

Cerca nel Catalogo



Home Informazioni Aiuto Glossario Contatti English Accessibilità Informativa privacy e

Ricerca: Titolo = L'uomo, il filosofo, le passioni (parole in AND)

[← Lista sintetica](#)

Formato

Etichette

Nascondi biblioteche

Stampa

E-mail

Catalogo SBN

Ricerca base

Ricerca avanzata

Libro moderno

Libro antico

Musica

Grafica

Cartografia

Audiovisivi

Voci di autorità

Altri Cataloghi

Cataloghi disponibili
(Z39.50)

Nuovo catalogo

Cataloghi storici

Servizi

Prestito e riproduzioni

Scheda: 1/1

[▶ Scheda Unimarc](#)
[▶ Scarico Unimarc](#)
[▶ Scheda Marc21](#)
[▶ Scarico Marc21](#)

[▶ Export Endnote](#)
[▶ Export Refworks](#)
[▶ Citazioni](#)
[★ Aggiungi a preferiti](#)
[▶ Permalink](#)

Livello bibliografico	Monografia
Tipo documento	Testo a stampa
Titolo	L' uomo, il filosofo, le passioni / a cura di Carlo Borghero, Antonella Del Prete
Pubblicazione	Firenze : Le lettere, 2016
Descrizione fisica	IX, 332 p. ; 23 cm
Collezione	· Giornale critico della filosofia italiana. Quaderni ; 33
Note generali	· Atti del Convegno tenuto a Roma nel 2014 · Testi in italiano, francese o inglese
Numeri	· [ISBN] 978-88-6087-977-6 · [BNI] 2017-4372
Nomi	· Borghero, Carlo ▶ scheda di autorità · Del Prete, Antonella
Soggetti	· Passioni - Filosofia - Atti di congressi . <i>Nuovo soggettario</i>
Classificazione Dewey	· 128.37 (23.) FILOSOFIA. EMOZIONE

Emanuela Scribano

LA SCOPERTA DELLA SIMPATIA.
DALLA FISIOLOGIA ALLA SOCIALITÀ

In un classico studio, John P. Wright ha mostrato come la teoria humeana della simpatia si basi sulla diffusa penetrazione degli studi neurofisiologici iniziati con i lavori di Cartesio. In particolare, la neurofisiologia cartesiana, attraverso la filosofia dell'immaginazione di Malebranche, sarebbe stata all'origine della centralità del meccanismo associativo che domina la psicologia humeana¹.

Vorrei qui cercare di individuare le vie paradossali attraverso le quali la neurofisiologia cartesiana ha dato origine alla versione moderna dell'empatia utilizzata da Hume e mostrare come essa si sia costituita quale alternativa all'analisi hobbesiana dei meccanismi emotivi che sono alla base della coesione sociale.

1. *Da L'Homme all'Ethica*

L'incompiuto trattato *L'Homme* di Cartesio presenta talvolta con evidenza il suo aspetto di un testo 'non finito'. Di trovarsi di fronte ad un appunto invece che a un testo concluso ebbe l'impressione La Forge quando si trovò a commentare il seguente passaggio:

Mais l'effet de la Mémoire qui me semble ici le plus digne d'être considéré consiste en ce que, sans qu'il y ait aucune âme dans cette machine, elle peut naturellement être disposée à *imiter* tous les mou-

¹ J.P. WRIGHT, *The Sceptical Realism of David Hume*, Minneapolis, The University of Minnesota Press 1983, cap. V, particolarmente pp. 205-214.

véments que de vrais hommes, ou bien d'autres semblables machines, feront en sa présence².

Fino a questo momento Cartesio, ne *L'Homme*, aveva usato il concetto di «imitazione» a indicare la produzione automatica, da parte della macchina del corpo umano, dei comportamenti che si osservano normalmente negli uomini, definiti «veri» per distinguerli provvisoriamente dalla macchina che, per ipotesi, potrebbe produrre gli stessi comportamenti. Cartesio intendeva mostrare i meccanismi fisiologici grazie ai quali il corpo-macchina si comporterebbe come si comporta, in analoghe circostanze, un uomo vero³.

