

Gianluca De Candia

La semplicità dell'ordine e della visione in Dio

La cristologia filosofica di Nicolas Malebranche

1. *Forma e stile teologico*

Nicolas Malebranche (1638-1715) visse in quell'evo rappresentato da uomini quali Luigi XIV e l'abate Rancé, Descartes e Pascal, Arnauld, Bossuet e Fénelon. È il secolo in cui i problemi religiosi animano la cultura: la controversia sulla grazia tra Gesuiti e Giansenisti si riversa nelle strade, nei palazzi dei signori, nei salotti francesi e nei conventi. È altresì il tempo del Quietismo e del Giansenismo, della celebre vertenza sull'amore puro e disinteressato¹.

Votatosi al sacerdozio, Nicolas compì gli studi filosofici al *Collège de la Marche* e quelli teologici alla Sorbona. In seguito entrò nell'Oratorio fondato nel 1611 dal Card. Bérulle, assimilandone la spiritualità caratterizzata da un forte teocentrismo e cristocentrismo², che concorsero non poco ad attenuare e dirigere la pos-

* GIANLUCA DE CANDIA, *Giovinazzo*.

¹ Nel 1697 Malebranche dà alle stampe il *Traité de l'amour de Dieu, en quel sens il doit être désintéressé*, in cui polemizza con il benedettino François Lamy (1636-1711), affermando che non può esistere amore disinteressato, perché chi ama è sempre sostenuto dal desiderio di essere felice.

² Per una analisi particolareggiata dell'aspetto religioso della filosofia di Malebranche e delle influenze esercitate su di lui dall'Oratorio francese, si rimanda al classico studio di H. GOUIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Parigi 1926. Sulla spiritualità oratoriana si veda: H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, vol. III: *L'École française*, Paris 1923.

sibile eterodossia del suo razionalismo e a ricondurlo nell'alveo di un certo platonismo agostiniano.

L'incontro di Malebranche con la filosofia cartesiana avvenne all'età di venticinque anni col *Traité de l'homme* (nel quale Descartes – eliminando il dinamismo delle *cause seconde* – presenta una lettura *meccanicista* dell'anima, ben oltre la classica distinzione aristotelica tra parte *sensitiva* e *vegetativa*), al quale fece seguito una lettura appassionata di tutte le restanti opere. La filosofia di Descartes sembrava compatibile con la sua intuizione teocentrica nel riferire ogni cosa direttamente alla *Causa prima* e poneva così le premesse per l'elaborazione di una nuova teoria occasionalista.

Dopo uno studio attento dell'argomentazione cartesiana, durato circa quattro anni, nei quali l'Oratoriano entrò in contatto con l'*unum argumentum* anselmiano (mutuato dall'interpretazione di Cartesio) e riconobbe la possibilità di un pensare limpido e consapevole delle proprie operazioni veritative, iniziò per lui il tempo della scrittura.

La parte apologetica della sua prima opera in più volumi, *De la recherche de la vérité* (1674-75) fu riscritta l'anno seguente in un linguaggio dialogico, più accessibile al pubblico laico (*Conversation chrétiennes*). Il gesto rivela forse la passione dell'Oratoriano nel voler estendere e incoraggiare l'amore verso la religione cristiana quale vera filosofia.

In seguito ad una accesa discussione con Antoine Arnauld (1612-1694), esponente di spicco di Port Royal e dell'accordo tra giansenismo-agostiniano e cartesianesimo, nacque l'idea del *Traité de la nature et de la grâce*, nella quale Nicolas – ad insaputa dell'altro – espone la propria diversa visione teologica, che diede origine alla celebre *querelle* terminata soltanto dopo la morte di Arnold. Il giansenista, autore del *Des vraies et des fausses idées* (1683), accusava tanto la teologia della grazia dell'oratoriano, quanto la sua dottrina sulle idee e la visione in Dio.

Gli attacchi al sistema di Malebranche furono, a ragione, molti. Il canonico Foucher infatti si oppose alle *Recherche*; Dortous de Mairan lo accusò di essere o un panteista sulla scorta di Spinoza o un idealista alla scuola di Berkeley e il tomista Boursier criticò la sua idea della premonizione fisica. L'eterogeneità del suo filosofare gli meritò, da più voci, ora l'accusa di giansenismo, di tomismo ora di molinismo³.

³ Cf G. COSTA, *Malebranche a Roma. Documenti dell'archivio della Congregazione della dottrina della fede*, Firenze 2003.

Eppure il francese non cedette: controbattè, riscrisse e insistè «per ispiegarsi meglio». Non poche volte fu egli stesso a sferrare la critica ad altri: contro il gesuita le Valois a proposito dell'Eucaristia; contro il suo amico Bossuet sulla Provvidenza e la grazia; criticò Leibniz, per le leggi del movimento e Régis, per la sua visione delle idee; contro Fénelon, sulla possibilità del puro amore; contro le posizioni riguardanti i riti cinesi si espresse sul *Journal de Trévoux* dei Gesuiti.

È da questa forza e prontezza di spirito, da una tale intelligenza e lucidità mistica che nacquero i suoi libri, accompagnati nondimeno dal pericolo – sempre ricorrente in uomini di tal fatta – di superare il confine del lecito teologico tra naturale e soprannaturale.

A Colonia nel 1683 venne dato alle stampe il suo *Traité de morale* e qualche anno dopo, a Rotterdam, gli *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (1688) come risposta, dell'ormai cinquantenne Malebranche, alle diverse obiezioni raccolte nel corso degli anni⁴.

Tutta la vita e l'opera di quest'uomo sembrano segnate da una intuizione prenatale: Dio solo è Luce che illumina ogni umano intendimento e solo (in) Lui (si) agisce veramente. Egli ha così cercato di trasporre questa sua visione interiore in un discorso filosofico e cristologico, tra platonismo-agostiniano e razionalismo moderno, concretatosi nei due capisaldi della sua metafisica teologica: la «visione in Dio» e l'«occasionalismo».

Nel corso del tempo sono state proposte diverse ipotesi circa il nucleo originario della filosofia malebranchiana: alcuni lo individuano nel concetto di creazione quale espressione del teocentrismo dell'unica Causa e dell'eteronomia radicale dell'uomo⁵; il Brémond lo rinviene nel dogma cristologico, sulla scorta della spiritualità oratoriana⁶; per il Vidgrain invece è il dogma trinitario che origina e sostiene tutto il suo sistema⁷. Ciascuna di queste letture vanta una sua legittima

⁴ Nel 1696, alla terza edizione dell'opera, l'Oratoriano aggiunse oltre agli *Entretiens sur la mort*, una *Prefazione* di grande valore per comprendere l'origine teorica della visione in Dio.

⁵ L. PELLOUX, *Il valore religioso della Méditations chrétiennes*, «Rivista di Filosofia Neo Scolastica» XXX (1938), n.16, p. 207.

⁶ H. BRÉMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, vol. III: *La conquête mystique: L'école française*, Paris 1923, p. 219-222.

⁷ J. VIDGRAIN, *Le christianisme dans la philosophie de Malebranche*, Paris 1923, p. 205-407 (in particolare).

plausibilità che forse in una visione unitaria acquisterebbe una credibilità ulteriore (e che – come mostreremo in queste pagine – si condensa nel multivoco concetto di *necessitas*).

È la Religione cattolica nel suo insieme, infatti, a costituire la griglia e la struttura fondamentale del filosofare malebranchiano, che trova la sua forza nell'identità fra Verbo divino e Ragione necessaria. Detto altrimenti: egli tenta, dopo Descartes, di riflettere la presenza di Dio – onto-logica e storicamente rivelata – come la struttura *necessaria* del pensiero e dell'azione, alla quale ogni autocoscienza e ogni atto umano non può non essere in qualche modo unita. L'uomo non comunica, non riflette e non agisce se non *in e mediante* Dio.

Egli è stato forse il primo autore, trascinato a tal punto dal *pathos* della *necessitas* cristiana, ad inoltrarsi in un sistema filosoficamente “chiaro e distinto” – eppure non privo di incoerenze –, fino a spingersi ben oltre il lecito teologico, nel campo del razionalismo. La sua *vis* speculativa, che a tratti ricorda l'indole rinascimentale, deve tuttavia convivere con un oscuro senso del peccato, con una certa sfiducia nel “meccanismo” umano celata dal teocentrismo, con una analisi affine a quella dei grandi moralisti francesi come Pascal, La Rochefoucauld, Chamfort, che inviterebbe la ragione a cedere al più grigio pessimismo se non fosse rischiarata dalla Rivelazione. «Sotto questo aspetto Malebranche è ben lontano dall'Umanesimo moderno»⁸. Il suo teologare tuttavia conosce la brezza dell'amore, del “santo piacere”, di una grazia ardita che intende inverarsi paticamente.

Pur se foriera di diverse aporie, non si intenderà mai adeguatamente l'intenzione di Malebranche – persino il suo non raro antiumanesimo, persino la frattura anima-corpo o l'apparente negazione della libertà umana – se non leggendo ogni sua posizione come una tappa di un progetto più ampio, teso a decantare la plausibilità della *necessitas* cristiana oltre ogni panteismo e la sua istanza *più-che-necessaria* oltre ogni interpretazione falsamente necessitante della presenza di Dio nella storia. Sarà questo l'intento del presente capitolo.

2. La necessità conveniente e la semplicità dell'ordo

Il Seicento è stato profondamente segnato dalla ricezione critica della speculazione cartesiana. Non che Descartes abbia mai fondato una scuola in senso stret-

⁸ A. GEMELLI, *Introduzione*, «Rivista di Filosofia Neo Scolastica», XXX (1938), n.16, p. XIV.

to, ma la sua opera e il suo metodo costituiscono senza dubbio un nuovo inizio per la filosofia “moderna”⁹. In Europa lentamente si assiste all’emergere di una nuova visione del mondo e del soggetto, nettamente differente rispetto alla precedente, e guidata da pensatori quali Copernico, Keplero, Newton, Galilei, Malpighi.

La difficile eredità lasciata ai posteri da Descartes pare concentrarsi nella concezione dualista (nella sua forma *metafisica* tra sostanza finita e infinita; *ontologica* tra *res cogitans* e *res extensa*; *gnoseologica* tra soggetto e oggetto), che troverà differenti risposte in Pascal, Geulincx, Malebranche, Leibniz, Spinoza.

È innegabile come la presenza del molteplice, del contraddittorio e del mutevole sia stata già alla base della speculazione ionica e forse, da allora, rimane come sullo sfondo di ogni discorso filosofico. Dei quattro grandi movimenti speculativi dualistici che hanno caratterizzato la storia del pensiero e che ritmicamente cadenzano il continuo movimento delle idee – ellenico (ontologico), manicheo (metafisico), platonico-agostiniano (psicologico) e razionalista (gnoseologico) – il dibattito seicentesco si concentra sul «rapporto tra libertà e grazia, che è sconosciuto alla speculazione ellenica, ma che costituisce una forma nuova del dualismo sempre risorgente tra *libertà* e *necessità*»¹⁰.

Nella filosofia cartesiana confluiscono, per così dire, i motivi dualistici post-medievali e da essa scaturiscono gli orientamenti dualistici che staranno alla base di ciò che comunemente è chiamata *filosofia moderna*.

È così che Hegel, nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, può attribuire a Cartesio le tre espressioni più rilevanti del dualismo filosofico contemporaneo: l’opposizione tra l’idea di Dio e il suo essere reale; l’aporia tra la bontà e l’onnipotenza di Dio e la presenza del male nel mondo; l’opposizione tra la *libertà* umana e la *necessità*¹¹.

La filosofia cartesiana del XVII e XVIII secolo, accomunata dalla consapevolezza che l’analisi di sostanze diverse impone l’utilizzo di metodi diversi, comprende di fatto due opposte tendenze: l’una diretta verso una accentuazione del

⁹ La parola modernità apparirà per la prima volta soltanto l’8 luglio 1867 in un articolo di Théophile Gautier sul *Moniteur universel*: «Da un lato la *modernità* più estrema, dall’altro l’austero amore dell’antico» (N. PROVENCHER, *Modernità*, «Dizionario di teologia fondamentale», a cura di R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, Assisi 1990, p. 814).

¹⁰ S. NICOLOSI, *Il dualismo da Cartesio a Leibniz*, Venezia 1987, p. 31.

¹¹ G.F.W. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. CODIGNOLA - G. SANNA, Firenze 1954, p. 8-10.

dualismo, l'altra verso una conciliazione della differenza tra l'universo del pensiero e quello dell'estensione.

Nicolas Malebranche rappresenta forse il più grande esponente della radicalizzazione delle premesse dualistiche cartesiane¹². A riguardo Salvatore Nicolosi afferma: «il dualismo non costituisce una dottrina a sé stante nell'ambito del sistema, ma si presenta ora come *presupposto* ora come *corollario* delle dottrine più importanti elaborate dall'autore della *Recherche de la vérité*»¹³.

Tanto dietro la dottrina gnoseologica della “visione in Dio”, quanto dietro quella “occasionalista” con la conseguente affermazione che l'unione dell'anima col corpo è solo indiretta – perché immediata è solo quella dell'anima con Dio – risiede infatti un rigoroso presupposto dualista.

L'Oratoriano – trasformando sorprendentemente in categoria cristiana l'*assolutismo* politico del suo tempo – non è incline a concedere una qualche autonomia sostanziale nel soggetto umano unitario fuori dal suo rapporto con la sfera divina. In questo senso la sua metafisica teologica, che gravita permanentemente intorno al continuo intervento dell'unica Causa, è un grande razionale omaggio alla *necessitas* ontologica e teologica dell'Onnipotente.

Il tema di fondo del suo pensiero non è primariamente costituito dall'*occasionalismo* – sebbene il francese sia ricordato da molti solo per questo – quanto piuttosto dalla *visione in Dio*, espressione del primato dell'Eterno, della necessità gnoseologica dell'Assoluto, garante della coerenza e dell'unità strutturale dell'*ordine* onto-logico mondano¹⁴, regolato da una semplicità di vie. È plausibile supporre infatti che alla base di un tale sistema vi sia una vera e propria intuizione mistico-metafisica, in favore della quale egli elaborò poi una speciale gnoseologia connotata cartesianamente, che tutelasse filosoficamente l'intuizione originaria e ne elevasse apertamente la plausibilità, perché come egli confessa nella

¹² Se il dualismo di Cartesio appare, in qualche modo, moderato – basti pensare alla sua esigenza di escogitare nel soggetto umano l'esistenza della ghiandola pineale come ponte tra *res cogitans* e *res extensa* – quello dell'Oratoriano non conosce attenuanti, tanto che Blondel rileva su questo punto particolare una delle conferme migliori alla sua interpretazione di Malebranche come discepolo a tal punto originale di Descartes da essere perfino “anticartesiano”. Cf M. BLONDEL, *Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal. Saggi di storia della filosofia*, a cura di O. ARCUNO, Firenze 1975, p. 37-65.

¹³ NICOLOSI, *Il dualismo*, p. 173.

¹⁴ Sul tema si veda lo studio di E. BARONE, *Teo-nomie. Metafisica dell'essere e mistica della legge in Nicolas Malebranche*, Napoli 1998.

Prefazione agli *Entretiens*: «sostengo un paradosso che ripugna allo spirito, o piuttosto all'immaginazione, di molti, cioè che *noi vediamo tutte le cose in Dio*, ritengo di doverlo provare ancora una volta mediante l'autorità di Sant'Agostino»¹⁵. Una tale intuizione sarebbe affine dunque alla tradizione agostiniana e bonaventuriana dell'unione dell'anima in/con Dio.

Dopo Descartes, solo con l'utilizzo di idee "chiare e distinte" si sarebbe potuta sviluppare l'attendibilità di una tale argomentazione e riflettere veracemente la necessità divina. È così che Malebranche unisce alla sua gradevole capacità di scrittura l'ideale geometrico e razionalistico della scienza nuova, che procede in modo rigoroso e serrato.

