méthode que je tâche toujours d'observer, parce que je la crois la plus utile

---

<sup>487</sup> *Préface contre le livre de Foucher*, OC II, 482.

<sup>488</sup> OC I, 68.

<sup>489</sup> OC I, 65, variante b.

pour éclairer l'esprit»). Egli spiega più diffusamente questa dichiarazione nei seguenti termini:

«Mon dessein est donc d'examiner les causes et la nature de nos erreurs avec méthode. Cela peut-il faire croire que j'ai donné une méthode? Si cela est, on peut croire aussi qu'il n'y a point d'auteur qui n'ait donné une méthode, puisqu'il n'y en a point qui n'ait prétendu comme moi d'écrire avec méthode»<sup>490</sup>.

Quello che Malebranche ha fatto, quindi, è stato esaminare gli errori *con* metodo, ma non fornire un metodo. La distinzione è sottile e importante. Non ritengo che qui Malebranche stia alludendo alla presenza di un altro metodo, non espresso sotto forma di dottrina come quello del VI libro, ma semplicemente osservato, nei cinque libri precedenti. Credo, invece, che egli non pensi che alla necessità di istituire un criterio saldo da seguire come monito nell'impostazione di un'opera, che si prefigge come suo obiettivo la scoperta dell'errore. Lo si comprende dall'affermazione successiva: ogni autore, senza esclusione di sorta, potrebbe aver fornito un metodo, perché nessuno ha la pretesa di scrivere senza un metodo. Questo metodo, che, generando confusione, egli non fa fatica a definire tale, non è *il* metodo che fa parte del grande progetto della *Recherche*, e nemmeno un metodo alternativo a quest'ultimo, ma il modo più chiaro e ordinato, scelto per mostrare la natura degli errori. Nella spiegazione fornita da Malebranche, risuona quel passo della *Logique*, già richiamato, volto a scardinare la posizione dei geometri, secondo cui la natura della nostra mente è tale da avere una conoscenza davvero perfetta delle cose solo quando essa ne spiega le cause<sup>491</sup>.

Rispetto alla questione che ponevo, ovvero se si comprendono davvero le intenzioni di Malebranche mettendo in risalto un metodo genetico, riguardante i primi cinque libri della *Recherche*, e considerandolo un vero e proprio metodo, quindi un secondo metodo, la risposta è negativa. È certo che Malebranche usi un metodo per ottemperare all'obiettivo che si è posto e per non procedere a caso: esso corrisponde all'enumerazione delle cinque cause occasionali e alla spiegazione, che ad esse fa capo,

---

<sup>490</sup> *Préface contre le livre de Foucher*, OC II, 482.

<sup>491</sup> «Car ils [les géomètres] ont beau dire qu'ils ne se soucient pas du vrai ordre [...] ils ne peuvent pas changer par là la nature de notre esprit, ni faire que nous n'ayons une connaissance beaucoup plus nette, plus entière, et plus parfaite des choses que nous savons par leurs vraies causes et leurs vrais principes», Arnauld, Nicole, *La logique ou l'art de penser*, p. 332.

degli errori. Puntando alla conoscenza delle facoltà della nostra mente, questo metodo ambisce alla chiarificazione delle cause che producono l'errore. Esso presiede all'organizzazione della struttura dei primi cinque libri dell'opera. In questo senso si potrebbe dire che Malebranche usi un metodo genetico, indicando la fisionomia che egli attribuisce al suo modo di procedere. Ma, se si afferma che nella *Recherche* vi è un altro metodo, in opposizione al metodo del VI libro, si tradisce lo stesso Malebranche, perché questi rifiuta di aver stabilito un metodo nell'ambito dell'errore.

Ritengo, pertanto che non si possa valutare questo metodo nell'ottica proposta da J. C. Bardout, il quale sostiene che è proprio il metodo genetico che Malebranche privilegia nei primi cinque libri a permettere di attenuare l'affermazione di Ferdinand Alquié sulla totale fedeltà di Malebranche a Descartes nell'ambito del metodo<sup>492</sup>.

Non credo che l'oratoriano si allontani da Descartes per la presenza di un metodo genetico, che si oppone a quello esposto nel VI libro. Malebranche non accetta che si parli di un altro metodo, oltre quest'ultimo, d'ispirazione profondamente cartesiana, come Bardout stesso riconosce.

A mio avviso, non è sulla base della presenza di un metodo genetico che si può attenuare il giudizio di Alquié. Tuttavia, vorrei restare sull'osservazione di Bardout, perché egli solleva una questione cruciale: quando si parla del metodo di Malebranche, si può parlare, senza restrizioni, di un cartesianismo esplicito?

È esattamente questa la domanda, ma più ancora la questione, con la quale desidero concludere questo studio.

---

<sup>492</sup> «C'est en effet à propos du rapport à la méthode que F. Alquié parle de cartésianisme explicite [...] Il convient toutefois de nuancer: si la méthode développée au livre VI demeure d'inspiration cartésienne, Malebranche privilégie parfois une méthode génétique, visant à découvrir la véritable origine des choses (RV I, I, 40); c'est précisément ce type de méthode qui prévaudra dans la recherche des causes de l'erreur», *De la recherche de la vérité*, livres I-III, éd. par J.-C. Bardout, *Présentation*, p. 22, nota 2; cfr. anche Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, p. 60, nota 3. Cfr. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, I parte, cap. I, in partic. le pp. 29-32.