Nel luogo che ho sopra ricordato, invece, Cartesio prospetta l'ipotesi che la macchina del corpo umano imiti attivamente un'altra macchina-uomo, ovvero che alcuni comportamenti si verifichino solo se la macchina del corpo umano si trovi in presenza di un uomo vero, o di un'altra macchina simile a un uomo vero. Cartesio allude quindi a un comportamento mimetico che dipende da due condizioni: la macchina del corpo deve essere dotata delle funzioni fisiologiche della memoria, prima descritte, e, inoltre, deve trovarsi di fronte a un uomo vero o a una macchina, purché questa macchina sia simile a un uomo vero, e quindi simile alla macchina che ne imiterà il comportamento.

Nel commento con il quale correda l'edizione del 1664 de *L'Homme*, La Forge mostra tutto il proprio imbarazzo di fronte a questo testo: «Il me semble qu'il y a quelque chose qui manque dans cet article...»⁴. Lo imbarazza in primo luogo il ruolo che la memoria dovrebbe svolgere nell'imitazione attiva di altre macchine. Perché mai invocare la memoria? Sembrerebbe che l'imitazione di cui si parla riguardi «l'action des objets sur les sens», quindi si dovrebbe attribuire alla presenza attuale dell'oggetto e non alla

² R. DESCARTES, *Traité de l'Homme*, AT XI 185. Corsivo mio.

³ AT XI 120: «Je suppose que le Corps n'est autre chose qu'une statuë ou machine de terre, que Dieu forme tout exprés, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible: en sorte [...] qu'il met au dedans toutes les pieces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, et enfin qu'elle *imite* toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées proceder de la matiere, et ne dependre que de la disposition des organes». Corsivo mio.

⁴ L. DE LA FORGE, *L'Homme de René Descartes*, éd. par Th. Gontier, Paris, Fayard 1999, p. 340.

memoria «la disposition de notre machine, qui la rend capable et qui l'incite à imiter les actions qui se font en sa presence par d'autres semblables machines»⁵. Una seconda ragione di perplessità deriva dal fatto che, in questo modo, Cartesio proporrebbe una interpretazione puramente fisiologica dell'imitazione del comportamento altrui, priva cioè dell'apporto della mente e della volontà. Si dovrebbe poter spiegare l'imitazione del comportamento di altri uomini come si spiega la respirazione o il movimento riflesso come l'allontanamento della mano dal fuoco. La Forge precisa invece che, negli uomini, l'imitazione dei propri simili è spesso un comportamento consapevole e volontario.

Tuttavia l'ipotesi di una imitazione riflessa e involontaria non è così implausibile, come si constata nella contagiosità di uno sbadiglio o di un colpo di tosse. Cartesio, però, non ha detto una sola parola per spiegare come si produca il meccanismo fisiologico dell'imitazione involontaria, e La Forge tenta di colmare questa lacuna.

In primo luogo l'imitazione involontaria, al contrario di quella volontaria, è limitata alla percezione visiva e uditiva. L'imitazione di azioni percepite con la vista è quella che sembra più adatta a spiegare il ruolo della memoria evocato da Cartesio. Si imitano involontariamente le azioni altrui quando si sia di fronte a comportamenti di cui il nostro corpo è capace e che sono già stati attuati, in passato, dal nostro stesso corpo. Date queste condizioni, infatti,

l'impression que fait l'objet, jointe aux vestiges qui sont restez dans l'organe de la Memoire, du premier chemin que les Esprits ont pris à l'occasion d'une telle idée, est suffisante pour les y conduire une seconde fois, et pour nous faire ainsi imiter l'action qui se fait devant nos yeux, pourveu que la premiere fois que nous l'avons vue nous en ayons fait une semblable⁶.

È necessario che una nuova traccia cerebrale si sovrapponga a una traccia simile già presente nel cervello perché l'imitazione abbia luogo.

In questo modo La Forge riusciva a spiegare sia la somiglianza tra l'imitante e l'imitato (si imitano solo azioni di cui il corpo è naturalmente capace) sia il ruolo della memoria (si imitano solo azioni che si siano già compiute in passato) evocati da Cartesio

⁵ *Ivi*, p. 341.