Nei *Colloqui* – l'opera sicuramente più completa dell'Oratoriano, sulla quale in particolare si sofferma questo studio – la *necessitas* è espressa oltre che dall'impianto delle idee, dalla stringatezza dei ragionamenti, dal ritmo serrato di domande e risposte, di pareri e controprove, da quella lucidità dialogica che trascina il lettore nel meccanismo del rigore deduttivo.

Malebranche rapito dalla *necessitas* cristiana – chiave di volta dunque del suo sistema filosofico nonché luogo di incrocio tra Cristianesimo e filosofia – è in grado di pensarla filosoficamente solo perché già sostenuto da una certa evidenza mistica e perché capace di una grande agilità ludico-speculativa. In tal modo il suo stile si colloca ben oltre il positivismo di una necessità matematico-fatale e sporge – sebbene ancora in modo intuitivo e germinale – verso la convenienza di un ordine *più-che-necessario*.

Lo stesso dualismo malebranchiano è finalizzato all'esaltazione dell'unica Causa, vero presupposto del suo filosofare, a difesa della quale egli innalzerà rigorosamente un "sacro Codice dell'Ordine immutabile" di leggi eterne, necessarie e divine, che una volta poste vincolerebbero persino l'Onnipotente ad agire secondo una Ragione a lui consustanziale (si discosta in ciò dall'intenzione cartesiana per la quale è la *volontà* di Dio che statuisce le verità necessarie ed eterne).

A riguardo tuttavia è opportuno chiarire come, nonostante appaia che persino Dio sia sottomesso al sacro ordine, «necessariamente – rimarca l'Oratoriano – tutta la bellezza dell'universo scompare di fronte al grande principio che Dio è

¹⁵ N. MALEBRANCHE, *Colloqui sulla metafisica, la religione e la morte* (CM), a cura di A. DE MARIA, Cinisello Balsamo 1999, p. 76.

superiore alla Ragione che illumina tutte le menti e che la sua purissima volontà è l'unica regola delle sue azioni»¹⁶.

L'intento polemico dell'Oratoriano qui è chiaro. Egli intende opporsi sia contro l'arbitrarismo divino che contro il sopralapsarismo. Il primo esaltava la volontà celeste tanto da renderla inaccessibile all'uomo, il secondo congetturava la predeterminazione *ab aeterno* della caduta di Adamo. È per questo che Malebranche si sofferma a rilevare plausibilmente la Provvidenza divina quale espressione della sua Sapienza, disposto a correre il rischio di essere frainteso – da Arnould per esempio – e accusato di sminuire l'Onnipotenza dell'Altissimo¹⁷.

Malebranche sostiene, sulla scorta del buon senso comune, che la divina Sapienza si concreta attraverso il principio della *semplicità delle vie*, in quanto un artista è tanto più abile e geniale quanto più necessita di mezzi semplicissimi per figurare un'opera complessa. L'opera così custodirà oltre che la bellezza, la semplicità del suo autore. Ora Dio *non ha voluto*, ma *ha dovuto servirsi* di una tale regola di semplicità, rispondente al suo intimo carattere. Di conseguenza, le vie migliori possibili che costituiscono l'ordine cosmico fissato dalla Ragione eterna, fanno di questo il migliore mondo possibile: «la sua sapienza gli vieta di prendere, fra tutti i disegni possibili, quello che non sia il più saggio. L'amore che Egli porta a se stesso non gli consente di scegliere quello che non lo onori maggiormente»¹⁸.

Questa premessa non viene oscurata nemmeno dalla presenza di imperfezioni e di “mostri” nell'universo, in quanto essi non diminuiscono il rapporto di necessità tra il mondo e Dio e rappresentano una «conseguenza naturale delle sue leggi»¹⁹. Solo in questo senso dunque sono indirettamente da Lui “prodotti”.

Muovendoci oltre l'accusa classica rivolta ad una tale lettura²⁰, notiamo come l'argomentazione sia radicalmente fondata nella *necessitas* divina: è sapiente e conveniente soltanto l'assolutamente necessario, sono sapienti e convenienti soltanto i rapporti statuiti dall'assolutamente necessario. Solo la necessità assoluta della Causa rende conveniente l'effetto e necessario il rapporto delle sue perfezioni. Il

¹⁶ *Ibidem*, IX, 13, p. 302-303.

¹⁷ *Ibidem*, IX-XIII, p. 277-419.

¹⁸ *Ibidem*, IX, 10, p. 296.

¹⁹ *Ibidem*, IX, 11, p. 297.

²⁰ Scrive Blondel: «Cosa avrebbe detto Descartes di questo idolo della Saggezza e della Semplicità, di questo mostro dell'Egoismo divino, di questa libertà serva di una specie di estetica che imprigiona?» (BLONDEL, *Cartesio, Malebranche*, p. 47).

pensiero di Malebranche in realtà contempla un solo vero concetto di Causa, quale eterna, necessaria, perfetta, assoluta, sapiente, onnipotente Causa divina, perché «dire *causa occasionale* è privare il termine causa di tutto il suo significato: essere occasione non è essere causa»²¹.

In questa luce non può esserci nulla che non sia, per così dire, *in contatto* con Dio, legato alla sua Presenza assoluta, eppure svincolato ad un tempo da ogni minaccia panteista. Sotto l'aspetto teologico una tale *causalità* rientra evidentemente nella temerarietà dell'ontologismo razionalista, sotto l'aspetto filosofico essa è – prima che premessa all'idealismo – un raro esempio di speculazione-mistica informata dall'intervento attivo dell'Assoluto, tanto nella sfera conoscitiva quanto in quella esistenziale.

A favore di una tale interpretazione mistico-filosofica, si considerino le espressioni di *delectatio* – per usare un termine caro ad Anselmo – espresse puntualmente dagli interlocutori di Teodoro (Malebranche) nei punti di passaggio dell'argomentazione che, utilizzando il registro retorico proprio del Seicento, vocalizzano lo stato d'animo di chi intuisce, come in un batter d'occhi, l'orizzonte divino:

«Ah, Teodoro! Come sono chiari e saldi i vostri principi! Come sono cristiani! E come sono amabili e toccanti! Ne sono interamente compenetrato. Dunque Dio stesso ora è *in mezzo a noi*: non come semplice spettatore osservatore delle nostre azioni buone o cattive, ma come il *principio* della nostra unione, come il *vincolo* della nostra amicizia, come l'*anima*, per così dire, dei nostri

²¹ C. GIACON, *La causalità nel razionalismo moderno. Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz*, Milano 1954, p. 200. *L'unica Causa* presenta uno statuto ben preciso: essa si rapporta agli effetti secondo un legame assoluto, privo di interposte mediazioni (persino in rapporto alla semplice *occasione*); essa è l'unica ad essere consapevole di ogni suo atto. L'uomo invece si inganna credendo che i corpi agiscano sugli spiriti, che il dolore per una puntura di spina venga dalla spina e non da Dio. È questo un noto esempio portato dall'Oratoriano per chiarire come sia solo Dio a causare veramente ciò che, mediante le leggi generali dell'unione dell'anima col corpo, gli uomini ignari realizzano in qualità di cause occasionali (CM, VII, 2-3, p. 228-231, in particolare la nota 1); la vera Causa, rispetto agli effetti prodotti, deve mantenersi in una dimensione superiore (la mente umana invece, essendo sottomessa al tempo e condizionata dall'errore, non può risultare l'artefice delle proprie idee); la Causa è necessariamente produttrice di essere, al punto che Malebranche parla di "creazione continua" come conservazione degli essenti nell'esistenza e garanzia di ogni loro movimento (*Ibidem*, VII, 7, p. 235-236.); essa infine deve essere la premessa e il presupposto necessario di ogni esistente, fuori del quale non potrebbe darsi nulla né in potenza né in atto. Per un'analisi più accurata della *causalità* in Malebranche rimandiamo a GIACON, p. 201-21.

incontri e dei colloqui con cui ci intratteniamo. Soltanto per l'efficacia della sua potenza io posso parlarvi, soltanto per il moto che egli mi comunica io posso toccarvi e scuotervi»²².

Quello appena citato rappresenta uno degli esempi più belli della mistica-causalità malebranchiana, laddove Dio è l'*apriori* di ogni inclinazione, di ogni pensiero, di ogni moto dell'animo, nella processualità propria dunque di ogni dialogo (attraversamento del Logos), vincolo, amicizia e azione. Egli è «in mezzo a noi». Ed è passando per Malebranche che possiamo intuire donde sia nata la speculazione di un suo connazionale, che pur se distante nel tempo resterà profondamente attratto dall'archetipo del suo pensiero, Maurice Blondel²³.

Una mistica-metafisica e un metodo-ascetico dunque quelli di Malebranche, che ha fatto dire a Montesquieu – nell'atto di annoverarlo tra i quattro più grandi poeti della storia, accanto a Platone, Montaigne e Shaftesbury –: «Jamais visionnaire n'a eu plus de bon sens que le Père Malebranche»²⁴.

Nelle pagine seguenti, ripercorrendo la linea argomentativa di alcuni passi dei *Colloqui*, delineremo la fisionomia della categoria di *necessitas* così come essa emerge dalla dottrina gnoseologica, dall'occasionalismo e della Rivelazione cristologica. Evidenziando i punti critici del suo pensiero, si tenterà di recuperarne le potenzialità in vista di una lettura *più-che-necessaria* della relazione teandica.

2.1 *In Deum et Deo omnia videmus*

Nell'importante prefazione agli *Entretiens*, l'autore attribuisce la paternità della sua «visione in Dio», quale luce di ogni intelligenza, alla *forma mentis* di Sant'Agostino per il quale vediamo in Dio l'*estensione intelligibile*²⁵.

²² CM, VII, 14, p. 245.

²³ Cf M. BLONDEL, *L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, a cura di S. SORRENTINO, Cinisello Balsamo 1993.

²⁴ *Pensée et fragments inédits de Montesquieu publiés par le baron Gaston de Montesquieu*, Bordeaux 1901, vol. I, p. 451 e vol. II, p. 476-494 (cit. in D. ROUSTAN, *La première édition des oeuvres complètes de Malebranche*, «Revue Philosophique de la France et l'Étranger», 125 (1938), p. 131).

²⁵ Come ha dimostrato H. Gouhier, Malebranche conosceva l'Ipponate soprattutto per mezzo dei sei volumi della *Philosophia christiana* di P. Andrea Martin, oratoriano di Parigi, tanto che alcuni passi sono erroneamente attribuiti ad Agostino, del quale conosceva altresì qualche trattato ulteriore. Cf H. GOUHIER, *La vocation de Malebranche*, Paris 1926.

Il Seicento, in seguito alle entusiasmanti scoperte di Keplero, Galilei e Newton, sembra attratto e quasi assillato dal pensiero dell'estensione corporea e cosmica. Trascinato da questa meraviglia intellettuale, Malebranche individua come fondamento della conoscenza umana una forma archetipica di estensione «eterna, immutabile, infinita, efficace, capace di modificare la mente e di illuminarla: tutte qualità che non possono senz'altro convenire alle creature»²⁶. Utilizza un esempio fisico per figurare, in qualche modo, una tale estensione: ogni volta che l'uomo chiude gli occhi ha davanti a sé uno spazio esteso e immateriale, senza limiti. In tale spazio mentale potremmo materializzare ogni sorta di figure (un cubo o una sfera, ad esempio): questo è *intelligibile*.

Nell'aprire le palpebre e nel fissare il mondo esterno invece, l'uomo è toccato da una diversità di colori caratterizzanti i corpi e le figure, i quali concorrono ad occupare l'estensione *sensibile*. Ora «come non si può formare per esempio una sfera materiale senza estensione materiale, così la mente non può concepire una sfera senza estensione intelligibile, vale a dire senza l'idea della lunghezza, della larghezza e della profondità»²⁷. È lo sfondo apriorico dell'*estensione intelligibile* – situata in *Deum*²⁸ – a consentire ogni altra percezione sensibile quale modificazione, ad opera o di un elemento (colore) o di un corpo esterno (dolore). Se ciò è vero, è l'estensione intelligibile a consentire un'infinità di modi possibili di conoscenza, è essa che rende visibile il mondo creato (estensione materiale) di per sé non necessario, al punto che soltanto la fede nella creazione ci farebbe nota la sua esistenza. Scrive infatti Malebranche:

«quando contemplate l'estensione intelligibile, vedete ancora solamente l'archetipo del nostro mondo materiale e l'archetipo di una infinità di altri mondi possibili. A dire il vero voi vedete la sostanza divina, perché essa sola è visibile, essa sola può illumi-

²⁶ CM, *Prefazione*, p. 88.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Arnauld polemizza risolutamente contro una tale concezione: essa non ci fa conoscere l'esistenza dei corpi; non può essere omogenea a Dio, né un suo attributo, sebbene non sia nemmeno distinta da Dio. Pertanto egli considera l'estensione intelligibile di Malebranche affine a quella di Gassendi (A. ARNAULD, *Oeuvres*, vol. XXXIX, Paris 1775-1783, p. 122). Tuttavia – come l'Oratoriano stesso risponde – l'estensione intelligibile è solo l'archetipo (non la sostanza) dell'estensione materiale, in quanto rappresentativa di tutte le cose e non in quanto presente in tutte le cose. In tal senso vengono qui anticipate *in nuce* le categorie trascendentali kantiane.

nare la mente, ma non la vedete in se stessa, in quel ch'essa è. La vedete soltanto *nel suo rapportarsi* alle creature materiali, in quanto è percepibile da esse o ne è rappresentativa»²⁹.

In questa luce l'anima, pur non vedendo (*regarder*) immediatamente Dio, è da sempre unita all'Intelletto divino e, per mezzo dell'estensione intelligibile, può vedere (*voir*) «che Dio è», ma non «quel che Dio è»³⁰. Ogni conoscenza pertanto si staglia sullo sfondo dell'eterna estensione intelligibile e procede per mezzo delle *idee*³¹.

Malebranche sottopone a discernimento critico la teoria cartesiana delle idee, quale mondo di essenze create da Dio e indipendenti dalla mente umana: «queste non possono essere oggetti mentali interiori (innate) né puramente oggettive o *extra-mentali*, ma devono determinare sia la verità oggettiva che quella mentale, distinguendosi da entrambe. Perciò le idee non possono essere create, ma risultano identiche alla vita e alla conoscenza di Dio stesso che solo può incidere sulla mente umana»³². L'estensione intelligibile quale orizzonte predata e le idee rappresentano l'elemento "spaziale" del relazionarsi del soggetto umano col divino. Esse, per così dire, costituiscono un *vuoto relazionale* necessario e divino senza il quale gli uomini non avrebbero un contatto diretto con l'Assoluto ed egli stesso non sarebbe ciò che deve essere.

Le *idee* – precisa l'Oratoriano – sono eterne, necessarie, infinite, eterogenee rispetto alle *sensazioni* e tali da non poter essere qualificate come modificazioni della mente umana. Esse non possono che essere il riflesso delle idee archetipiche dell'Essere infinito (che se non avesse avuto in sé le idee di tutti gli esseri non avrebbe potuto produrli) e per loro mezzo Dio stesso – quale continuo Creatore

²⁹ CM, II, 2, p. 125.

³⁰ *Ibidem*. Sul tema rimandiamo ad una tesi dottorale, in lingua spagnola, discussa presso l'Università di Navarra M. OYARZABAL AGUINAGALDE, *El conocimiento de Dios según Malebranche*, Vitoria 1989.

³¹ Per uno studio dettagliato sulla gnoseologia malebranchiana e le sue premesse si rimanda a M. PRIAROLO, *Visioni divine. La teoria della conoscenza di Malebranche tra Agostino e Descartes*, Pisa 2004.