## Il metodo di Malebranche: un cartesianismo esplicito?

### CONCLUSIONI

Il metodo di Malebranche rivela un cartesianismo esplicito? È tale la questione che mi sembra più pertinente porre in conclusione di questo percorso, perché essa permette di comprendere ancor meglio la natura del metodo malebranchiano; rispondere a questo interrogativo vuol dire, infatti, cogliere fino a che punto il metodo di Malebranche ricalchi quello cartesiano e dove, invece, esso riveli una natura propria, non totalmente assimilabile alla dottrina cartesiana.

Innanzitutto, però, è necessario precisare che la domanda può essere intesa in almeno due modi, perché un cartesianismo esplicito può significare o che Descartes costituisce un fondamento imprescindibile, oppure che vi è una profonda coincidenza tra le prospettive dei due autori; nei due casi la risposta cambia.

I risultati del primo capitolo sono soddisfacenti per parlare con ragione di un cartesianismo esplicito nel primo senso: Descartes è un riferimento inevitabile ed ora questo può essere affermato per via di motivi molto più forti di quelli addotti da Alquié. Questi aveva perfettamente intuito dei punti di contatto essenziali con la dottrina cartesiana del metodo, dando credito, per di più, alla lettura delle *Regulae*, ma non si era spinto fino a dimostrare la ricchezza e la molteplicità degli aspetti che svelano il debito verso Descartes. Invece, proprio l'aver preso sul serio e verificato l'ipotesi della conoscenza da parte di Malebranche dello scritto cartesiano giovanile, rende possibile una valutazione realistica circa l'influenza cartesiana sul metodo di Malebranche. Di fatto, sia la parte del VI libro destinata agli aiuti per perfezionare la nostra mente sia quella in cui sono enumerate e spiegate le regole hanno fatto emergere un quadro comune; per quanto vi sia una sproporzione notevole tra il numero di rinvii alle *Regulae* presenti nella prima parte e quelli che compaiono nella seconda, tuttavia in entrambi i casi i problemi che Malebranche pone e le rispettive soluzioni sono comprensibili, almeno in parte, proprio a partire da quella fonte: si pensi, solo per richiamare alcuni esempi, all'esigenza malebranchiana di scoprire «tout d'une vue», cioè con un unico atto intuitivo, una catena di rapporti, all'uso dell'algebra e della geometria, all'ordine, alla teoria delle questioni e alla relativa distinzione fra le questioni perfette ed imperfette, tutti elementi di profonda affinità e continuità con il primo scritto di Descartes.

Tuttavia, questo studio sul metodo rivela anche degli aspetti singolari e propri del percorso malebranchiano. Quando, infatti, ci si accosta alla sezione sugli errori non si può non percepire una prospettiva non riducibile a quella cartesiana; dunque la domanda precedente, nel suo secondo significato, non incontra una risposta affermativa.

Il secondo capitolo ha messo in luce la principale preoccupazione di Malebranche, dalla quale si origina la sua opera. Egli intende rendere all'uomo un servizio di primaria importanza scrivendo la *Recherche*, cioè liberarlo dall'errore, vero ostacolo al raggiungimento della verità e della felicità, un'impresa di tutt'altro genere da quella che Descartes si era proposto, puntando piuttosto ad una rifondazione dell'intero sapere. La volontà di realizzare un simile progetto porta l'oratoriano ad effettuare alcune scelte che segnano in modo particolare il suo cammino.

In primo luogo vi è l'inversione operata tra i termini della verità e dell'errore. La posizione che Malebranche assegna all'errore rivela quest'ultimo come il primo termine del cammino. Evitare il rischio di incorrere in un giudizio falso è ciò che apre la strada alla verità, oggetto primario dell'indagine cartesiana e qui, invece, guadagno consequenziale. Senza il criterio dell'evidenza mutuato da Descartes non si darebbe certezza alcuna, ma quello che per Descartes costituisce l'*incipit* di ogni conseguente sviluppo, per Malebranche, rappresenta piuttosto una trattazione posteriore, per quanto sia innegabile che è proprio l'acquisizione di un simile elemento del pensiero cartesiano a consentirgli di farne un punto successivo dell'itinerario verso il vero.

In secondo luogo, proprio il fatto che l'errore si trovi all'inizio, occupando nella sequenza malebranchiana il posto in precedenza riservato da Descartes al dubbio – come sottolineato da Alquié –, elimina la funzione ricoperta dal dubbio stesso: non è più necessario ripercorrere dall'inizio il cammino di Descartes, poiché quest'ultimo ha già dato i suoi frutti e Malebranche può partire da una certezza, ottenuta grazie alla regola generale di verità cartesiana.

Di più, per comprendere l'originalità del pensiero di Malebranche, non si può concepire l'inversione cui si è appena fatto riferimento come se l'errore fosse semplicemente un tassello che, fra i percorsi dei due autori, cambia posizione senza conseguenze, perché si può affermare, invece, che è proprio l'anteriorità riservata da Malebranche all'errore a influire sul metodo, caratterizzandolo in un modo peculiare. Infatti, trovata la causa dell'errore e la possibilità di eliminarlo, trova la sua possibilità d'intervento nel processo veritativo anche il metodo, mentre, senza una simile garanzia,

qualunque metodo risulterebbe privo di efficacia. È tutt'altro che un caso che esso sia posizionato alla fine dell'opera: tale scelta, sicuramente a prima vista singolare per un cartesiano, non significa che il metodo non abbia una sostanziale precedenza nella scoperta della verità, possibile proprio grazie all'osservazione del metodo, ma, che quest'ultimo, seppur necessario, non è ancora sufficiente se non è prima eliminato l'errore. Detto altrimenti, doveva essere evidente la causa dell'errore e certa la regola per evitarlo, per fare in modo che il metodo potesse trovare la verità facendo fronte a questo prioritario e fondamentale ostacolo.

Nella costituzione stessa del metodo l'esigenza di arginare l'errore è primaria al punto che la regola generale per evitare l'errore è la prima regola inserita nel metodo. Essa deve fungere da monito costante, richiamando continuamente colui che si accinge a trovare la verità a non dare un consenso se non in precise condizioni, ovvero quando un certo rimorso della coscienza si attiva per garantire che si può dare finalmente il consenso senza cadere in errore, perché l'evidenza è certamente presente. È chiaro che l'evidenza è fondamentale anche in Descartes, tanto è vero che Malebranche deriva proprio dalle *Regulae* la necessità che tale condizione permanga ad ogni grado della percezione, che si tratti di percezioni semplici o di percezioni complesse, quindi di giudizi o di ragionamenti. Il passo ulteriore che l'oratoriano compie rispetto alle *Regulae* è, però, il fatto di assoggettare la percezione evidente all'azione della volontà, che deve esprimere il suo giudizio su quanto l'intelletto le rappresenta. Detto in altri termini, Malebranche integra, rispetto alle *Regulae*, la teoria del giudizio della IV *Meditazione*.

Ora, visto che la teoria dell'errore, assunta da Malebranche per dar conto del problema prioritario della sua opera, ha comunque un'origine cartesiana, si può ancora parlare di un cartesianismo esplicito nel primo senso, perché Descartes resta pur sempre il fondamento, solo che non si può dire che le prospettive dei due autori si eguagliano completamente e che Malebranche non effettui delle scelte differenti.

Vi sono degli elementi che rendono ancora più netta la percezione della distanza da Descartes. Lo si è visto prendendo in esame il problema dell'ordine del VI libro, che rappresenta un essenziale operatore del metodo. Un ordine perfettamente cartesiano che, però, cambia direzione, se così si può dire, e giunge a conoscere le opere di Dio, reintroducendo una preoccupazione relativa alle essenze, che non corrisponde al principio di fondo con cui Descartes costituisce il suo ordine. Jean-Christophe Bardout,

a giusta ragione, insiste su quest'aspetto, perché qui s'insinua un vero punto di frattura fra i due metodi.

Giunti a questo punto, se si vuole accedere al vero Malebranche, cioè al cuore pulsante del suo cammino e, di conseguenza, cogliere tutta la sua irriducibilità a Descartes, non si può eludere la trattazione di un aspetto. Lo esplicito con una domanda: perché Malebranche vuole trovare la verità?

Descartes lo fa per amore alla verità, partendo da un'analisi storica del modo in cui essa si presenta ai suoi occhi: sepolta fra le maglie della logica aristotelica, delle dissertazioni scolastiche o dell'arte oratoria. In altre parole, Descartes desidera trovare la strada per fondare nuovamente il sapere e per dare alla ragione umana una reale possibilità di conoscenza delle cose. Invece qual è l'interesse di Malebranche? Mi sembra che queste sue parole lo chiariscano molto bene:

«Il est vrai qu'il y a bien de gens qui sont persuadés que Dieu est leur vrai bien [...] Mais, il y en a très peu qui sachent avec évidence que ce soit s'unir avec Dieu selon les forces naturelles que de connaître la vérité, que ce soit une espèce de possession de Dieu même que de contempler les véritables idées des choses»<sup>493</sup>.

La conoscenza della verità costituisce la possibilità di un'unione con Dio per mezzo delle forze naturali. Le premesse di questo discorso sono tutte nella Prefazione alla *Recherche*, in cui Malebranche rende nota la condizione dell'anima umana e i due rapporti, non di eguale valore, che la interessano, quello con Dio e quello con le cose corporee<sup>494</sup>: L'unione con Dio è più naturale e più essenziale dell'altra, perché è da questa unione che l'anima riceve la vita, la luce e tutta la felicità che spera, mentre quella con i corpi è solo fonte di errori e di miseria<sup>495</sup>: La fonte dichiarata di questa convinzione è Agostino e Malebranche sostiene, a tal proposito, che sono innumerevoli

---

<sup>493</sup> OC II, 174.

<sup>494</sup> «L'esprit de l'homme se trouve par sa nature comme situé entre son Créateur et les créatures corporelles, car, selon s. Augustin, il n'y a rien au-dessus de lui que Dieu, ni rien au dessous que des corps. Mais, comme la grande élévation où il est au-dessus de toutes les choses matérielles n'empêche pas qu'il ne leur soit uni, et qu'il ne dépende même en quelque façon d'une portion de la matière, aussi la distance infinie, qui se trouve entre l'Être souverain et l'esprit de l'homme n'empêche pas qu'il ne lui soit uni immédiatement, et d'une manière très intime», OC I, 9.

<sup>495</sup> «[L'unione ave Dieu] est la plus naturelle et la plus essentielle à l'esprit. Au contraire, l'unione de l'esprit avec le corps abaisse l'homme infiniment, et c'est aujourd'hui la principale cause de toutes ses erreurs et de toutes ses misères», OC I, 9; «Ce rapporte qu'elle a à son corps pourrait n'être pas, mais le rapport qu'elle a à Dieu est si essentiel, qu'il est impossible de concevoir que Dieu puisse créer un esprit sans ce rapport», OC I, 10.

i luoghi delle opere dell'Ipponate in cui si può trovare conferma di questo principio. È stato il peccato del primo uomo ad aver prodotto, però, un disordine che coinvolge il duplice rapporto dell'anima con Dio e con il corpo: l'unione essenziale con Dio si è indebolita, mentre quella con il corpo è divenuta molto forte. Nello stato prelapsario Adamo trovava piacere nella soddisfazione dei bisogni reclamati dal suo corpo, ma molto di più in ciò che rendeva felice e perfetta la sua anima, quindi Dio. La caduta ha reso l'anima asservita ai piaceri sensibili e incapace di provare gioia in quel rapporto che le conferisce la massima perfezione, producendo il divorzio tra la perfezione e la felicità ed esponendo l'uomo alla tirannia dei sensi e delle passioni.