³² E. SALMANN, *Passi e passaggi nel Cristianesimo*, Assisi 2009, p. 57-58; sull'argomento si veda anche quanto affermano A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1990, p. 456-459; M. ECKHOLT, *Vernunft in Leiblichkeit bei Nicolas Malebranche. Die christologische Vermittlung seines rationalen Systems*, Innsbruck-Wien 1994, p. 142-162.

– si fa trascendentalmente presente e operante in ogni processo conoscitivo, nel quale la *mens* attinge alla Ragione universale³³. Tali idee dunque sono intimamente unite allo spirito umano – quali oggetti immediati mediante i quali è resa possibile ogni altra mediazione conoscitiva – e hanno un carattere non meramente psicologico, ma precipuamente ontologico-trascendentale in quanto esterne al soggetto conoscente e rappresentative dell'essenza archetipale³⁴.

È in questa gnoseologia della necessaria dipendenza umana dalla Ragione Eterna, che trova la sua giustificazione “la prova di pura visione” dell'esistenza di Dio. È la conoscenza umana infatti che invoca ed esibisce ad un tempo la Sua esistenza.

Nel secondo *Colloquio* Teodoro-Malebranche, dopo aver chiarito che nulla di finito può rappresentare l'infinito, afferma che «l'infinito può essere visto soltanto nell'infinito stesso» e «se si pensa Dio, bisogna che Egli sia»³⁵.

Il rigore quasi sillogistico dell'argomentazione ricorda la stessa essenzialità e pregnanza della ripresa bonaventuriana dell'*unum argumentum*³⁶: è la stessa nomina di “Dio” che lo espone all'esistenza, è l'essere infinitamente perfetto che non può non esistere necessariamente, in quanto «l'idea di Dio è l'idea dell'essere che esiste necessariamente»³⁷. Poiché nulla di finito può rappresentare l'Infinito, il soggetto conosce Dio *in Dio* stesso perché precipuamente conosce ogni cosa *in Deum*³⁸.

Molti uomini, tuttavia, poiché riescono a materializzare nella loro estensio-

³³ Per giungere a questa conclusione Malebranche, nel III libro delle *Recherche*, argomenta una serie di cinque ipotesi e procede per eliminazione fino a raggiungere la migliore possibile (cf CM, p. 100, nota 2). Per un confronto critico sulla dottrina delle idee agli esordi della modernità si veda N. JOLLEY, *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*, Oxford 1998.

³⁴ J. MARÉCHAL, *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, vol. I: *De la renaissance à Kant*, Paris 1951, p. 94.

³⁵ CM, II, 5, p. 128.

³⁶ GOUHIER, p. 348-350; J. JALABERT, *Le Dieu de Leibniz*, Paris 1950, p. 69-72. Quest'ultimo, dopo aver riconosciuto la ripresa anselmiana di Descartes – nonostante nel francese manchi l'illuminazione attraverso il Verbo –, sostiene che la relazione tra Malebranche e Descartes sia simile a quella tra Bonaventura e Anselmo: la *semplice visione* o *apprensione* prende il posto dell'argomentazione deduttiva, a partire da una visione comunque diretta.

³⁷ GIACON, p. 214.

³⁸ Secondo Gouhier e altri, Malebranche non avrebbe conosciuto la distinzione classica dell'agostinismo tra *illuminazione oggettiva* (per la quale Dio è visto in se stesso) e *illuminazione causale* (laddove Dio è Luce di ogni visione). La sua concezione sarebbe più vicina alla prima formulazione, sebbene non manchino riferimenti alla Luce divina (GOUHIER, p. 324).

ne intelligibile persino realtà che non esistono affatto, immaginano che lo stesso avvenga per l'Infinito e che pertanto pensarlo non debba significare necessariamente che esso sia: «questa la ragione per cui cercano, senza riconoscerlo, colui che *incontrano ad ogni momento* e che riconoscerebbero subito se rientrassero in se stessi e riflettessero sulle proprie idee»³⁹.

La mente infatti riceve atematicamente la nozione di infinito prima ancora di quella di finito, essa è come lo sfondo senza il quale non potrebbe stagliarsi e prender corpo la sagoma di alcuna realtà determinata. La nozione di Infinito precede necessariamente nella *mens* quella di finito, al punto che in ogni atto conoscitivo non si può non *incontrare ad ogni momento* Dio quale istanza ontologica e trascendentale.

Se l'uomo pertanto realizza la conoscenza del mondo esterno *in e attraverso* Dio, come perviene invece alla propria autocoscienza?

Il soggetto umano è consapevole dell'esistenza del suo spirito per mezzo di un *sentiment intérieur*, che pure non gli permette di conoscere la propria vera natura. I sentimenti (o sensazioni) sono per il francese modificazioni dell'anima (non dei corpi), pertanto vantano una superiorità spirituale rispetto al mondo fisico (in ciò si mostra, nonostante l'apparente antiumanesimo, l'afflato spirituale malebranchiano).

L'uomo dunque intuisce la grandezza e l'immaterialità del suo spirito, eppure non può vederlo, in quanto esso si sottrae alle informazioni del senso. A questa condizione tuttavia non va data grande rilevanza, perché malebranchianamente la conoscenza sensibile non ha di per sé valore veritativo, che spetta integralmente all'intelletto. Di conseguenza persino la conoscenza che il soggetto ha degli altri spiriti creati, presenti nel mondo materiale, è ridotta ad una conoscenza meramente congetturale.

Tale dottrina gnoseologica risente evidentemente di una precomprensione dualistica. Si potrebbe tuttavia interpretare questa concezione non tanto come una accentuazione del dualismo a scapito del corpo, quanto come una idealizzazione della dignità spirituale dell'uomo, cittadino di un mondo ideale nel quale eternamente vive.

In tal modo persino la realtà corporea, con la varietà delle sue fogge e figure, entrerebbe a far parte di un tale mondo, «come espressione eternamente neces-

³⁹ CM, II, 7, p. 131.

saria senza della quale questo stesso mondo non sarebbe quello che è (e quindi, infine, non sarebbe più nulla)»⁴⁰.

A ben guardare, ben oltre ogni razionalismo, potremmo plausibilmente supporre che il concetto malebranchiano di anima è a tal punto elevato, che né il meccanicismo né addirittura l'idea dell'*estensione intelligibile* potrebbero offrirne una degna intelligibilità:

«Io non devo punto, figlio mio – è il *Verbo incarnato che parla* –, darti intanto una idea chiara della sua sostanza, perché l'idea di un'anima è un oggetto così grande e così capace di rapire gli spiriti per la sua beltà che se tu avessi l'idea della tua anima, non potresti più pensare ad altra cosa... Ma Dio non ti ha fatto perché tu pensi solo a te, ti ha fatto per Lui»⁴¹.

Brani di questa natura non possono che invitarci ad uno sguardo più profondo del pensiero malebranchiano. Se da una parte esso è attraversato dal *pathos* dell'infinito – che ha fatto sospettare ad alcuni che il suo riflettere sia «a un passo dalla conclusione panteistica che la coscienza dell'individualità finita come tale è illusoria, e che come tutti i corpi non sono che modi di una estensione infinita, così tutti gli spiriti non sono che modi di un pensiero infinito»⁴² –, dall'altra il suo filosofare è ben cosciente (cartesianamente) dell'indicibile grandezza della coscienza umana, al punto che se evita di insistere troppo sui corpi, lo fa in vista dell'elevazione della loro intimità essenziale.

Tra le righe della sua argomentazione, che pure accetta – per ossequio religioso verso la creazione – l'esistenza della diversità corporea, è tuttavia possibile cogliere una predilezione per l'afflato *ad unitatem*, che fa cadere in un secondo piano la nozione di contingenza e di autodeterminazione storica, come elementi iscritti nella stessa necessità.

È uno strano *razionalismo* quello che non teme di negare all'intelletto l'accesso all'anima e al mondo; è uno strano *misticismo* quello che procede con argo-

⁴⁰ Cf C. MAZZANTINI, *Intorno alle dottrine gnoseologiche del Malebranche*, «Rivista di Filosofia Neo Scolastica», XXX (1938), n. 16, p. 112.

⁴¹ N. MALEBRANCHE, *Meditazioni cristiane e metafisiche*, a cura di F. TARTAGLIA, Modena 1944, IX, 19, p. 51

⁴² E. CAIRD, *Il Cartesianismo. Cartesio, Malebranche, Spinoza*, Firenze 1932, p. 44-45.

menti chiari e distinti; è una strana *filosofia* quella che coincide con la dottrina cattolica; è una strana *religione* quella che suppone una metafisica teologica; è uno strano *cartesianismo* quello che ne snatura alla radice la dottrina⁴³. Così l'Oratoriano è stato considerato dagli uni eterodosso e dagli altri paradossale.

Come egli stesso confessa nella *Prefazione ai Colloqui*, citando Agostino, l'intento della sua gnoseologia è invitare l'interlocutore ad un atto di ri-conoscimento: *Dic quia tu tibi lumen non es*⁴⁴.

In tal senso la “conversazione”, anima dell'opera, col suo procedere illuministico e illuminato, è apologeticamente orientata a favorire una vera *conversione* a Dio, nel riconoscimento dei propri debiti gnoseologici, prima che morali (sulla scorta dell'*erigere mentem* anselmiano). Questo, se da una parte conduce Malebranche in un certo ontologismo, dall'altra lo salva da possibili estremismi eterodossi, com'è l'affermare che la mente umana vede (*regarder*) la sostanza divina direttamente. In questa ipotesi infatti l'uomo – schivata la tracotanza di negare Dio – cadrebbe vittima di un altro orgoglio speculativo, affine a quello del razionalista o del visionario.

La sua capacità di muoversi, agile e rigorosa, su un sottile crinale nonché la percezione riflettuta del primato di Dio come assoluta causalità-trascendentale, ci fanno guardare a Malebranche come all'autore di un originale pensiero della *necessitas* cristiana, efficace correttivo ad una falsa nominazione di Dio⁴⁵.

2.2 *In Deum et Deo omnia agemus*

L'ontologismo malebranchiano, con la sua radicalizzazione del concetto di Causa, origina – come abbiamo visto – un occasionalismo gnoseologico: è Dio solo infatti ad agire efficacemente sulla *mens* umana; la realtà materiale costituisce soltanto una mera “occasione” affinché il soggetto rinvenga le idee. Passando dunque al piano dell'azione, l'eteronomia gnoseologica si fa in senso stretto *occasionalismo*.

⁴³ Cf BLONDEL, *Cartesio, Malebranche*, p. 37-65.

⁴⁴ CM, *Prefazione*, p. 82.

⁴⁵ «Se i Cristiani avessero sempre presente tale nozione dell'Essere o dell'infinito, che è naturalmente impressa nel loro spirito, non parlerebbero di Dio al modo in cui certuni ne parlano» (*ibidem*, VIII, 7, p. 263).

Sembra che la dottrina dell'estensione intelligibile, unita al sentimento dell'incommensurabilità esistente tra l'immaterialità dell'anima e la mole del corpo, apra necessariamente verso una soluzione occasionalista, la quale ricerca le modalità dell'interazione corporeo-spirituale, salvaguardandone la differenza qualitativa. Così infatti avviene nel *De musica* di Agostino, dove *in nuce* è già presente una riflessione in tal senso. L'Ipponate, infatti, indagando la modalità gnoseologica dei sensi, fissa il corpo come mero strumento dell'anima, la quale sarebbe il vero soggetto *sensibile*. Agostino apre una questione (senza risolverla) che proseguirà in Matteo d'Acquasparta, nel *Traité de l'Homme* di Descartes e nei suoi successori.

Il primo a formulare esplicitamente la dottrina occasionalista è stato Géraud de Cordemoy col suo *Discernement du Corps et de l'Ame* del 1666, laddove riformula la Fisica cartesiana, partendo dall'analisi del movimento materiale. Il passaggio ad una visione metafisica della causalità in senso occasionalistico, sorretta da un chiaro sfondo teocentrico, si deve al cartesiano Geulincx. Egli tuttavia «concepisce la libertà non come una *libertas a necessitate*, ma come un lasciarsi determinare delle esigenze della propria natura razionale, accostandosi così alle posizioni di Spinoza»⁴⁶.

Non sarà il primo dunque Malebranche a riflettere sul legame necessario che, sul piano dell'azione, intercorre tra gli effetti e la causalità divina.

Come già nel Vescovo di Ippona – sebbene egli non abbia escogitato alcun sistema occasionalista –, è dunque l'asimmetria anima-corpo ad invocare l'intervento della causa superiore come agente efficace di ogni azione.

La forza dell'argomentazione malebranchiana risiede nell'identificazione di *causalità* e attività creativa, dove il suo concetto di causa (assoluto ed efficiente) non può che eclissare ogni altra causalità relativa (*cause seconde*), al punto da costituire l'elemento fondamentale di distinzione tra l'efficienza di Dio e l'inefficacia delle cose⁴⁷. È questo il tema portante del VII *Colloquio*, nel quale gli interlocutori dibattono animatamente sull'unione dell'anima col corpo (Aristo) e sulla (im)potenza delle creature (Teodoro)⁴⁸.

⁴⁶ S. NICOLSI, *Causalità divina e libertà umana nel pensiero di Nicolas Malebranche*, Padova 1963, p. 32. Per una lettura più attenta dei presupposti occasionalistici malebranchiani si vedano p. 13-32.

⁴⁷ Cf K. FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophen*, vol. II, Heidelberg 1909, p. 58-59.

⁴⁸ Le argomentazioni malebranchiane, in sintesi, potrebbero essere formulate attraverso cinque proposizioni assiomatiche: 1. un corpo non può muovere se stesso; 2. un corpo non può muovere un altro corpo; 3. un corpo non può muovere uno spirito; 4. uno spirito non può muovere un corpo; 5. uno spirito non può muovere un altro spirito (NICOLSI, *Causalità divina*, p. 38).

Aristo avanza la tesi dell'unità psicofisica, sostenuta da prove tratte dall'esperienza comune⁴⁹. Teodoro oppone al contrario la tesi dualista della non immediata comunicabilità tra spirito e materia e, per mezzo di una spiegazione tattico-maieutica (che si appella al principio delle idee chiare), mostra come l'estensione materiale non ha altra potenzialità se non quella dettata da rapporti di distanza.

Aristo, certo della sua evidenza, ammette che la materia non possa agire immediatamente sullo spirito, ma suppone l'esistenza di *leggi generali* le quali medierebbero l'*unione* dell'anima col corpo – leggi, che a detta di Teodoro invece, sarebbero una fuga dal vero problema, perché il termine «unione» non spiegherebbe alcunché.

Avanzando nel suo discorso, Teodoro sostiene l'impossibilità di un corpo di muovere un altro corpo. I corpi nello spazio sono ordinati secondo rapporti di distanza, «ogni corpo è in riposo quando conserva con gli altri corpi il medesimo rapporto di distanza; è in moto quando tale rapporto muta continuamente»⁵⁰. La volontà creatrice di Dio si è sottomessa a questa *legge della distanza* che dunque gli ha consentito o di situarli o di muoverli.

Aristo, pur convenendo con questa tesi, separa la creazione iniziale (nella quale Dio avrebbe posto i corpi secondo determinate leggi) dallo stato attuale, dove il moto dei corpi è regolato dalla “legge del più forte”.

Malebranche (dietro i panni di Teodoro) profitta allora per inserire una idea a lui molto cara, il concetto di “creazione continua”. Il mondo, passato dal *non-essere* all'*essere* nell'atto creativo, continua a conservarsi nell'essere solo in forza dell'azione permanente di Dio, al punto che il mondo sarebbe annientato nell'istante in cui Egli non lo volesse più esistente.