Per Malebranche, allora, la conoscenza della verità costituisce una via naturale affinché l'essenziale unità con Dio, ormai compromessa, possa essere recuperata. Conoscere la verità vuol dire, infatti, vedere le cose come sono realmente e questo significa vederle in Colui che le racchiude in modo intelligibile, quindi nelle idee di Dio:

«Lorsqu'il [l'esprit] découvre quelque vérité, ou qu'il voit les choses selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, il les voit dans les idées de Dieu, c'est-à-dire dans la vue claire et distincte de ce qui les représente. Car [...] l'esprit de l'homme ne renferme pas dans lui-même les choses qui sont distinguées de lui. Ce n'est point en se consultant qu'il s'instruit et qu'il s'éclaire, car il n'est pas à lui-même sa perfection et sa lumière: il a besoin de cette lumière immense de la vérité éternelle pour l'éclairer. Ainsi lorsque l'esprit connaît la vérité, il est uni à Dieu»<sup>496</sup>.

Naturalmente, la teoria della visione in Dio, esposta nel III libro della *Recherche*, costituisce il fondamento della possibilità dell'unione con Dio, proprio in virtù del fatto che le idee si trovano nella sostanza divina e la conoscenza avviene vedendo le cose in Dio. Quando l'uomo dunque scopre la verità, egli vede le vere idee delle cose, così come sono in Dio, e la sua anima è strettamente unita al Creatore.

Ora, il metodo non è pensato da Malebranche fuori da questo fine. A dire il vero, egli non afferma un nesso esplicito fra la costituzione della scienza universale e il vantaggio di un legame più saldo dell'anima con Dio. Tuttavia, sebbene questi due aspetti non siano esplicitamente messi in connessione, l'obiettivo del metodo è

---

<sup>496</sup> OC II, 168.

eliminare l'errore e trovare la verità, oltre che ergersi a fondamento delle varie scienze particolari. Essendo, quindi, il metodo una via naturale di ricerca della verità, come Malebranche stesso la chiama<sup>497</sup>, è chiaro che esso non è estraneo all'idea «que ce soit s'unir avec Dieu selon les forces naturelles que de connaître la vérité»<sup>498</sup>.

Osservare le cose da quest'angolo visuale rende impossibile dire che vi sia un cartesianismo esplicito nel senso di uno schiacciamento totale di Malebranche sul suo antesignano e maestro.

Per terminare le mie valutazioni, vorrei prendere in esame alcune osservazioni che Malebranche stesso fa in conclusione del suo percorso, a proposito del suo metodo. Esse meritano attenzione non perché aggiungano qualcosa rispetto a quanto detto nel VI libro, ma piuttosto perché sollevano un paradosso:

«Mais, comme cette voie naturelle de rechercher la vérité [La méthode que j'ai donnée] est fort pénible, et qu'elle n'est ordinairement utile que pour résoudre des questions de peu d'usage, et dont la connaissance sert plus souvent à flatter notre orgueil, qu'à perfectionner notre esprit ... »<sup>499</sup>.

In prima battuta, l'autore contraddice palesemente la valutazione, fatta all'inizio della *Recherche*, sulla semplicità che caratterizza la strada per raggiungere la verità, riferendosi al metodo del VI libro: «Il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait beaucoup à souffrir dans la recherche de la vérité; il ne faut que se rendre attentif aux idées claires que chacun trouve en soi-même et suivre quelques règles que nous donnerons dans la suite (livre sixième)»<sup>500</sup>. Al contrario di quanto affermato in quella sede, adesso Malebranche rende noto che il metodo offerto è particolarmente faticoso; non solo, egli ne evidenzia una sorta d'inutilità, legata all'incapacità di risolvere questioni importanti, sostenendo addirittura che le conoscenze prodotte servono ad aumentare il nostro orgoglio, ma non a perfezionare la nostra mente. Anche queste dichiarazioni non sono in linea con l'intento espresso nel libro sul metodo. La presentazione del VI libro, infatti, metteva in primo piano proprio la possibilità di sostenere l'ingegno, attraverso

---

<sup>497</sup> OC II, 454.

<sup>498</sup> OC II, 173.

<sup>499</sup> OC II, 454.

<sup>500</sup> OC I, 40.

alcuni aiuti e una serie di regole, al punto da renderlo più perfetto: «Le dessein de ce dernier livre est d'essayer de rendre à l'esprit toute la perfection dont il est naturellement capable, en lui fournissant les secours nécessaires pour devenir plus attentif et plus étendu, et en lui prescrivant les règles ... »<sup>501</sup>; oltretutto, la caratterizzazione del metodo come scienza universale si spiega per la capacità di risolvere le questioni poste dalle scienze particolari, che non dovrebbero essere di scarsa utilità, come invece Malebranche reputa in queste pagine conclusive.

L'autore sembra voler squalificare intenzionalmente i propositi manifestati nel VI libro; se già questo lascia perplessi, il paradosso diventa ancor più palese quando Malebranche, alla luce di tutti i limiti suddetti, propone di affidarsi ad un altro 'metodo':

«je crois, pour finir utilement cet ouvrage, devoir dire que la méthode la plus courte et la plus assurée pour découvrir la vérité, et pour s'unir à Dieu de la manière la plus pure et la plus parfaite qui se puisse, c'est de vivre en véritable chrétien. C'est de suivre exactement les préceptes de la Vérité éternelle, qui ne s'est unie avec nous que pour nous réunir avec elle. C'est d'écouter plutôt notre foi que notre raison, et tendre à Dieu, non tant par nos forces naturelles qui depuis le péché sont toutes languissantes, que par le secours de la foi, par laquelle seule Dieu veut nous conduire dans cette lumière immense de la vérité qui dissipera toutes nos ténèbres. Car enfin il vaut beaucoup mieux, comme les gens de bien, passer quelque années dans l'ignorance de certaines choses et se trouver en un moment éclairés pour toujours, que d'acquérir par le voies naturelles, avec beaucoup d'application et de peine, une science fort imparfaite et qui nous laisse dans les ténèbres pendant toute l'éternité»<sup>502</sup>.

L'oratoriano suggerisce, in sostituzione del suo metodo, niente di più che una vita nell'osservanza dei precetti cristiani. È singolare che questo radicale cambio di rotta sia designato come un metodo e ritenuto, per di più, un cammino più corto e più sicuro. Il fine di tale metodo resta quello di condurre l'uomo alla scoperta della verità e questa volta è esplicita anche la ragione dell'interesse alla verità, ovvero l'unione con Dio. La valorizzazione dell'uso della ragione nella conoscenza, su cui Malebranche, ancor più di

---

<sup>501</sup> OC I, 245.

<sup>502</sup> OC II, 454.

Descartes, ha insistito nelle pagine della *Recherche*, cede ora il posto alla fede e l'ambizioso progetto di una scienza universale è, improvvisamente, screditato dalla convinzione che le vie naturali siano, in fin dei conti, precarie ed imperfette. Prospettare la vita cristiana come la via più breve e più certa per scoprire la verità può significare due cose: o la ritrattazione di quanto fatto nella sua opera, nel trattato sul metodo in particolare, oppure l'apertura ad un'alternativa meno faticosa e più certa, che l'autore non ritiene di poter omettere. Questa conclusione, che Malebranche ritiene la più utile, non può di certo dirsi la più comprensibile, perché in un caso come in un altro il metodo, nel senso della dottrina esposta, si ritrova improvvisamente ricoperto da un'ombra.

Esiste una strada percorribile per comprendere quanto Malebranche, di fatto, dia credito al suo metodo o, detto altrimenti, quanto questa conclusione sia in linea con l'idea di fondo della *Recherche*: analizzare la presenza del metodo nella produzione successiva. Ora che il metodo è stato caratterizzato, che i problemi fondamentali sono emersi e che la sua natura è più chiara, è possibile aprire la strada ad un'indagine che coinvolga il resto della produzione di Malebranche.

Nelle opere che seguono la *Recherche*, il metodo non è mai tematizzato, Malebranche non espone più alcuna dottrina concernente il metodo ed anche le allusioni esplicite al metodo sono poche. In effetti, gli scritti di maturità hanno un interesse ben diverso, gli aspetti a cui esse si rivolgono attengono ad altri ambiti, quali la teologia, la morale, la metafisica e viene meno un'attenzione all'ambito prettamente scientifico, inerente alla filosofia naturale, per il quale il metodo è pensato. Ma, evidentemente, la mancanza, nel resto del *corpus* malebranchiano, di precetti metodologici formalizzati o solo menzionati non esclude affatto che il metodo, per intero o limitatamente ad alcuni suoi tratti, possa trovarvi applicazione. Forse lo spostamento tematico potrebbe far pensare più ragionevolmente all'assenza del metodo, eppure, ritengo che percorrere questa strada rivelerebbe un quadro diverso, in cui il metodo è molto più presente di quanto l'autore riveli.

Per fare solo dei brevi esempi, in un'opera immediatamente successiva come le *Conversations Chrétiennes* (1677), compare la figura di Éraste, uno dei tre protagonisti, che rappresenta un uomo che ragiona esclusivamente sulle idee chiare e consultando il Maestro interiore. Questo semplicissimo dato già rivela la presenza del metodo. Più tardi, nelle *Méditations chrétiennes et métaphysique* (1683), la voce del Verbo, che



istruisce direttamente l'uomo che lo interroga, lo richiama costantemente ad avere un'estrema attenzione alle sole idee chiare, per poter comprendere la verità delle cose. L'impressione, che al momento non è più che questo, perché non sorretta da un'analisi sistematica, è che Malebranche non teorizzi più il metodo perché ormai il raggiungimento della verità e della certezza non è più una questione da risolvere, ma un cammino percorribile.

L'indagine qui svolta potrebbe costituire il primo passo per un lavoro come quello indicato. Studiare la questione del metodo in Malebranche è utile non solo perché così gli si conferisce una fisionomia più definita, rischiando la natura del legame con Descartes, ma anche perché potrebbe ricavarne un fatto, che richiederebbe un approfondimento, e cioè che il metodo rappresenta il fondo su cui si dispiega il resto della filosofia dell'autore. Questo costituirebbe un'altra prospettiva, non ancora sondata, da cui provare a conoscere Malebranche.

## BIBLIOGRAFIA

### FONTI

### OPERE DI MALEBRANCHE

#### Edizioni integrali

- *Œuvres complètes de Malebranche*, publiées sous la direction de André Robinet, 23 vols, Vrin, Paris, 1958-1990:

1-2-3) *De la Recherche de la vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*; édité par Geneviève Rodis-Lewis, 1962-1964.