Detto altrimenti, qui l'Oratoriano esprime il principio di *dipendenza assoluta* da parte dell'uomo nei riguardi di Dio, dipendenza che è il midollo del filosofare malebranchiano⁵¹. Alle opposizioni dell'interlocutore (al quale ripugna l'i-

⁴⁹ «Non appena mi si ferisce il corpo – afferma Aristo –, si fa molestia a me, mi si reca danno ... per poco che (le zanzare) affondino nella mia pelle la punta invisibile della loro velenosa proboscide ... io mi sento punto nell'anima» (CM, VII, 1, p. 227).

⁵⁰ *Ibidem*, VII, 5, p. 234.

⁵¹ Nella *Recherche* la riflessione occasionalista appare ancora molto occupata ad esaltare le implicazioni del primato divino e l'assoluta dipendenza umana, al punto da omettere argomenti contro un'interpretazione arbitraria della *voluntas Dei*. Non così invece negli *Entretiens*, dove persino Dio è sottoposto al concetto di *ordo*.

dea che se Dio ad un tratto *non volesse* il mondo sarebbe annientato, e che ammetterebbe piuttosto l'idea di Dio come grande Orologiaio, ritiratosi una volta posto il mondo con le sue leggi), Teodoro allarmato ribatte: «Voi non ci badate Aristo, ma state facendo diventare le creature indipendenti da Dio»⁵². Secondo Malebranche, infatti, qualora non si ammettesse l'influenza necessaria e permanente della *Causa universale* sull'intero ordine mondano, si parlerebbe degli uomini come di esseri talmente indipendenti, da crederli immortali e, di conseguenza, si starebbe ammettendo l'inesistenza della Causa stessa, in quanto «una causa che non influisce non è più necessaria alla produzione di un effetto di quanto non lo sia una causa inesistente»⁵³. Da quanto affermato dall'Oratoriano, ne consegue che:

«se si suppone che per annientare il mondo non sia sufficiente che Dio cessi di volere ch'esso sia, ma che inoltre occorra che Dio voglia positivamente ch'esso non sia più, il mondo sarebbe necessario e indipendente, poiché Dio non può distruggerlo senza rinunciare ai propri attributi, ed è contraddittorio che egli vi possa rinunciare»⁵⁴.

Secondo Malebranche infatti, la Sapienza divina non può volere positivamente il nulla e per sostenere questa tesi porta la *prova dell'amabilità*. La creazione, benché immutabile, non implica da parte di Dio un atto necessitante, ma *più-che-necessario*: è l'autocorrispondenza divina (l'amore che Egli ha per sé in quanto sommamente amabile) ad avere escogitato e liberamente agito il mondo e, con una azione di valore infinito, a trarlo dal non-essere all'esistenza.

Ora il nulla, in quanto mancanza di essere, non ha in sé alcunché di desiderabile, pertanto Dio che «non può amare nessuna cosa che non sia amabile»⁵⁵, non potrebbe nemmeno volere l'annullamento del mondo, senza in qualche modo contraddirsi e auto-negarsi.

⁵² *Ibidem*, 8, p. 236.

⁵³ *Ibidem*. Invertendo il ragionamento: si comprende qui il perché Malebranche sia ossessionato dal caratterizzare le azioni umane come mere "occasioni", laddove il termine «cause occasionali» acquista per lui una connotazione di gran lunga minore rispetto al concetto originario di *Causa*.

⁵⁴ *Ibidem*, VII, 9, p. 237.

⁵⁵ *Ibidem*.

L'argomentazione – oltre che a convincere l'interlocutore della dipendenza essenziale e continua delle creature dal Creatore – ci offre un chiaro esempio di come Malebranche, pur in una progressiva e severa concatenazione di concetti chiari e necessari, riesca ad aprire il discorso verso un orizzonte veritativo *più-che-necessario* che, per sua natura, non esclude la *necessitas* bensì in qualche modo la supera.

Posti pertanto i due concetti di “creazione continua” (quale continuo e potente *intervento* di Dio in vista della conservazione delle creature) e di “legge di distanza e moto” («Dio non può concepire che un corpo non sia in alcun luogo, o non abbia con gli altri corpi certi rapporti di distanza»⁵⁶), si deduce sillogisticamente che «è contraddittorio che un corpo possa muovere un altro corpo»⁵⁷. È Dio ad adeguare permanentemente la sua azione efficace all'inefficacia delle sue creature e a consentire la loro interrelazionalità. Le creature pertanto, sottoposte all'*ordo* che Dio si è prescritto, dispongono le occasioni (*cause occasionali*) per mezzo delle quali l'Eterno esercita la sua efficacia: «solo il Creatore dei corpi può essere il loro motore»⁵⁸.

Se sul piano della conoscenza è l'inabitazione della *mens* nello spazio divino (*estensione intelligibile*) e dell'archetipo divino nella *mens* (idee) a realizzare l'unione dell'uomo alla Ragione universale, sul piano dell'azione è in forza della efficacia della causalità divina e in conseguenza della Provvidenza ordinaria (*leggi generali*) che l'uomo può sapersi agente *in Deum et Deo*.

Pensare un concetto di Dio all'altezza della *ratio* umana e degli aspetti più speculativi del dogma, ha significato per il francese rappresentarlo come il diretto garante dell'unione che intercorre tra le creature (le quali tra sé, dunque, mantengono una unione indiretta⁵⁹), come la causa originaria di quella catena di impulsi che – per mezzo delle leggi che sussistono tra cervello-nervi-muscoli⁶⁰ – consentono il movimento degli arti, come l'unico criterio che presieda al moto fisico o alla trasformazione del fiato in voce, in parole e suoni⁶¹.

⁵⁶ *Ibidem*, 10, p. 238.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 239.

⁵⁸ *Ibidem*, 13, p. 243.

⁵⁹ «Noi possiamo avere rapporto con le creature solo mediante la potenza del Creatore, la quale ci è comunicata esclusivamente in conseguenza delle sue leggi; e che possiamo legarci in società tra noi e con lui soltanto per mezzo della Ragione, che gli è consostanziale» (*ibidem*, 16, p. 248).

⁶⁰ *Ibidem*, 13, p. 243-244.

⁶¹ *Ibidem*, 15, p. 246.

Contro ogni interpretazione semplicistica del sistema malebranchiano, v'è osservato che pur in una così grande rilevanza data dell'Assoluto, l'autore non cede né alla tentazione di professare un panteismo indistinto, né a quella di cedere ad un determinismo deista, nonostante i rischi imminenti in molti punti del suo sistema. Malebranche è consapevole dei pericoli insiti nella sua dottrina occasionalista portata all'estreme conseguenze: la libertà umana sarebbe soffocata dalla Causa unica divina; caduta la libertà e il merito-demerito umano quindi, verrebbe meno la giustizia di Dio, al quale infine andrebbe attribuito il peccato delle origini.

Nella *Recherche* l'autore cerca di anticipare e rispondere alle possibili obiezioni: la *verità* si rivela come quella tendenza naturale e invincibile dell'anima verso il bene in generale⁶² e la *libertà* rappresenta invece la forza spirituale di concretare l'impulso veritativo su un bene particolare. La *volontà* umana tuttavia, in seguito al peccato, per raggiungere l'oggetto *amabile* deve sottoporre i suoi *sensi* ad una spiacevole categorialità, la quale se da una parte le impedisce l'adesione immediata, dall'altra la fa libera di scelta⁶³. Non solo. Essa scopre in sé una ulteriore sporgenza rispetto all'oggetto desiderato, che la spinge oltre, la sollecita naturalmente verso un ulteriore superamento (sarà questa l'intuizione germinale del capolavoro blondelliano).

Cosciente dell'ambivalenza e delle minacce insite nel rapporto tra *causalità*

⁶² Malebranche, sulla scorta di Agostino (*Confessiones*, I, 1; *De civitate Dei*, XI, 25) e Tommaso (*Summa Theologiae*, I-II, q. X, a. 2) descrive il magnetismo verso il bene come *necessario*: l'anima non può non essere attratta e amare ciò che si presenta come *amabile*. In tal modo l'«amabilità» diviene una categoria universale, che risolverebbe in sé il conflitto tra forma e contenuto. L'Oratoriano farà derivare da questa premessa due conseguenze: la contraddittorietà dell'*amore puro e disinteressato* e l'impossibilità quindi dell'*indifferenza* (in quanto ogni movimento libero ricerca il bene che lo muove); Dio stesso, somma amabilità, non potrà non avere altro fine che se stesso.

⁶³ In risposta a questa debolezza dei sensi umani è degno di nota un aspetto della sua teologia della grazia. Malebranche individua una duplice soccorso divino in favore della fragilità in cui si trova l'uomo: la *grazia di luce o del Creatore* e la *grazia di sentimento o del Salvatore*. La prima fa *vedere* all'anima i diversi beni (nello stato edenico ciò era sufficiente per l'adesione a Dio); la seconda è divenuta necessaria dopo il peccato: essa accende nell'animo umano un diletto interiore («santo piacere») che, in qualche modo, opponendosi alla forza gravitazionale della concupiscenza, trascina la sensibilità verso l'amore di Dio (cf *Traité de la nature et de la grâce*, II, p. 27). L'argomento è stato trattato da F. CERAGIOLI, *Antropologia e grazia nel pensiero di Malebranche*, Torino 2005, p. 135-146. L'istanza affettiva dell'adesione a Dio era, in verità, già presente nella teologia spirituale di Francesco di Sales (*complaisance e bienveillance*). A riguardo mi permetto di rimandare a G. DE CANDIA, *La vera amabilità del Cristianesimo. Charme e stile di una fede postmoderna*, Soveria Mannelli 2009, p. 65-103.

*universale e causalità occasionale*⁶⁴, il francese in seguito sottoporrà il suo sistema ad ulteriori sottili suddivisioni: Dio origina tutte quelle percezioni e volizioni umane (*causalità efficiente*), le quali sono la condizione di possibilità necessaria per l'esercizio della libertà (*causalità morale*).

L'atto posto dal soggetto libero è un atto *immanente*: egli esercita un'azione (interiore-morale), la quale – se fosse per le sue sole forze – non si concreterebbe in un effetto reale fuori di sé (come un muto che volesse ad un tratto parlare), «non si confonda, avverte il Malebranche, l'attività di cui l'anima è dotata con la causalità efficace, di cui è sfornita; non si confonda l'elemento morale, che è implicito nel consenso, con l'elemento fisico, che non vi è. In conseguenza degli atti buoni o cattivi, avvengono bensì dei mutamenti fisici nell'anima, ma la causa efficiente di essi è Dio, non la volontà; tutta l'attività della volontà sta nell'ordine morale [...] Quello che Dio fa in noi senza di noi, non si deve confondere con quello che Dio fa in noi per mezzo di noi: quello che opera Dio in noi senza di noi è il fisico: quello che Dio opera in noi per mezzo di noi, è il morale»⁶⁵.

Una tale intrinseca *necessitas* non va letta dunque quale “mutamento” – quasi che Dio si interponga e interferisca indebitamente sull'autodeterminazione umana – ma come “movimento”: Egli è il principio originario e atematico del dispiegarsi di ogni libertà⁶⁶. Malebranche, barcamenandosi tra ostili polarità, cerca in qualche modo di spiegare la sua intuizione sorgiva, la linfa del suo pensiero, che solo più tardi (in altri pensatori) riceverà una elaborazione più limpida nel concetto di *transcendentalità*.

In questo suo arduo tentativo di conciliazione tra le migliori istanze del tomismo con quelle del cartesianesimo, dopo la crisi della fisica aristotelica, non mancano di certo incongruenze, spesso a scapito dell'autonomia umana (alla quale, in

⁶⁴ Antoine Arnauld non mancò di accusare Malebranche per la sua fin troppo debole concezione antropologica: «Se la volontà determina da se stessa ad un bene particolare l'impressione che essa riceve da Dio verso il bene generale, la causa occasionale diventa causa vera. Dio dandoci il movimento verso il bene generale, è come colui che spinge indifferentemente l'aria nelle canne dell'organo: i nostri movimenti liberi sarebbero come le mani dell'organista, che produce questo o quel suono. Dove è qui la causa vera del suono? Non è forse quella che il Malebranche chiama causa occasionale?» (cit. in A. ODDONE, *Libertà umana e grazia divina nelle dottrine del Malebranche*, «Rivista di Filosofia Neo Scolastica», XXX (1938), n. 16, p. 190-191).

⁶⁵ *Ibidem*, p. 189-190.

⁶⁶ In un altro contesto e con presupposti comuni Blondel scrive: «Egli è l'unico che non si possa cercare invano, senza che mai possa esser trovato pienamente [...] Ovunque ci si fermi, egli non c'è; ovunque ci si muova, egli c'è» (BLONDEL, *L'Azione*, p. 454).

verità, se non è tolta una vera iniziativa d'azione, è certame messo in dubbio l'esercizio della sua causalità, che pertanto dà origine ad un consenso *sui generis*)⁶⁷.

Leggendo tuttavia la prosa malebranchiana e seguendo l'arditezza dei suoi discorsi, si assiste al contempo ad un elogio delle capacità intellettive umane e si resta persuasi dal suo linguaggio fiorito di immagini (nonostante la svalutazione dei sensi), da uno stile che sa bene cosa significhi filosofare col *timore di Dio*, e lentamente prende corpo un pensiero non più scolastico, non ancora moderno eppure eco del linguaggio del primo e già preannuncio di molte intuizioni del secondo. Berkeley, Hume, Vico, Kant in ambito filosofico, Blondel, Rahner in ambito teologico, non potrebbero non sapersi riconoscenti di qualche elemento dell'universo malebranchiano.

2.3 La Rivelazione: il più-che-necessario della Sapienza divina

Negli *Entretiens* l'autore ripropone alcuni aspetti della verità cristologica, la cui analisi accurata viene presupposta e per la quale rinvia espressamente alle *Conversations*. Il procedere malebranchiano è orientato fin dall'inizio ad elevare la plausibilità del dogma quale rapporto di continuità fra l'ordine di Natura e di Grazia, che è pertanto la premessa implicita di tutta la sua argomentazione e che fa del suo sistema un vero esempio di filosofia cristiana.

Se già sul livello dell'*ordine naturale* Dio appare, dietro leggi generali, come l'agente causativo di ogni intellesione e azione, quanto più su quello dell'*ordine soprannaturale* Egli sarà, nascosto dietro *occasioni*, l'origine causativa della grazia⁶⁸.

Sul primo livello abbiamo descritto l'intervento divino come *causalità generale* che, servendosi di *cause occasionali*, esprime l'efficacia della sua azione mondana. Le *cause occasionali*, seppure non necessarie in se stesse, lo divengono in qualche modo nella misura in cui salvano Dio da un intervento diretto (e necessitante per Dio e per il mondo), che sarebbe indegno della sua natura.

A Malebranche sembra troppo temerario affermare che per muovere una

⁶⁷ Per un'analisi critica più dettagliata del concetto, si veda NICOLOSI, *Causalità divina*, p. 207-223.

⁶⁸ Malebranche chiarisce espressamente cinque leggi generali con cui Dio attua la sua Provvidenza: 1. leggi generali della comunicazione dei movimenti; 2. leggi dell'unione dell'anima col corpo; 3. leggi dell'unione dell'anima con Dio; 4. leggi generali che danno agli Angeli, buoni e cattivi, potere sui corpi; 5. leggi per mezzo delle quali Gesù Cristo ha ricevuto il potere di governare in Cielo e in terra (CM, XIII, 9, p. 405-406).

sfera su un piano sia necessario chiamare in causa un Suo intervento *diretto* (piuttosto che considerare l'urto di un altro corpo come *causa occasionale* che provoca l'efficacia di una legge generale divina). Nell'ordine della grazia dunque l'azione storica di Dio dovrà esercitarsi secondo *volontà generali* che salvaguardino l'ordine divino e la libertà umana.

L'argomentazione cristologica di Malebranche segue il criterio già utilizzato precedentemente sul livello meta-fisico e, avvicinandosi di lontano alla *ratio* anselmiana del *Monologion* e del *Cur Deus homo*, approda al dogma passando per il rigore logico dell'evidenza necessaria.

Egli – dopo Pascal e differenziandosi da lui⁶⁹ – elabora una vera e propria *cristologia filosofica*⁷⁰ sotto le condizioni della modernità postcartesiana: identifica il Cristo Verbo incarnato con il *Logos* Universale (al quale la *mens* è immediatamente unita e nel cui *ordine* inviolabile si muove il cosmo e la convivenza umana). A ragione dunque A. De Maria definisce la sua «una filosofia *Verbocentrica* più che *Cristocentrica*, a meno che sia esatta la tesi di Vidgrain, per il quale in Malebranche “il Cristo parla attraverso la ragione come Verbo di Dio e attraverso il Vangelo come Saggiatura incarnata [...] La luce naturale di cui parla Cartesio e la luce soprannaturale di cui parla san Giovanni si confondono nel Cristo”»⁷¹.

Una tale operazione teo-logica corre il rischio di cedere ad un *razionalismo* cristiano, il quale rischierebbe di sottomettere il *kerigma* agli ingranaggi logici del sistema a scapito sia dell'ortodossia, sia dell'indeducibilità della Rivelazione⁷².

⁶⁹ Sulla differenza stilistica fra Pascal e Malebranche, Del Noce giustamente osserva: «la rinuncia religiosa al mondo per “l'unico necessario”, termine finale del processo spirituale di Pascal è invece il termine iniziale di quello di Malebranche; e tuttavia egli diventa filosofo perché intende come intrinseco all'atteggiamento della fede l'esigenza di rendersi conto della razionalità dell'*obsequium*; perché incontra in un'esperienza vissuta il tema della *fides quaerens intellectum*» (DEL NOCE, *Il problema*, p. 473).

⁷⁰ Cf X. TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, Brescia 1989, p. 39-50.

⁷¹ A. DE MARIA, *La cristologia di Malebranche*, «Annuario Filosofico», 5 (1989), p. 151.

⁷² In una lettera del 14 aprile 1916 Blondel, rivolgendosi a Lucien Laberthonnière, scrive: «Malebranche vuole e crede di essere *religioso* al massimo (e non lo è), come se la religione consistesse in un'ideologia pura, davanti a quel meraviglioso scenografo e quell'irradiazione stupefacente che è Dio; mentre Cartesio non si ostina ad essere religioso di *mestiere*; perché ha un'altra vocazione; soltanto, se per suo conto lascia ad altri la cura di essere più che uomo, ciò nonostante si fa di Dio un'idea meno glaciale di Malebranche, non esclude ciò che oltrepassa i bisogni della sua metafisica e della sua scienza. La sua filosofia è a-religiosa. Ma forse come uomo e come cristiano egli concepisce – senza molto utilizzarlo – un Dio di libertà, di generosità, che non è né pura Potenza, né pura Essenza. E perché egli è a-religioso, compromette meno di Malebranche il senso cristiano del *Deus caritas*

Ripercorrendo di seguito alcuni passi cristologici degli *Entretiens*, si osserverà da vicino la figura argomentativa del suo pensiero.

Dio in quanto Essere assolutamente perfetto, ama se stesso e le proprie qualità necessariamente. Non si dà, per così dire, un amore “disinteressato” nemmeno in Dio⁷³: Egli è il Bene in assoluto e come tale non può che essere in se stesso *amabile* e per se stesso desiderabile. Porre se stessi come fine, se per l'uomo è egoismo, per Dio è la quintessenza della sua santità: Egli non potrebbe desiderare alcunché se non all'interno di questa legge inviolabile dell'autocorrispondenza: «Dio agisce unicamente per la gloria, per l'amore che porta a se stesso»⁷⁴.

Essendo necessitato ad agire secondo quello che è, le sue opere (per quanto finite) dovranno portare il segno delle sue perfezioni⁷⁵. Ciononostante pare non si possa dire che la creazione, persino prima della colpa, sia all'altezza di Dio. Come renderla degno dell'Eterno e della sua gloria? «Mediante l'unione con una persona divina»⁷⁶.

est» (M. BLONDEL - L. LABERTHONNIÈRE, *Correspondance philosophique*, Paris 1961, p. 235. La traduzione è mia). È interessante notare come qualche mese prima di questa lettera (in gennaio) Blondel abbia pubblicato il saggio *L'anticartésianisme de Malebranche* apparso sulla «Revue de métaphysique et de morale». Lo studio offre una inedita interpretazione del rapporto Cartesio-Malebranche. Blondel definisce l'Oratoriano un discepolo originale, che pur accogliendo con entusiasmo l'atmosfera della speculazione cartesiana, il principio delle idee chiare e distinte, il dualismo estensione-pensiero, la fisica meccanicista, la prova di Dio mediante l'idea stessa di Dio, tuttavia si lascia ammaestrare davvero soltanto dal Verbo-Ragione, il quale lo conduce verso un sostanziale *anticartésianisme* e forse verso una idea lontana dal Dio cristiano. La severità della sua interpretazione farebbe pensare ad una diffidenza totale verso il sistema malebranchiano, dal quale tuttavia mutuerà l'intuizioni trascendentale di Dio come unico necessario.

⁷³ È Malebranche stesso a chiarire un tale concetto: «l'amore che Dio ci porta non è interessato nel senso ch'egli abbia qualche bisogno di noi; è interessato nel senso che ci ama unicamente mediante l'amore con cui ama se stesso e le proprie divine perfezioni, che noi esprimiamo con la nostra natura (ed è la prima gloria che tutti gli esseri rendono necessariamente al loro autore) e che adoriamo con dei giudizi e degli atteggiamenti che a lui sono dovuti. Ed è la seconda gloria che noi diamo a Dio tramite il nostro Sommo Sacerdote, nostro Signore Gesù Cristo» (CM, IX, 8, p. 291). Sull'indole trinitaria come *Inter-esse disinteressato*, si rimanda a G. DE CANDIA, *Trinità. Le consonanze di un Dio musicale*, Todi 2010, p. 27-38.

⁷⁴ *Ibidem*, IX, 7, p. 289.

⁷⁵ L'insistenza di Malebranche sull'autoglorificazione di Dio lo conduce, secondo A. Del Noce, sul limitare della tradizione teologica cristiana, nel senso che «al Dio che si glorifica creando per amore» sostituirebbe «il Dio che crea il mondo perché lo glorifichi» (DEL NOCE, *Il problema*, p. 264).

⁷⁶ CM, IX, 5, p. 285. La creazione sarebbe stata posta da Dio in vista dell'Incarnazione. L'accentuazione del teocentrismo rischia, in questo luogo, di porre in secondo piano il valore salvifico della Redenzione. Cf J. WEHRLÉ, *Malebranche*, «Dictionnaire de théologie catholique», vol. IX, Paris 1927, col. 1776-1804.

Teodoro-Malebranche considera infatti l'Incarnazione il motivo fondamentale del volere divino, al punto che, prescindendo dal peccato, ammette una qualche unione divino-umana in vista della divinizzazione del mondo e della maggior gloria di Dio.

Il valore assoluto dato all'Incarnazione già nell'ordine prestabilito vede un'ulteriore estensione della *necessitas* cristologica in seguito alla colpa delle origini.

Il peccato appare dunque come l'*occasione*, da parte di Dio, per realizzare una mediazione ancora più grande, capace di sovraesaltare la misericordia e l'onore dell'Eterno.

Una delle opposizioni più aspre al cristianesimo da parte dei libertini, era la sproporzione tra l'onniscienza e bontà di Dio e la sua condotta punitiva nei confronti dell'Adamo peccatore⁷⁷. Malebranche non nega a Dio la capacità di prevedere la colpa adamitica e non respinge nemmeno la misericordia divina: nella sua sapienza Dio ha «previsto»⁷⁸ e «permesso»⁷⁹ la caduta di Adamo nonché la maggiore utilità che il suo disegno avrebbe ottenuto. In ragione di ciò e in conformità all'*ordre* da Lui stabilito non ha modificato alcunché in favore dell'uomo ribelle, in quanto egli «si scosta il meno possibile dalla semplicità delle sue vie e dalla generalità della sua Provvidenza»⁸⁰.

L'Oratoriano, istruito dalla matrice dialettica realizzata da Anselmo nel *Cur Deus homo* – e di cui fa uso soprattutto nelle *Conversazioni*⁸¹ – ha in tal modo applicato alla realtà del peccato la stessa logica utilizzata sul livello metafisico, nel quale i “mostri” e le imperfezioni dell'universo appaiono una conseguenza della generalità delle leggi che compongono l'*ordo* divino e che pertanto rientrano nella sua volontà, nonostante ne rappresentino al tempo stesso una violazione. Le leggi generali implicano necessariamente alcune conseguenze nefaste e dolorose a scapito degli uomini.

La medesima struttura formale compare nel *Traité de la nature et de la grâce*,

⁷⁷ Nei *Colloqui* non vi è una ripresa dettagliata della dottrina sulla grazia – essi furono scritti con l'intiepidirsi della polemica con Arnold – eppure non manca un rapido riferimento a due annose questioni: l'opposizione alla predestinazione pelagiana e all'arbitrarismo libertino (CM, IX, 11, p. 296-301).

⁷⁸ *Ibidem*, IX, 5, p. 285-286.

⁷⁹ *Ibidem*, XI, 11, p. 352-354.

⁸⁰ *Ibidem*, XII, 15, p. 383.

⁸¹ N. MALEBRANCHE, *Conversazioni Cristiane* (CC), a cura di A. INGEGNO, Perugia 1999, III-IV, p. 48-86.

allorché l'autore affronta il conflitto fra misericordia divina e dannazione degli uomini⁸². Malebranche pur di salvaguardare l'Assoluto da interventi diretti e volontà particolari – che avrebbero in qualche modo adombrato la perfezione e la preveggenza della sua eterna Sapienza – ammette plausibilmente il male del mondo, il peccato, la dannazione eterna degli uomini, perché «Dio agisce unicamente per la gloria, per l'amore che porta a se stesso»⁸³.

L'apologia malebranchiana è stata ben presto incriminata per aver reso Dio troppo impotente, incapace di rettificare le sue leggi generali, perché restio a turbare l'amore di sé: l'Assoluto celebrerebbe la sua Sapienza sull'altare costruito dalle pene dei mortali⁸⁴. Questa interpretazione rimprovera alla dottrina dell'Oratoriano di ritorcersi alla fine contro se stessa, nonché contro l'intenzione originaria del *kerigma*. Ciononostante – come si vedrà nel paragrafo sulla genialità di Malebranche – l'archetipo “necessità-libertà” potrebbe scagionare la dottrina sulla *Provvidenza generale* da tali accuse e offrire una diversa chiave di lettura.

La riflessione cristologica condotta da Teodoro, infatti, mostra un'apertura verso l'istanza *più-che-necessaria* allorché medita sulla Ragione eterna e la libertà umana nel Cristo. Le vie semplicissime, a dispetto delle loro conseguenze funeste, hanno comunque permesso la riappacificazione del mondo con Dio per mezzo di un uomo-Dio, che in quanto Verbo incarnato ha unito in sé la Ragione eterna e la libertà umana: «è invero infinitamente più difficile eseguire con sicurezza i propri disegni per mezzo di cause libere che per mezzo di cause necessarie o necessitate o determinate invincibilmente da ordini precisi o da impulsi invincibili»⁸⁵.

⁸² CM, *Prefazione*, p. 76.

⁸³ Cf *Traité de la nature et de la grâce*, I-II.

⁸⁴ CM, IX, 7, p. 289.

⁸⁵ Scrive G. Perrotti: «L'esigenza [...] insita nel presupposto della stabilità veritativa dell'ordine essenziale del mondo, garantita dall'immutabilità della volontà di Dio, è chiaramente comprensibile [...] Dove Malebranche riesce poco convincente è quando estende quell'esigenza di certezza e prevedibilità, cui è connessa la costruzione di uno stabile e meccanicistico sistema della Natura, all'ordine della Grazia, in cui è in gioco non la volontà di Dio in rapporto all'ordine sostanziale del mondo, ma “alle sue creature”, cioè alla loro possibilità di salvezza. Qui il rapporto di continuità che egli aveva stabilito tra la Natura e la Grazia viene spinto troppo oltre» (G. PERROTTI, *Malebranche e Fénelon. Sulla verità metafisica e mistica dell'ordine naturale e divino*, «Filosofia e Teologia», 1 (1990), p. 105).

In tal modo Malebranche rafforza la sua risposta alla critica, sollevata da Antoine Arnauld, circa il Cristo *causa occasionale* della grazia. L'Oratoriano, infatti, sottolineando la libertà gesuanica di disporre la sua opera, pur se «sotto la direzione del Verbo» a lui consustanziale, esalta in modo *più-che-necessario* tanto la divinità, quanto l'umanità del Salvatore. La condotta dell'Eterno ha così onorato e salvaguardato la libertà umana di Gesù, la quale servendosi dell'*attenzione* – causa occasionale della conoscenza umana (che l'uomo prima del peccato aveva in uno stato perfetto) – ha ponderato e agito ciò che le sembrava più opportuno in vista della gloria del Padre.

È Cristo l'occasione d'oro (causa occasionale “libera”) perché il destino umano e divino si compiano e perché all'uomo sia finalmente svelata la *struttura*⁸⁶ del mondo.

Con la cristologia filosofica malebranchiana assistiamo sorprendentemente alla realizzazione, nell'uomo-Dio Gesù Cristo, della sintonia tra *occasione*, *visione* umana *en Dieu*, *attenzione* all'altro e a Dio e somma *Gloire de Dieu*, quale eccellenza dell'ordine divino attuato «unicamente per la gloria, per l'amore che porta a se stesso»⁸⁷. Una tale quasi-coincidenza rende Cristo lo splendore dell'ordine cosmico in cui si dà il punto di contatto e l'incrocio tra *mens* umana e divina, spirito e materia, libertà assoluta e umana, mondo e Dio e ne fa il garante assoluto dell'universo: l'Incarnazione è presentata quale imponente necessità – il cui *pathos* ricorda il *sola ratione* di Anselmo⁸⁸ e anticipa le vie diversissime di Rahner, Balthasar e Teilhard de Chardin. Su questa linea concordiamo con quanto afferma la Eckholt, nel suo studio su Malebranche:

«l'amore di Dio per se stesso è reso possibile nell'incarnazione di Dio nel suo Figlio. Il Figlio è la misura dell'amore divino, la misura dell'autorealizzazione divina. Dio compie se stesso nella misura più alta, è se stesso, quando si supera/esce in un altro – che è se stesso – e questo altro è Dio nel suo figlio Gesù Cristo

⁸⁶ CM, XII, 18, p. 387.

⁸⁷ In questo senso, l'Oratoriano riprende il cardine della dottrina sul peccato e la grazia presente in Paolo e in Agostino, entrambi ampiamente citati. In vista di un possibile e fecondo parallelismo tra Pascal e Malebranche, si rimanda a H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, II B.de, Freiburg-München 1981, p. 294.

⁸⁸ CM, IX, 7, p. 289.

[...] Nel motivo della «gloire» viene espresso l'avvenire di un riconoscimento: nella forma più alta del riconoscimento, la gloria, Dio esprime se stesso – per la mediazione di un altro (*Ausspruch*) – del suo Figlio, che è se stesso. In questo evento del riconoscimento anche l'uomo è coinvolto»⁸⁹.

La gloria – individuata dalla Eckholt quale *Leimotiv* della cristologia filosofica malebranchiana – oltre a rappresentare anselmianamente il *locus* teologico a partire dal quale si deve definire il destino umano, è un motivo fortemente presente nella scuola oratoriana ed echeggia risonanze politiche e artistiche, nel secolo dell'assolutismo illuminato, del Barocco e delle grandi predicazioni postridentine. Nonostante lo splendore, una tale cristologia necessaria non manca tuttavia di gettare ombra sulle applicazioni concrete.