4) *Conversations chrétiennes dans lesquelles on justifie la vérité de la religion et de la morale de Jésus-Christ*; publié par André Robinet, 1959.

5) *Traité de la nature et de la grâce*; édité par Ginette Dreyfus, 1958.

6-7/8-9) *Recueil de toutes les réponses à M. Arnauld*; édité par André Robinet, 1966.

6) *Réponse au "Livre des vraies et des fausses idées". Trois lettres touchant la défense de M. Arnauld.*

7) *Quatre lettres touchant celles de M. Arnauld. Dissertation sur les miracles.*

8) *Réponse au livre I des "Réflexions philosophiques". Deux lettres touchant les 2e et 3e vol. des "Réflexions".*

9) *Réponse à la 3e lettre de M. Arnauld. Réponse aux lettres I et II de M. Arnauld. Lettres I, II, III d'Arnauld. Ecrit contre la prévention et Abrégé du Traité de la nature et de la grâce.*

10) *Méditations chrétiennes et métaphysiques*; édité par Henri Gouhier et André Robinet, 1959.

11) *Traité de morale*; édité par Michel Adam, 1966.

12-13) *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion; Entretiens sur la mort*; édité par André Robinet, 1965.

14) *Traité de l'amour de Dieu; Trois lettres et réponse générale au R. P. Lamy*; édité par André Robinet, 1963.

15) *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*; publié par André Robinet, 1958.

16) *Réflexions sur la prémotion physique*; édité par André Robinet, 1958.

17/1) *Pièces jointes, écrits divers*; publié par Pierre Costabel, Armand Cuvillier, André Robinet, 1960.

17/2) *Mathematica*; édité par Pierre Costabel, 1968.

18) *Correspondance, actes et documents, 1638-1689*; recueillis et présentés par André Robinet, 1961.

19) *Correspondance, actes et documents, 1690-1715*; recueillis et présentés par André Robinet, 1961.

20) *Malebranche vivant. Documents biographiques et bibliographiques*; recueillis et présentés par André Robinet, 1967.

21) *Index des citations bibliques* / par Pierre Clair. *Index des citations patristiques* / par Michel Lacombe. *Index des citations philosophiques et scientifiques* / par André Robinet, 1970.

22) *Index général, vocabulaire d'auteur, index des occurrences, concordance des hautes fréquences*; éd. par André Robinet avec le concours de Pierre Clair, Majid Sekhraoui 1984.

23) *Index microfiché de l'ensemble des concordances*, 1990.

- *Œuvres*, édition établie par Geneviève Rodis-Lewis, Bibliothèque de la Pléiade, 2 vols., Gallimard, Paris, 1979, 1992.

#### Opere singole

- *De la recherche de la vérité*, présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout, avec la collaboration de M. Boré, Th. Machefert, J. Roger et K. Trego, 3 vols, Vrin, Paris, 2006.

1) *De la recherche de la vérité*, Livres I-III

2) *De la recherche de la vérité*, Livres IV-VI

3) *Éclaircissements; Réponse à Régis; Annexes*

- *Conversations chrétiennes. Méditations sur l'humilité et la pénitence. Lettre de Vaugelade*, présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout, avec la collaboration de J. Roger et K. Trego, Vrin, Paris, 2010.

#### Traduzioni

- *La ricerca della verità*, a cura di Maria Garin, introduzione di Eugenio Garin, con una nota di Emanuela Scribano, Laterza, Roma-Bari, 2007.

- *The Search after Truth*, translated by Thomas M. Lennon and Paul J. Olscamp, Cambridge UP, Cambridge, 1997.

#### ALTRI AUTORI

##### A. Augustinus

- *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 103 voll. (in corso), Tempsky, Vienna, 1865– [= CSEL].

- *Corpus Christianorum, Series Latina*, 211 voll., Brepols, Turnhout, 1953– [= CCL].

- *Opere di Sant'Agostino*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *corpus christianorum* e con il *corpus ecclesiasticorum latinorum*, 45 voll. (prev.), Città Nuova Editrice, Roma, 1965–.

##### A. Arnauld

- *Des vraies et des fausses idées*, édition, présentation et notes par Denis Moreau, Vrin, Paris, 2011.

##### A. Arnauld, P. Nicole

- *La logique ou l'art de penser*, édition critique par P. Clair et F. Girbal, 2e éd., Vrin, Paris, 2012.

R. Descartes

- *Œuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, nouv. présent. Par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 vols., Vrin, Paris, 1964-1974.

- *Tutte le lettere (1619-1650)*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini, M. Savini, J.-R. Armogathe, Bompiani, Milano, 2009, 2<sup>a</sup> ed.

- *Opere (1637-1649)*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano, 2009.

- *Opere Postume (1650-2009)*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano, 2009.

- *Règles Utiles et Claires pour la Direction de l'Esprit en la Recherche de la Vérité*, traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par Jean-Luc Marion avec des notes mathématiques de Pierre Costabel, Nijhoff, Amsterdam, 1977.

- *Regulae ad directionem ingenii*, texte critique établi par G. Crapulli, Nijhoff, La Haye, 1966.

S. Foucher

- *Critique de la Recherche de la Vérité où l'on examine en même temps une partie des Principes de M. Descartes. Lettre par un Académicien*, Martin Coustelier, Paris, 1675.

N.-J. Poisson

- *Commentaire ou remarques sur la méthode de René Descartes*, Garland, New York-London, 1987.

Thomas de Aquino

- *Opera Omnia*, Editio Leonina, cura et studio fratrum praedicatorum, 50 voll. (prev.), Roma-Parigi, 1882–.