L'uomo Gesù, prescelto dal Padre dall'eternità come unico mediatore tra Dio e gli uomini, è individuato quale *strumento* attraverso il quale l'Eterno può esimersi dall'emanare volontà particolari (le quali apparterrebbero piuttosto ad una intelligenza limitata), e conservarsi immutato dietro una Provvidenza generale⁹⁰. Dio vuole salvare tutti gli uomini, ma la sua intenzione passa attraverso la strettoia dei *desideri* di Gesù Cristo, *causa occasionale* che consente l'applicazione della legge generale paterna.

In forza delle premesse metafisiche che fanno delle *cause occasionali* realtà in sé impotenti, Malebranche guarda all'uomo Gesù come «debolezza e impotenza»⁹¹ e all'anima del Cristo come capace di un pensiero solamente finito⁹².

Il discorso cristologico di Malebranche sembra subire una certa caduta di tono nel momento in cui l'autore passa a descrivere in chiave categoriale l'agire cristologico: a motivo della limitazione pratica nella quale è incorsa l'intelligenza del Verbo in seguito all'incarnazione, Cristo si trova in uno stato nel quale per pen-

⁸⁹ Cf G. DE CANDIA, *Ratio orans. L'“unum argumentum” anselmiano come scuola di stile teologico*, «Odegitria», 16 (2009), p. 147-168.

⁹⁰ ECKHOLT, p. 363-364 (la traduzione è mia).

⁹¹ Nel suo disegno eterno Dio ha stabilito leggi di concatenazione tra il mondo Fisico e quello Morale e tra questi e il Cristo. La *necessità* cristologica, vera chiave di volta del progetto divino, fa escogitare a Malebranche analogie di morte e risurrezione persino nel mondo vegetale (il chicco di grano che morendo porta frutto) e animale (il verme che striscia sulla terra, la larva che risorge in farfalla), perché tutto rimanda al Cristo: «Io credo che Dio abbia messo in rapporto ogni cosa a Gesù Cristo in mille maniere» (CM, XI, 13-14, p. 355-360).

⁹² *Traité de la nature et de la grâce*, II, 12.

sare agli uomini, deve pensarli *esplicitamente* sotto le condizioni della categorialità e temporalità umane, pertanto «se il Salvatore pensa ad una categoria di persone, esse riceveranno la grazia, siano o non siano disposte a farne buon uso: le altre persone a cui il Salvatore non pensa, non riceveranno la grazia»⁹³. A ben guardare, con un tale ragionamento si riduce nettamente la fisionomia cristica, considerando la sua mediazione, per quanto unica e irripetibile, non all' altezza della vera *causa*, che resta il Padre. A questo punto l' autore inserisce il discorso ecclesiologico, esaltando la *necessitas* della Chiesa, mediatrice delle grazie, del vero *depositum*, della corretta interpretazione della Scrittura e luogo dei desideri del suo Sposo⁹⁴.

La cristologia malebranchiana se da una parte ha decantato la natura del Verbo identificandolo con la Ragione universale (*Verbocentrismo*) e con l' archetipo del cosmo – nel quale fede e ragione, teologia e filosofia si incontrano – dall' altra pare l' abbia mortificato assegnandogli il compito di pensare ad ogni uomo *esplicitamente* con una ragione goffa e categoriale⁹⁵.

Una tale concezione, che per preservare l' ordine generale ha sacrificato il particolare, provoca alcune conseguenze a sfavore delle creature, le quali non sono altro che disordine:

«l' uomo soffre: dunque non è innocente. Lo spirito dipende dal corpo: dunque l' uomo è corrotto, non è come Dio l' ha fatto. Dio non può sottomettere il più nobile al meno nobile, perché l' Ordine non lo permette»⁹⁶.

⁹³ «Per quanto ci si sforzi di attenuare l' accentuazione malebranchiana della mera umanità del Cristo mediatore, non si riesce a sfumarla molto, sì da non scorgere la giustezza delle affermazioni di Arnauld e degli altri oppositori che rimproverano Malebranche di dividere le due nature del Cristo» (DE MARIA, p. 151-187).

⁹⁴ A. ODDONE, *Libertà umana e grazia divina nelle dottrine del Malebranche*, «Rivista di Filosofia Neo Scolastica», XXX (1938), n. 16, p. 202.

⁹⁵ CM, XII, 13, p. 380; XIII, 11-12, p. 409-419. Malebranche si sofferma sulla natura della Chiesa, la quale nel suo insieme risponde pienamente alla semplicità e generalità delle vie con le quali Dio agisce. È chiara la polemica contro i protestanti e il loro riferirsi alla mediazione diretta del singolo.

⁹⁶ Questo rappresenta evidentemente un limite della cristologia malebranchiana, eppure – con A. Del Noce – va riconosciuto che il vero torto di Malebranche è aver cercato di dare ragioni laddove Paolo e Agostino non ne hanno trovate o si sono appellati piuttosto all' imperscrutabilità del progetto divino: «Egli ha rotto con tutta la tradizione nella misura in cui essa è concorde nell' affermare che i giudizi di Dio nella scelta degli eletti sono impenetrabili» (A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e Filosofia moderna*, vol. I, Bologna 1964, p. 37).

L'Oratoriano, con il suo concetto di *ordine*, ha inteso opporsi ragionevolmente all'*arbitrarismo* divino, per il quale Dio agisce secondo una volontà capricciosa e autoreferenziale. Eppure se per un aspetto ha salvaguardato l'Assoluto dall'accusa di volubilità, per l'altra non è riuscito a proteggerlo, per così dire, da quella di Essere dall'impassibilità strutturata. Così Malebranche benché abbia espressamente rifiutato il giansenismo, alla fine – pur se col suo stile illuministico – pare si ritrovi a gravitare nella stessa orbita: la grazia è concessa a quei pochi che rientrano nel pensiero di Cristo; il peccato, con uno strappo interno tra anima e corpo, ha corrotto radicalmente la libertà umana; la Chiesa è una realtà fatta per pochi; le conseguenze delle *leggi generali* hanno prodotto un numero maggiore di dannati, rispetto a quello dei salvati.

Il francese non appartiene propriamente ad una scuola di pensiero, eppure non è difficile rinvenire nella sua argomentazione la ripresa o l'affinità con motivi neoplatonico-agostiniani, cartesiani, tomisti, molinisti, sebbene egli abbia invocato sulla sua opera il patrocinio esclusivo dell'Ipponate. «Nelle sue spiegazioni spesso sottili, – ha osservato Ollé-Laprune – il Malebranche ha la disgrazia di riunire gli errori o almeno i pericoli opposti. Ciò che egli dice della grazia di luce sembra di un pelagiano; ciò che dice della grazia di sentimento sembra di un giansenista. Ora ci dà l'impressione che conceda troppo alla natura, ora si fa accusare di togliere troppo»⁹⁷.

Non è tuttavia insistendo sui limiti inerenti le applicazioni teo-logiche concrete – dovute tra l'altro all'epoca e al destino proprio di ogni serrato sistema filosofico – che potremmo rendere giustizia al pensatore francese.

Malebranche in realtà intende realizzare una cristologia filosofica nella quale confluiscono, come una fuga musicale, tutti i temi teoretici altrove discussi: Cristo può e deve cor-rispondere al livello della *vision en Dieu* (apriorico riflettente), al livello dell'*agere omnia in Deum* (apriorico-drammatico) e al livello kenotico-drammatico. L'agire di Cristo, di conseguenza, diviene *attenzione* all'altro e a Dio come premessa apriorica della conoscenza umana, *occasione* come premessa apriorica della libertà e della Grazia e *gloire de Dieu* come premessa ineducibile dell'amore di Dio nell'impotenza estrema assunta dal Verbo.

Le cadute di stile, pur presenti, dovranno essere intese come limite all'interno di questo ardito e considerevole quadro speculativo. Con Malebranche infatti – rimarca Hünermann –: «la Parola incarnata è la Luce nella quale la soggettività

⁹⁷ CM, IX, 13, p. 302.

moderna scopre se stessa»⁹⁸. Il pensiero cartesiano si apre con lui ad una nuova impostazione, nella quale *le Verbe incarné est la raison universelle*:

«la misura della libertà umana, che la ragione scopre nella riflessione sulla essenza della propria libertà, è con quella divina, la stessa libertà assoluta. C'è così libertà, secondo Malebranche, sempre solo come comunicazione della libertà [...] In questo modo Gesù Cristo appare come fondamento e motivo di possibilità del pensiero accertantesi e della moderna soggettività. Questa acquisizione è stata trasmessa in seguito fino alla cristologia trascendentale di Rahner»⁹⁹.

Un'interpretazione di Malebranche che voglia rendere giustizia alla sua intenzione, ci impone di elevarci su una specula ulteriore – che evoca la dialettica dell'*uno intuito* cusaniano –, dalla quale guardare alle sue opere e alle loro antinomie come necessarie polarità di uno sguardo *in Deum*, che nell'incontro tra filosofia e cristianesimo ha scorto la *necessitas* quale punto di contatto e crocevia verso una *più-che-necessaria* autonomia del mondo.

3. Una necessità pluridimensionale

Il *pathos* dell'«omnia in Deum et Deo», che rappresenta la linfa del filosofare malebranchiano, ha prodotto non poche difficoltà alla sua dottrina. Egli – come abbiamo visto – intese realizzare un pensiero della *necessitas* cattolica, sotto le condizioni della svolta cartesiana, recuperando il meglio di quella tradizione speculativa che, da Agostino (sulla scorta dell'ideale mistico platonico) passando per Anselmo, Bonaventura, Cusano, poteva e doveva comprendere l'intelletto umano quale *ri-flessione* della Luce divina. Senza questa intuizione sorgiva, nella quale ineffabilmente l'uomo *vede* coincidere per un attimo orizzonte e paesaggio esistitivo, non si può stimare rettamente un tale pensatore.

⁹⁸ L. OLLÉ-LAPRUNE, *La philosophie de Malebranche*, vol. I, Paris 1870, p. 431-432 (cit. in ODDONE, p. 202-203).

⁹⁹ P. HÜNERMANN, *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994, p. 282 (la traduzione è mia).

L'intuizione è grande, benché la sua tematizzazione risenta necessariamente della categorialità storica nella quale il francese visse. Egli ha infatti percorso la formulazione di un pensiero "trascendentale" in *Deum et Deo*, sebbene pare gli manchi ancora una terminologia adeguata per esprimerlo. Dall'utilizzo del lessico aristotelico-tomista nasceranno così non poche incomprensioni.

Se Malebranche si cimenta con tenacia nella formulazione di una nuova filosofia teocentrica è perché verosimilmente egli ha intravisto i pericoli della separazione cartesiana tra fede-ragione: ha così inteso ricucire sistematicamente ciò che Descartes aveva invece metodicamente disgiunto, avviando tra l'altro quel processo di separazione che, passando per Kant e il positivismo, giungerà ai nostri giorni¹⁰⁰.

In questo senso l'Oratoriano non riduce mai le facoltà umane, e se insiste sulla *dipendenza creaturale* è soltanto perché, attraverso un tale riconoscimento, vede inverarsi un'istanza *più-che-necessaria*, la quale è ben oltre ogni falsa necessitazione.

Dobbiamo riconoscere, tuttavia, che l'autore non sempre si è mostrato all'altezza della sua intuizione originaria, e che più volte ha dovuto sottoporsi a chiarificazioni, ripensamenti, revisioni, perché le aporie non tardarono a spuntare (come nel concetto di *causa occasionale*, nel rapporto razionale-naturale-soprannaturale, Verbo eterno-Verbo incarnato, religione-filosofia).

Dentro e sopra ogni cosa Malebranche ha voluto evidenziare la «liaison nécessaire» tra *attività divina* e *realtà umana*, per la quale egli ha offerto tutta la sua intelligenza.

«In alcuni di questi *Colloqui* – scrive l'autore nella *Prefazione* – cerco di convincere uno degli interlocutori, Aristo, che gli oggetti sensibili hanno minore realtà di quanto non si immagini che non agiscono su di noi; che tutte le sensazioni che ne abbiamo derivano unicamente dall'efficacia delle cause divine; che l'anima è unita direttamente, immediatamente soltanto a Dio, la Ragione suprema, in cui come dice Sant'Agostino, si trova la potenza che ci dà l'essere, la luce che ci illumina, la norma immutabile della nostra condotta: *Causa subsistendi, ratio intelligenti, et ordo vivendi*»¹⁰¹.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 300-301.

¹⁰¹ BLONDEL, *Cartesio, Malebranche*, p. 39-41.

Tale connessione necessaria, detta aristotelicamente come «il non poter essere altrimenti»¹⁰², mostrerà pertanto una pluralità di implicazioni nell'opera malebranchiana. Prendendo le mosse dal suo concetto di *causalità divina*, chiave di volta del suo sistema, intendiamo presentare di seguito le differenti forme di *necessitas*, classificandola secondo tre specificazioni longitudinali: necessità ideale o teoretica, necessità reale o esistenziale, necessità cattolica.

1. Sotto il primo gruppo sono classificabili tutte quelle applicazioni necessarie che si riferiscono all'ordine metafisico essenziale. Esse celebrano la *causalità universale* sul piano dell'essere e del pensiero, non come *mutamento*, ma come *movimento*. Dio è qui la Causa unica, quale Fondamento ontologico, Luce e potenza.

Necessità metafisica: Dio è l'Infinito, ciò senza il quale non può esistere il mondo finito. «Ma non si può vedere l'essenza dell'infinito senza l'esistenza, l'idea dell'essere senza l'essere»¹⁰³. Egli, in quanto *Causa subsistendi*, fa passare il cosmo dal non essere all'essere e continuamente lo sostiene: «La sostanza divina è dappertutto senza estensione locale [...] noi la scorgiamo solo in maniera così confusa e remota, da vedere piuttosto *che essa è*, e non *quel che essa è*: vediamo piuttosto che essa è la sorgente e il modello di tutti gli esseri, e non vediamo la sua natura e le sue perfezioni in se stesse»¹⁰⁴. Una tale distinzione preserva questo ontologismo dall'eterodossia.

Necessità gnoseologica: Dio è Luce e spazio archetipale delle idee (infinite, necessarie, eterne, spirituali, immutabili), senza le quali l'uomo non può conoscere alcunché. È necessario che Dio, *ratio intelligendi*, abbia in sé tutte le idee, altrimenti egli non avrebbe potuto creare le diverse realtà che costituiscono il mondo. L'autore evidenzia l'esistenza di una struttura mentale ed esistenziale per mezzo della quale la *mens* è a contatto con Dio, *condicio sine qua non* di ogni intellesione (e che rappresenta il nucleo della

¹⁰² CM, *Prefazione*, p. 75.

¹⁰³ ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 5.

¹⁰⁴ CM, II, 5, p. 128.

sua prospettiva trascendentale). *Vedere* il mondo *in Dio* (mediante l'*estensione intelligibile* eterna, infinita, necessaria), anche qui, non vuol dire *vedere Dio*.

Questa gnoseologia si attua poi nello stile logico-formale dell'argomentazione malebranchiana, la quale fa dell'interscambio dialogico lo spazio di rifrazione della luce divina che, attraverso il pensiero discorsivo-deduttivo, costringe l'interlocutore a piegarsi all'evidenza del ragionamento (altrimenti detta *necessità logica*).

Necessità drammatica: Dio è ciò senza il quale l'uomo non può operare alcunché: «*sufficiencia nostra non a nobis sed a Deo est*». Tale necessità si fonda sulla causalità divina applicata alle interrelazioni mondane, le quali pongono in essere le occasioni affinché si attivi l'*ordo vivendi* (Provvidenza generale). Partendo dal principio dell'evidenza cartesiana, Malebranche afferma una conseguenza anticartesiana: è evidente che un essere, in quanto finito, non può avere un legame necessario con un effetto determinato. Pertanto solamente a Dio va ascritta la vera causalità. Fuori dal legame ineffabile con la Causa universale non si dà alcuna efficacia. «La necessità deve, quindi, intendersi come una dipendenza dall'*attività* di una causa, per cui, posta una determinata attività, segue un determinato effetto. Ma in tal caso il concetto di efficacia viene fondato su quello di *potenza*. Sta proprio qui uno dei punti di maggior divergenza tra il tomismo (le cui esigenze più profonde Malebranche voleva mantenere in un contesto cartesiano) e l'occasionalismo dell'Oratoriano, il quale dissocia il concetto di potenza da quello di natura creata. In un universo tomistico una natura che partecipa dell'essere divino, partecipa pure della sua efficacia, e può stabilire con la propria azione, un legame necessario con un determinato effetto»¹⁰⁵.

Necessità fisica: Dio è ciò senza il quale non si darebbe la comunicazione del movimento nell'urto tra i corpi. Essa riguarda il rea-

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 129-130.

lizzarsi delle leggi generali riguardanti i fenomeni naturali. Per mezzo di queste leggi «Dio ha comunicato al sole il potere d'illuminare, al fuoco il potere di bruciare e così via per tutte le altre virtù che hanno i corpi di agire gli uni sugli altri; ed è obbedendo a queste sue leggi generali che Dio fa tutto quello che fanno le cause seconde»¹⁰⁶. L'eccezione a questa *necessità fisica* prende il nome di *miracolo*.

2. Sotto il secondo gruppo sono classificabili tutte quelle applicazioni necessarie che si riferiscono all'ordine esistenziale-morale. Esse celebrano la *causalità universale* sul piano dell'anima (psicologia). Dio è qui il Bene, l'Amabile, colui che garantisce l'unione dell'anima col corpo.

Necessità esistenziale: è la necessità metafisica e gnoseologica vista dalla parte del soggetto storico. L'anima è unita *immediatamente* soltanto a Dio e in modo *mediato* al corpo. Ciò è reso possibile per una serie di leggi divine, per le quali «io ho il potere di parlare, di camminare, di sentire, di immaginare e così via, e gli oggetti hanno tramite i miei organi il potere di toccarmi e di stimolarmi. È ancora per queste leggi che Dio mi unisce a tutte le sue opere»¹⁰⁷. Questa necessità, per via di intuizioni, assicura l'uomo circa l'esistenza dei corpi e della sua stessa libertà, altrimenti irraggiungibili a causa dell'oscurità dell'anima (lesa dal peccato originale).

Necessità morale: è la necessità drammatica vista dalla prospettiva di un ente libero e finito. Vi è nell'uomo una legge che – detto con Tommaso – intima il *bonum facendum et malum vitandum*. Questa tendenza invincibile e necessaria verso il *Bene in generale* (amore naturale di Dio) e verso la propria felicità è tale da muovere il soggetto sempre *oltre* il bene particolare raggiunto. Tale *necessitas* benefica (agostinianamente detta *necessitas inclinationis*) assume sempre il semblante dell'*amabilità*. Tuttavia

¹⁰⁶ NICOLOSI, *Causalità divina*, p. 203.

¹⁰⁷ CM, XIII, 9, p. 405.

le passioni, accese dai *sensi* in seguito al peccato, interferiscono su questo magnetismo benefico e sviano l'anima verso beni particolari e istintuali (ora l'empio compie un'azione nefanda spinto da una turpe amabilità). Nondimeno un tale assetto salvaguarda la libertà umana, la quale sarebbe altrimenti necessitata ad "eseguire" il bene. La morale cristiana, da parte sua, riveste un ruolo indispensabile per correggere le cattive inclinazioni¹⁰⁸.

Necessità ascetico-speculativa: segue la necessità morale. Il misticismo teorico dell'*immediatezza* si traduce di fatto in un ascetismo pratico della *mediazione*. Innanzitutto la verità che l'uomo vede tutte le cose *in* Dio «ripugna allo spirito, o piuttosto all'immaginazione»¹⁰⁹, pertanto egli dovrà sottoporsi ad un esercizio di *attenzione per vedere (voir)* quel Dio da sempre amato. «Che cosa ammirerete della Divinità, se non conosce nulla? Come potrete amarla, se non la *contemplate?*»¹¹⁰. La *necessità ascetica* è espressa in modo esplicito prima della chiusura di molti degli *entretiens*, laddove Teodoro invita gli interlocutori a ripensare le acquisizioni raggiunte, onde non essere sopraffatti da pensieri opposti, sempre pronti a turbare il vero: «non scordatevi, per favore, di meditare sul tema del nostro colloquio»¹¹¹. Nella realizzazione delle virtù sarà altresì necessaria una ulteriore ascesi, per ovviare alla frattura esistente tra spirito e corpo.

3. Sotto il terzo gruppo sono classificabili tutte quelle applicazioni necessarie che si riferiscono alla dottrina cattolica e nella quale convergono mirabilmente le precedenti istanze necessarie. Esse celebrano la *causalità universale* sul piano della cristologia. Gesù Cristo è qui il Verbo eterno e il Verbo incarnato insieme.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Si vedano il VII e VIII Dialogo dal titolo: *Come la morale cristiana sia indispensabile alla perfezione spirituale* e ancora: *In che modo la morale cristiana è assolutamente necessaria per la conversione del cuore*, CC, p. 127-155.

¹¹⁰ CM, *Prefazione*, 76.

¹¹¹ *Ibidem*, VII, 16, p. 249.

Necessità protologica: nel rapporto creazione-ordine Malebranche eleva il pensiero di una libertà *del* necessario (in senso soggettivo e oggettivo) persino in Dio. Sotto il primo aspetto: il Creatore è Dio, il solo Necessario, la causalità universale, la Sapienza eterna, che liberamente ammette e istituisce la struttura cosmica. Sotto il secondo aspetto: l'atto protologico – informato dunque da un massimo di *libertà* creativa e di *sapienza* da parte di Dio, il quale antecedentemente non è necessitato da alcunché – suppone, per sua natura, l'istituzione di una realtà separata, che esercita una *propria* incidenza, per salvaguardare la quale, Dio, ammette la necessità di istituire una auto-regolamentazione del sistema (*leggi generali*): «è una specie di necessità che Dio... disloci (il mondo) secondo questa legge [...] se Dio non ha ancora stabilito leggi della comunicazione dei movimenti, la natura dei corpi, la loro impenetrabilità, *lo obbligherà* a fissarne di opportune»¹¹². Questa legislazione, proprio nel favorire la libertà della creazione, esalta al contempo la sapienza del Creatore: tutela il mondo dal *caos* e Dio dall'*arbitrarismo*. Essa infatti, pur limitando l'egemonia divina, salvaguarda l'Assoluto da un intervento diretto nella categorialità mondana – attività questa che non sarebbe all'altezza della sua natura né di quella umana.

Necessità cristologica: la coincidenza in Gesù del Verbo eterno e del Verbo incarnato traducono il Teocentrismo malebranchiano in Verbocentrismo. «Malebranche collega il momento dell'argomentazione anselmiana del *Cur Deus homo* con le riflessioni della cristologia di stampo scotisca sulla creazione in Cristo. Nell'insieme però la cristologia, che Malebranche presenta, porta in sé lo stampo chiaro della ragionevolezza e dell'evidenza. L'argomentazione dell'oratoriano francese è sostenuta dal concetto che la misura della libertà è la stessa libertà. La libertà divina può perciò essere determinata non dagli altri, ma solo dalla libertà divina stessa nelle sue possibilità»¹¹³. Solo in quanto Dio

¹¹² *Ibidem*, p. 250.

¹¹³ *Ibidem*, 11-12, p. 240-242.

non può non essere libero auto-rapporto agapico, diviene necessario che Cristo si incarni per rendere la creazione all'altezza del Creatore, «mediante l'unione della natura divina con le due sostanze, spirito e corpo, di cui tale opera si compone»¹¹⁴.

Questa *necessitas*, in seguito alla colpa, raggiunge l'eccellenza: l'uomo ferito dal peccato non può che rivolgersi a Dio per mezzo di un degno Mediatore (*causa occasionale libera* della grazia), nel quale il Padre – che vuole salvare tutti gli uomini (con una *Providenza generale*) – possa riporre il suo compiacimento: «in Gesù Cristo, Dio ci considera come dèi, come suoi figli, come suoi erede e come coeredi del suo Figlio diletteissimo»¹¹⁵. In tal modo in Cristo si rivela la struttura dell'universo: sintonia tra *visione* umana *en Dieu* (necessità apriorico-riflettente), *occasione* (necessità apriorico-drammatica), *attenzione* all'altro e a Dio e *Gloria* (necessità kenotico-drammatica), elementi tutti che hanno costituito la base e la premessa del suo filosofare e che hanno invitato la coscienza moderna a cogliere se stessa.

Necessità pneumatica o della grazia: il Creatore ha impresso nell'animo umano la percezione del *Bene in generale* (*grazia di luce o del Creatore*). È questa una necessità per la volontà umana la quale non può non desiderare ciò che si presenta come *amabile*. In seguito al peccato e all'alterazione dei *sensi*, diventa necessario un supplemento di grazia, che possa controbilanciare l'attrazione gravitazionale degli istinti verso i beni categoriali (*concupiscenza*). *La grazia di sentimento o del Salvatore* delizia l'animo umano con *santi piaceri* e consolazioni e lo invitano ad aderire affettivamente a Dio¹¹⁶.

Necessità ecclesiologica: in conformità alla *semplicità* e *generalità* delle sue leggi, Dio ha istituito la Chiesa quale luogo della vera dottrina e deposito delle grazie. Piuttosto che manifestare alla

¹¹⁴ HÜNERMANN, p. 290 (la traduzione è mia).

¹¹⁵ CM, IX, 6, p. 286.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 287.

coscienza di ogni singolo la verità della Scrittura, la sua corretta interpretazione, la grazia del sacramento: «è sufficiente che Gesù Cristo conservi alla Chiesa l'infallibilità, per conservare nello stesso tempo la fede nei figli umili e obbedienti alla loro madre»¹¹⁷. È necessaria la Chiesa quale *causa occasionale* della fede cattolica: «a ragione sant'Agostino disse che senza la Chiesa non crederebbe al Vangelo»¹¹⁸. In questo orizzonte si colloca anche la sfera delle potenze angeliche: i loro desideri pratici sono l'*occasione* per la quale Dio protegge gli uomini nella loro corporeità e contrasta le tentazioni demoniache.

Necessità mistica: essa precede e sottende tutte le altre *necessitates* quale quintessenza e illuminazione. È la scintilla che ha posto in essere tutto il sistema malebranchiano, la comunanza apriorica fra sfera umana e divina, che ha trovato in Cristo Gesù il suo *akme* epifanico. Essa è tanto più necessaria quanto più è libera: è un evento veritativo, invocato e mai conquistato, che invita il pensiero ad escogitare argomenti che dicano l'unione *immediata* della *mens* all'Assoluto e l'*attività* ineffabile dell'assoluto nella *mens*. È l'origine e il fine, al tempo stesso, di un sistema quale quello di Malebranche, che – nonostante la complessità ad esprimere tale evento con le forme del pensiero umanamente disponibili – intende condurre il rapporto teandrico verso la sua autonomia e graziosità *più-che-necessaria*, mediante una teorizzazione estremamente rigorosa e necessaria. In un tale pensiero la dialettica *necessità-libertà* propria del contenuto teologico pare si riproponga analogamente nella forma, la quale per essere rettamente interpretata deve dischiudersi ad un *convenienza* aliena ad ogni forma di necessitazione (deista o panteista che sia).

¹¹⁷ Si veda il IX Dialogo dal titolo: *Come la grazia di Gesù Cristo sia indispensabile per adempiere i precetti evangelici*, CC, p. 156-171.

¹¹⁸ CM, XIII, 12, p. 412.

3.1 In Deum: autonomia e grazia del mondo

Il genio del Cristianesimo malebranchiano

È nota l'impopolarità di Malebranche. Dopo due secoli di discussioni, di giudizi anche severi sulla liceità del suo sistema di metafisica cristiana, il dibattito si è fatto più sereno. Alcuni hanno visto anticipati nel suo pensiero molti elementi della moderna scienza, non solo filosofica¹¹⁹, altri gli hanno attribuito la responsabilità di aver posto le premesse all'empirismo, all'immanentismo e all'idealismo¹²⁰, altri ancora lo hanno accusato di aver ristretto fino a negare la libertà umana¹²¹. Ciononostante è interessante notare come il suo pensiero sia stato oggetto di attenzione da parte di grandi pensatori del secolo scorso quali Blondel, Alquié, Gouhier, Del Noce, Tilliette.

Nell'interpretazione dell'opera malebranchiana, la questione determinante e sempre aperta, sembra sia cogliere il nucleo atomico, per così dire, del suo filosofare, il luogo dal quale prendono avvio tutte le sue riflessioni.

Questo percorso ha evidenziato la rilevanza che l'archetipo *in Deum et Deo* assume nel pensiero dell'Oratoriano, quale motivo di sottofondo in tutta la sua opera. Nella sua argomentazione combaciano necessariamente il finito e l'infinito, la *mens* umana e quella divina, l'azione eterna con quella mondana. Egli ha intuito la fecondità di unificare Ragione universale (di derivazione agostiniana-anselmiana) e Verbo incarnato, in vista della celebrazione della *necessitas* cristiana quale verità liberante l'*humanum*. Nella *dipendenza assoluta* da Dio, su ciascun livello dimensionale-necessario, pare si dia l'*autonomia reale* dell'uomo e del mondo. Fuori da questo *pathos* della convenienza nel *logos* del necessario, la filosofia malebranchiana continuerà ad incorrere in letture parziali.

Il francese respirò decisamente l'atmosfera culturale del suo tempo: dopo la scossa apportata dalla rivoluzione copernicana e dalle scoperte scientifiche di Keplero e Galilei (le quali avevano messo in forse l'attività di Dio nel cosmo) Malebranche tenta di restaurare una diversa architettura divina dell'universo. Accolse così l'ideale delle idee chiare e distinte, si interessò al vivace dibattito sulla

¹¹⁹ *Ibidem*, 11, p. 409-410.

¹²⁰ E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia 1947, p. 19 (l'autore mostra altresì alcune riserve).

¹²¹ Cf G. BONTADINI, *Il fenomenismo razionalistico da Cartesio a Malebranche*, «Rivista di Filosofia Neo Scolastica», XXX (1938), n. 16, p. 249-277; R. AMERIO, *I teoremi della causalità inefficace nella metafisica di Malebranche*, *ibidem*, p. 81-110.

grazia e la libertà, avvertì la polemica protestante, fu a conoscenza delle critiche al cattolicesimo sferrate dai libertini e non ritenne assolutamente opportuno piegarsi all'arbitrarismo divino. Come rendere giustizia a Dio e all'uomo, in un tale contesto?

L'Oratoriano è stato il primo a rispondere all'esigenza di una chiara definizione del rapporto teandrico, che salvaguardasse l'onnipresenza di Dio, senza cedere al panteismo, e il suo primato, senza cadere nell'arbitrarismo. In un mondo del *deismo* egli ha elevato la ragionevolezza di un legame necessario tra *ordine* cosmico posto da Dio e Incarnazione del Verbo, rispondendo in tal modo a quei razionalisti che si limitavano ad ammettere un Dio Architetto, garante delle leggi di natura. Il suo pensiero dunque doveva muoversi su più fronti, nella continua ricerca di un «equilibrio dinamico»¹²², che scansasse i diversi possibili errori.