- *Somma teologica*, testo latino dell'edizione leonina, 35 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1985-1988.

- *Sulla verità*, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano, 2005.

## STUDI

- F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, Paris, 1974.

- R. Ariew, *Descartes, les premiers cartésiens et la logique*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 49 (2006), n. 1, pp. 55-71.

- J.-C. Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, P.U.F., Paris, 1999.

- J.-C. Bardout, *Brèves remarques sur l'Art de Penser dans le livre VI de la Recherche de la Vérité de Malebranche*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 84 (2000), n. 1, pp. 59-67.

- G. Belgioioso, F. A. Meschini, *Philosopher, méditer: l'expérience philosophique chez Descartes*, «Quaestio», 4 (2004), pp. 197-227.

- C. Belin, *La Conversation intérieure. La Méditation en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Champion, Paris, 2002.

- P. Blanchard, *L'Attention à Dieu selon Malebranche. Méthode et doctrine*, Desclée de Brouwer, Brouges, 1956.

- C. Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Franco Angeli, Milano, 1983.

- F. de Buzon, *Le bon usage de l'imagination: Malebranche lecteur des Regulae ad directionem ingenii*, «Rivista di Storia della Filosofia», 67 (2012), n. 4, pp. 671-690.

- F. de Buzon, *La science cartésienne et son objet. Mathesis et Phénomène*, Champion, Paris, 2013.
- R. Carbone, *Matematica e metafisica. Per una teoria delle possibilità della mente in Malebranche*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», LIX (2006), n. 2, pp. 159-198.
- V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, P.U.F., Paris, 2002.
- V. Carraud, G. Olivo, *Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, P.U.F., Paris, 2013.
- V. Carraud, C. Pieyre, *Les Lettres de Descartes annotées par Malebranche*, liminaire III, Bulletin cartésien XLV, «Archives de philosophie», 79, 2016, pp. 174-185.
- V. Carraud, *Vérité et principe de contradiction. Remarques sur une annotation aux Lettres de Mr Descartes*, articolo di prossima pubblicazione.
- G. Crapulli, *Mathesis universalis: genesi di un'idea nel XVI secolo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1969.
- F. Dameris, *Malebranches Methode der evidenten Ideenperception*, G. H. Nolte, Düsseldorf, 1935.
- V. Delbos, *Étude de la philosophie de Malebranche*, Bloud et Gay, Paris, 1924.
- P. Easton, T.M. Lennon, G. Sebba, *Bibliographia malebranchiana. A critical guide to the Malebranche literature into 1989*, Southern Illinois UP for the Journal of the History of Philosophy, Carbondale and Edwardsville, 1992.
- M. Eckholt, *Vernunft in Leiblichkeit bei Nicolas Malebranche. Die christologische Vermittlung seines rationalen Systems*, Tyrolia, Innsbruck-Wien, 1994, pp. 86-128.
- L. Foisneau (ed.), *Dictionnaire des philosophes français du XVII<sup>e</sup> siècle*, Classiques Garnier, Paris, 2015, voce «Malebranche, Nicolas», a cura di D. Moreau.

- N.W. Gilbert, *Renaissance concept of method*, Columbia UP, New York-London, 1960.
- H. Gouhier, *La vocation de Malebranche*, Vrin, Paris, 1926.
- H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, Paris, 1948, 2<sup>a</sup> ed.
- H. Gouhier, *La première polémique de Malebranche*, «Revue d'histoire de la philosophie», 1 (1927), n. 1-2, pp. 23-48, 168-191.
- M. Gueroult, *Malebranche*, 3 voll. (I: *La Vision en Dieu*; II-III: *Les cinq abîmes de la providence. 1 L'ordre et l'occasionalisme - 2 La nature et la grâce*), Aubier, Paris, 1955-1959.
- D. Kambouchner, *La lumière sur la balance. Malebranche et la "physique" de la volonté*, «Revue philosophique de Louvain», 107 (2009), n. 4, pp. 583-605.
- M. J. Kisner, *Rationalism and Method*, in A. Nelson (ed. by), *A companion to rationalism*, Blackwell, Malden-Oxford-Victoria, 2005, in particolare le pp. 148-154 dedicate a *Descartes' Successors: Malebranche and Spinoza on Method*.
- T. Lennon, *Malebranche and Method*, in S. Nadler (ed. by), *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge UP, New York, 2000, pp. 8-30.
- J. Lewin, *Die Lehre von den Ideen bei Malebranche*, G. Olms, Hildesheim-New York, 1981.
- E. Lojacono, *Epistémologie, méthode et procédés méthodique dans la pensée de R. Descartes*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1996-1, pp. 39-105.
- E. Lojacono, *Le point extrême de la transgression cartésienne: la logique 'introuvable'*, «Les Études Philosophiques», 75 (2005), n. 4, pp. 503-519.