Nonostante le non poche accuse rivolte alla dottrina *occasionalista*, essa esprime la genuina *intenzione* di pensare un Dio *più-che-necessario*: né interventista né necessitante, ma beneficamente vicino al destino umano. L'*occasionalismo*, infatti, rispetta al contempo l'istanza divina (la quale, se esiste, non può non essere in qualche modo presente nel mentre la storia si fa) e l'autonomia del mondo e della libertà umana con i loro meccanismi. L'Oratoriano ha così giustificato l'esistenza di "mostri" e brutture cosmiche, quale conseguenza nefasta della *generalità* e *semplicità* delle leggi divine. Una tale spiegazione, seppure possa sembrare in qualche modo semplicista, in fondo non manca di *realismo*: la creatura e il creato in quanto tali, pur se fatti da Dio, non sono necessari e tra essi e Lui vi è uno sfasamento che immette precarietà, sofferenza e morte.

Rispondendo alle critiche di quanti amerebbero piuttosto un intervento diretto dell'Assoluto per risolvere i falli umani e mondani, basti notare come i primi a reclamare l'*autonomia* del mondo sono poi i primi ad esigere una intromissione *miracolosa* per ovviare ai mali della condizione creaturale. La proposta malebranchiana invece riesce a tenere insieme le diverse polarità e a tutelare Sapienza divina e libertà (non arbitraria) umana, dignità e abissalità creaturale e potenza e bontà divina, la loro corrispondenza e concorrenza, salvaguardando il nesso tra necessità dell'evento cristico e convenienza del *più-che-necessario*. In questo contesto pertanto il peccato – più che un concetto mitologico – sarà originato dall'incrociarsi infelice degli elementi mondani, che in quanto struttura, condizionerà inevitabilmente gli uomini.

¹²² CAIRD, p. 38-55.

Da parte dell'uomo basterà sottoporsi ad una ascesi-intellettuale, la quale lo invita semplicemente a compiere un esercizio di *attenzione* (*causa occasionale* della conoscenza), a curare un atteggiamento intimo di ospitalità, di apertura senza forzatura, per la quale lo sguardo umano impara a cogliere tutto *in* Dio.

Da parte di Dio sarà necessario conservare e sostenere il mondo e le sue leggi, come *creazione continua*. Il mondo è già stato sapientemente strutturato da Dio e funziona grazie ad un suo intervento atematico mediante un *ordine* stabilito. Solo eccezionalmente, e per rispondere ad un moto ineffabile della Sua Sapienza, è plausibile supporre che Egli possa intervenire *direttamente*, per svincolare una condizione particolare della creatura. Si parlerà in questo caso di *miracolo*.

Nel modo di esporre la dottrina del miracolo Malebranche mostra una predilezione maggiore per l'ordine prestabilito piuttosto che per le eccezioni alla *regola mundi*, tanto che qualcuno non mancò di mettere in dubbio la sua credenza nei miracoli.

È in fondo questo il genio del cristianesimo di Malebranche: proprio nella onnipresenza divina, lasciare con disinvoltura reale e razionale che il mondo sia mondo, come struttura di interdipendenze, come *autonomia* precipuamente *eteronoma*.

In questo sistema Cristo è il centro: è Lui l'occasione d'oro nella quale si rivela l'accordo tra *nexus mysteriorum* e struttura razionale del mondo, epifania questa che ha consentito a Malebranche di rileggere *omnia in Deum et Deo*.

3.2 Denkform *metafisico-trascendentale*: debuit et decuit Deo et hominibus

La *necessitas*, che ha accompagnato e sotteso la nostra analisi del pensiero malebranchiano, oltre che ai diversi livelli sopra evidenziati, si deve in realtà anche al modo di procedere della sua argomentazione. Il filosofo francese, con una esposizione originale, ha potuto e dovuto tradurre la pretesa veritativa del cristianesimo in una filosofia che contemplasse l'Assoluto quale quintessenza della ragione e del dramma creaturale. Non vi è passaggio del suo filosofare che non sia attraversato dal *pathos* dell'infinito e dall'*ethos* di una veridicità intellettuale, la quale quanto più rileva la *certezza* tanto dell'ordine naturale quanto di quello della Grazia, tanto più non ammette approssimazioni o vaghezze del discorso, soprattutto nei riguardi del dogma cristiano. La dottrina cattolica per Malebranche non è una acquisizione che sopisce la ragione, tutt'altro. Il dogma sollecita l'intelligenza, le dà fermento, le suggerisce forme inedite di indagine, archetipi, strutture e chiavi di lettura del reale¹²³.

¹²³ Cf R. CORTESE, *Ragione umana e ragione divina nella filosofia di Nicolas Malebranche*, «Archivio di Filosofia», 1 (1995), p. 217-235.

Da ciò nasce il senso critico stupefacente del ragionamento malebranchiano, il quale sfida tutto ciò che non è giustificato, che si presenta come apparenza e che nasce dalle false rappresentazioni del soggetto umano sensibile. I sensi traggono sovente l'uomo in errore, sia nei confronti di sé e del mondo, sia nei riguardi di Dio, che spesso viene rappresentato secondo una guisa troppo umana. I principi del dubbio e delle idee chiare e distinte, insieme alle profondità metafisiche del dogma, rappresentano invece un ottimo correttivo per rendere giustizia al Vero. «Tutto il mio metodo – egli scrive – si riduce a un'attenzione seria (*attention serieuse*) a quel che mi illumina e mi guida»¹²⁴.

«Questa passione per la verità, adeguatamente compiuta solo nello spirito in quanto spirito, ha in sé due momenti: essa esige per primo la concentrazione all'interno dell'attenzione per la verità e secondariamente la concentrazione quale imper turbato sguardo sulle idee, perché si mostrino necessità ed evidenza alle quali soltanto deve essere accompagnato il giudizio»¹²⁵.

Se in ambito logico la conoscenza procede in base alle idee, in ambito religioso essa avanzerà in base alle verità di fede, la cui formulazione eccelle «nelle definizioni dei Concili che non in qualsiasi altro luogo»¹²⁶. I dogmi rappresentano per Malebranche veri criteri euristici – al pari dei principi di indagine in ambito fisico – che permettono all'intelletto di rinvenirne rigorosamente la plausibilità e consentono al francese di elaborare una inedita filosofia segnata da una forte concentrazione cristologica.

Un tale procedere scientifico si accompagna poi ad un carattere sperimentale-colloquiale (come nel *De Veritate* o nel *Cur Deus homo* di Anselmo): la verità emerge dal dialogo, da un processo di in-contro maieutico, dall'alternarsi di voci (Teodoro-Aristo-Teotimo), che espongono idee, dubbi e perplessità. In questa fatica comune del concetto, in questo movimento tra differenze e affinità, prende corpo un processo illuministico e illuminato in cui lentamente si evidenzia l'evidente.

¹²⁴ Su questa linea il lavoro di J. REITER, *System und Praxis. Zur kritischen Analyse der Denkformen neuzeitlicher Metaphisik im Werk von Malebranche*, Freiburg 1972.

¹²⁵ CM, XIV, 4, p. 426. L'attenzione è per Malebranche il criterio ascetico per il quale l'uomo, iscritto nello spazio divino, può e deve coglierne la presenza, quale unica garanzia dell'Ordine. Fénelon, all'opposto, addita il principio della *passibilità indifferente* quale vuoto mistico nel quale si attende l'avvento di Dio. Pertanto il primo parla di una Grazia che si manifesta per mezzo di una *délectation sensible*, l'altro di una Grazia ineffabile e inavvicinabile. Sul rapporto tra i due pensatori francesi: PERROTTI, *Malebranche e Fénelon*, p. 98-110; ID., *Il tempo e l'amore. Metafisica e spiritualità in Fénelon*, Napoli 1994, p. 217-235.

¹²⁶ ID., *Malebranche e Fénelon*, p. 285.

È la *conversazione* (*Entreteiens*) lo spazio in cui mistica platonico-agostiniana e illuminismo cartesiano si incontrano: la prima col suo carattere passivo, ricettivo, intuitivo, la seconda col suo andamento lucido, severo, preciso.

Dio infatti co-appartiene al processo della conoscenza (*debut*): ogni interlocutore è soltanto a Lui *immediatamente* congiunto e, proprio per questo, può interloquire con l'altro che gli è di fronte. Questa mistica intellettuale di concomitanza dunque trova il suo luogo privilegiato nell'evento *dia-logico*. Tale comunanza apriorica con lo sfondo divino invita Malebranche a rendere in qualche modo ragione di una *visione* immediata della necessaria e pura presenza dell'Assoluto, come fonte e fondo, criterio e legge, istanza sorgiva e orizzonte di comunanza tra conoscere, accadere, patire e volere.

Con la «visione in Dio» l'Oratoriano esprime in modo cristallino e sintetico l'unica *necessitas transcendentalis-ontologica* e al contempo rivela lo iato e la compresenza esistenti nella corriflessività divino-umana (vedere-*voir* il mondo in Dio, infatti non vuol dire *vedere-regarder Dio*).

L'immagine della "visione" riesce molto bene a riferire sia l'accadere di un evento (passivo-asimmetrico), sia il rivelarsi di una *struttura* logico-formale del mondo (occasionalismo) e della conoscenza umana (teocentrismo).

L'Eterno ora non solo compete all'uomo (*omnia in Deum et Deo*), ma gli si addice (*decu*): per un attrazione connaturale verso il *Bene in generale* (*grazia del Creatore*) l'uomo sperimenta una affinità elettiva con il mondo divino, che appena intravisto irradia tutta la sua *amabilità* (che sarebbe irresistibile se l'uomo fosse senza concupiscenza).

La creatura umana poi, se mediante l'unione con il Verbo Eterno pone in essere la sua peculiarità conoscitiva (*estensione intelligibile*), mediante l'unione col Verbo Incarnato avvia un processo di guarigione della propria autocontraddittorietà corporeo-spirituale (*grazia di piacere o del Salvatore*). La filosofia malebranchiana corrisponde così anche al carattere precario e contingente dell'*humanum*.

Dio ancora è il garante dell'efficacia e dell'autonomia mondana: per mezzo di *vie semplicissime e generali* consente il retto funzionamento delle strutture cosmiche e preserva il mondo dal *caos*. È conveniente pertanto che l'Essere sapiente in grado sommo abbia predisposto un sistema di leggi che autoregolamentino l'universo umano (*Provvidenza generale*).

Egli infine è la premessa apriorica per l'esercizio della libertà, la quale corre permanentemente il rischio di autocomprendersi quale arbitrarietà (peccato ori-

ginale). Tale *dipendenza creaturale* è in realtà una grazia, che dischiude l'uomo verso la sua autentica *autonomia (eteronomia)*.

La *filosofia cristiana* di Malebranche si deve in verità anche alla natura speculativa del dogma cattolico: il mistero trinitario infatti contempla l'incarnazione di una delle persone divine, per mezzo della quale il finito e l'infinito combaciano *indivise et inconfuse*. La Scrittura stessa attesta che proprio quel Verbo (*Logos*), che in principio era presso Dio, si è fatto carne (*sarx*).

L'Oratoriano, pur se non dedica molto interesse all'aspetto storico dell'opera redentiva, non teme di prendere sul serio l'umanità del Cristo e di difenderla sul piano teorico, nonostante i forti e comprensibili attacchi di Arnauld. L'accostamento tra Ragione universale e Verbo incarnato, seppure sulla scorta della tradizione agostiniana, non avrebbe potuto avere altra fonte di ispirazione e plausibilità che il dogma.

La *Denkform* del nostro è classificabile tra le espressioni di un ontologismo moderato o meglio – con Hünermann – di un pensiero «dinamico trascendentale-metafisico» che recupera «qualcosa dell'originaria semplicità dell'andamento speculativo anselmiano»¹²⁷ e che pertanto può pensare il contenuto necessario (l'essenza del cattolicesimo) con la severità del *sola ratiōne*.

In forza della coincidenza in Cristo di Verbo e *Logos* universale, egli è stato capace di comporre una nuova cristologia nella quale si rincorrono motivi onto-logici e trascendentali, che confluiscono in Cristo quale sintonia tra *visione, occasione, attenzione* e *gloire de Dieu*. Questa necessaria coincidenza fa di lui il garante dell'*ordre universel* sul livello della ragione, della libertà e della redenzione umana.

L'argomentazione “chiara e distinta” pertanto si deve e si addice a Dio e agli uomini e consente al filosofo francese di recuperare – dopo l'egemonia del tomismo aristotelico con le sue prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio – la corriflessività tra orizzonte umano e divino (tipica di Agostino e di Anselmo) e l'evidenza elementare dell'istanza divina quale Luce dell'intelletto: «Dio non può essere un oggetto separato, che sarebbe ancora da scoprire o da escogitare; non può essere una idea soggettiva o una fantasia oppure dovere la prova della sua esistenza ad un ragionamento supplementare o posteriore, ma Egli deve intendersi da sé e in sé, e come tale è colto in una visione immediata, sinottica, poiché è già da sempre presente in ogni pensiero dell'infinito il quale fa parte integrale, anzi, è l'integrale dell'intelligenza umana»¹²⁸.

¹²⁷ CM, XIV, 4, p. 426.

¹²⁸ HÜNERMANN, p. 301; p. 282-296 (la traduzione è mia).

Non è un caso, dopo Descartes e agli esordi della modernità, che Malebranche abbia elaborato una tale cristologia filosofica: essa – muovendosi all'interno di quel processo che ha portato alla nascita del soggetto moderno autonomo – ha contribuito notevolmente a considerare la cristologia non come un momento separato, piuttosto come parte integrante e criterio di un tale percorso, in mezzo al quale Cristo emerge come quintessenza della Ragione e della co-scienza umana. Il dogma centrale della fede così è divenuto il criterio fondamentale della razionalità¹²⁹ e lo spazio in cui è stata rivelata all'uomo la sua vera lucidità soggettivale e la sua autentica profondità esistentiva.

«Il cammino della fede – scrive Hünermann – è essenzialmente il cammino della ragione per giungere a se stessa. Gesù Cristo è come Verbo incarnato la luce e il fondamento della Ragione. Egli è l'ultimo che porge il fondamento a tutti i pensieri. Nella sua vita, nel suo messaggio e nel suo operare, soprattutto nella sua passione, diviene storico, tangibile e visibile, come Dio – in un mondo segnato dal peccato – sia da lodare e da glorificare sopra ogni cosa. Nella vita di Cristo viene rivelato come deve apparire il morale-ragionevole compimento della adorazione di Dio»¹³⁰.

La deduzione trascendentale della cristologia a partire dall'ordine del mondo e dell'ordine del mondo a partire da Cristo rivelano l'intenzione e la gestualità *più-che-necessaria* del pensiero malebranchiano nonché del Mistero. Ad essi si deve lo *charme* dialogico-ludico di tanti suoi scritti, che sottrae il discorso da ogni incombenza fatale-deduttiva e ci invita a collocare *le Père Malebranche* tra Berulle, Descartes, Leibniz, Pascal e Fénelon: la profondità mistica è berulliana, la precisione metodica è affine a quella di Descartes e di Leibniz, la sapienza scettica e spietata è di Pascal, l'afflato dell'amore e la *pietas* ricorda Fénelon.

Eppure Malebranche non è né l'uno, né l'altro: è un pensatore che ha tentato di escogitare un pensiero della rivelazione-redenzione-libertà umana che fosse all'altezza di un concetto trascendentale-metafisico di Dio e salvaguardasse al tempo stesso la naturalezza e dignità del conoscere, accadere, patire e volere umano. Agli esordi di quel cammino che porterà il soggetto a considerarsi radicalmente svincolato da Dio, come non ritenere dunque il suo un pensiero *più-che-necessario*?

¹²⁹ SALMANN, p. 57.

¹³⁰ ECKHOLT, p. 412-424.

¹³¹ HÜNERMANN, p. 299 (la traduzione è mia).