- J.-L. Marion, *Questions cartésiennes. Méthode et Métaphysique*, P.U.F., Paris, 1991.
- J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Vrin, Paris, 2000.
- G. J. D. Moyal (éd.), *René Descartes. Critical Assessments*, Routledge, London-New York, 1991, vol. 1, pp. 61-79.
- L. Nolan, *The Role of Imagination in Rationalist Philosophies of Mathematics*, in A. Nelson (ed. by), *A companion to rationalism*, Blackwell, Malden-Oxford-Victoria, 2005, in particolare le pp. 240-249 dedicate a *Malebranche on the Role of the Imagination in Mathematical Cognition*.
- É. de Oliveira, *La genèse de la méthode cartésienne: la mathesis universalis et la rédaction de la quatrième des 'Règles pour la direction de l'esprit'*, «Canadian Philosophical Review», 49 (2010), pp. 173-198.
- G. Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, P.U.F, Paris, 2005.
- G. Olivo, *Méthode et science universelle dans De la recherche de la vérité*, articolo di prossima pubblicazione.
- R. Perini, *Il problema della fondazione delle Regulae di Descartes*, Maggioli, Rimini, 1983.
- D. Rabouin, *Mathesis universalis: L'Idée de Mathématique Universelle d'Aristote à Descartes*, P.U.F, Paris, 2009.
- J. Reiter, *System und Praxis: zur kritischen Analyse der Denkformen neuzeitlicher Metaphysik im Werk von Malebranche*, K. Alber, Freiburg-München, 1972, pp. 202-206.
- A. Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Vrin, Paris, 1965.
- A. Robinet, *Aux sources de l'esprit cartésien, l'axe La Ramée Descartes, de la Dialectique de 1555 aux Regulae*, Vrin, Paris, 1996.

- G. Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, P.U.F., Paris, 1963.
- C. Santinelli, *Meditare l'infinito. La corrispondenza di N. Malebranche con J.-J. Dortous de Mairan (1713-1714)*, Editrice Montefeltro, Urbino, 2004.
- D. Scott, *Malebranche and Descartes on Method: Psychologism, Free Will, and Doubt*, «*Southern Journal of Philosophy*», 46 (2008), n. 4, pp. 581-604.
- D. Scott, *Malebranche's Method: Knowledge and Evidence*, «*British Journal for the History of Philosophy*», 17 (2009), n. 1, pp. 169-183.
- E. Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Franco Angeli, Milano, 1988.
- E. Scribano, *Angeli e Beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- E. Scribano, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci, Roma, 2015.
- D. L. Sepper, *Cartesian Imaginations: The Method and Passions of Imagining*, in A. Nelson (ed. by), *A companion to rationalism*, Blackwell, Malden-Oxford-Victoria, 2005, in particolare le pp. 169-175 dedicate a *Malebranche*.
- F. P. Van de Pitte, *Descartes' Mathesis Universalis*, «*Archiv für Geschichte der Philosophie*», 61 (1979), n. 1, pp. 154-174.
- C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. 'Invenzione' e 'Metodo' nella cultura del XV e XVI secolo*, Feltrinelli, Milano, 1968.
- M. Viller (ed.), *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1937-, voci «*Méthode et vie spirituelle*» e «*Méditation*».
- J.-P. Weber, *La constitution du texte des Regulae*, SEDES, Paris, 1964.

## Malebranche et la méthode

### Résumé

*De la Méthode*, le VI<sup>ème</sup> et dernier livre de la *Recherche de la Vérité*, a été consacré par Malebranche à l'exposition de sa méthode. Ce traité est toutefois demeuré en dehors des cercles d'intérêt des études malebranchistes. Le premier objectif de notre travail consiste donc à tenter de suppléer à ce manque en proposant une étude de la méthode qui mette en lumière ses aspects fondamentaux, dont, en premier lieu, le rapport qu'elle entretient avec la doctrine cartésienne des *Regulae ad directionem ingenii*. L'hypothèse a été soulevée que Clerselier ait pu transmettre à Malebranche le manuscrit cartésien, encore non publié à l'époque de la rédaction de la *Recherche*. Pour approfondir cette question, nous avons reconstruit et analysé toutes les correspondances avec les *Regulae* présentes dans l'œuvre. Ce dossier montre que l'hypothèse mentionnée ci-dessus est fondée : Malebranche s'inspire profondément du texte cartésien dans l'élaboration de sa méthode. Un autre aspect nous ayant semblé digne d'intérêt est le rapport entre la méthode et le problème de l'erreur, auquel Malebranche consacre les cinq premiers livres de la *Recherche*. L'incidence de la doctrine cartésienne de la IV<sup>ème</sup> *Méditation* n'émerge pas sans révéler l'originalité de certaines thèses et traités du parcours de l'oratorien. Apparaît également le thème de la science universelle, ou la question de l'ordre, des questions essentielles exigeant une comparaison avec Descartes. Une comparaison qui reste toujours en toile de fond : il ne pourrait pas en être autrement puisque Descartes n'est pas seulement à l'origine de la vocation philosophique de Malebranche, mais aussi de la constitution de sa méthode.

## Malebranche and his method

### Summary

Malebranche dedicates the sixth and final book of the *Recherche de la Vérité*, entitled *De la Méthode*, to presenting his method. This treatise has been left outside of the sphere of interest for studies on Malebranche. The primary goal of my work is to fill this gap and provide a study on the method by highlighting some of its key aspects. The first of these concerns its relationship with the Cartesian doctrine of *Regulae ad directionem ingenii*. Clerselier is assumed to have notified Malebranche of the Cartesian manuscript, which had not yet been published at the time of writing the *Recherche*. To examine this very question, I have reconstructed and analysed all correlations with the *Regulae* found within the work. This *dossier* demonstrates the validity of the above assumption: that his knowledge of this Cartesian text greatly inspired Malebranche as he developed his method. Another noteworthy aspect I have explored is the method's relationship with the issue of error, which is addressed by Malebranche in the first five books of the *Recherche*. The influence of the Cartesian doctrine of the fourth *Meditation* does not emerge without revealing the originality of certain arguments and certain parts of Malebranche's development. There is also the topic of universal science and that of order – essential issues that naturally allude to the comparison with Descartes. This comparison always and inevitably remains in the background: Descartes is found not only at the origin of Malebranche's philosophical calling, but also in the construction of his method.