⁶ *Ivi*, p. 346.

nel passo che viene commentato. La Forge propone addirittura di emendare il testo, con un'aggiunta che lo renda più chiaro: la macchina imita le azioni fatte in sua presenza da uomini veri «quand elle en a autres-fois fait de semblables dans une pareille occasion»⁷.

Proprio la presenza della memoria portava La Forge ad assimilare l'imitazione involontaria all'addestramento degli animali. In effetti, se per l'imitazione dei comportamenti di esseri simili è necessaria una traccia cerebrale prodottasi precedentemente, l'imitazione di comportamenti che si producono nel tempo presente è solo un caso del ravvivamento delle tracce cerebrali prodotte nel passato, sul quale si basa l'educazione e l'addestramento. Insomma, il ruolo della memoria necessario per assicurare la riproduzione di comportamenti simili toglieva specificità al caso dell'imitazione nel presente del comportamento di macchine simili, assimilandolo a tutti i casi nei quali l'esperienza e l'abitudine determinano le reazioni meccaniche del corpo.

Si può capire l'imbarazzo di La Forge di fronte al passo de *L'Homme* nel quale si accenna all'imitazione involontaria del comportamento degli altri uomini. Oltre alla sua brevità ed elusività, non è dato riscontrare alcun uso di questo luogo in nessuno scritto ulteriore di Cartesio che aiuti a interpretarlo, nemmeno in quello nel quale è più massiccia la ripresa della fisiologia, ovvero le *Passions de l'âme*⁸. Tuttavia, l'analisi di La Forge, e la sua ipotesi che qui Cartesio stia pensando a fenomeni di mimetismo involontario come lo sbadigliare o il tossire, sono indicatrici dello stimolo che quel luogo oscuro del testo cartesiano ha prodotto nella direzione di un'analisi fisiologica della imitazione del comportamento di altri uomini. La tappa più rilevante, e la svolta decisiva nella riflessione sulla base fisiologica dell'imitazione involontaria dei propri simili è dato trovarla nell'*Ethica* di Spinoza.

Abbagliati dalle vigorose prese di posizione anti-cartesiane della prefazione alla terza e quinta Parte dell'*Ethica*, entrambe rivolte

⁷ *Ibidem*: «Je ne crains point d'ajouter ces dernieres paroles [quand elle en a autres-fois fait de semblables dans une pareille occasion] au texte, parce que sans cela il ne me semble pas si intelligible».

⁸ Cartesio si era occupato tematicamente della imitazione delle passioni solo nella lettera a Voetius, nella quale, peraltro, non compariva alcun riferimento alla fisiologia. Su questo luogo della lettera a Voetius si veda D. KAMBOUCHNER, *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann 2008, pp. 225-251.

contro le *Passions de l'âme*, gli interpreti non hanno sottolineato a sufficienza la radice cartesiana dell'analisi delle passioni nella terza Parte dell'*Ethica*, palese soprattutto nell'impianto generale dello studio delle passioni, tutto giocato sul fondamento neurofisiologico del fenomeno emotivo⁹.

La dipendenza della terza parte dell'*Ethica*, assieme alla seconda, da *L'Homme* è desumibile da un fatto macroscopico: nell'*Ethica* fa la sua prima comparsa una teoria dell'immaginazione, e questa facoltà gioca un ruolo centrale in tutta l'analisi della conoscenza inadeguata. Gli studiosi propendono per collocare attorno al 1662 la data di interruzione del *Breve Trattato*, un testo nel quale la teoria dell'immaginazione è del tutto assente. Il 1662 è anche l'anno di pubblicazione dell'edizione latina del *De Homine*, la cui seconda edizione, del 1664, è presente nella biblioteca di Spinoza¹⁰. È quindi legittimo pensare che la teoria dell'immaginazione, una delle novità più importanti dell'*Ethica* rispetto al *Breve Trattato*, sia debitrice della lettura del testo cartesiano. Del resto, la stessa scelta di indicare con la nozione di «immaginazione» l'insieme del sapere sensibile si spiega con l'assimilazione della lezione neurofisiologica cartesiana: quel che la mente percepisce sono le modificazioni cerebrali e queste non possono di per sé assicurare che gli oggetti esterni ne siano la causa remota¹¹.

L'ipotesi dell'influenza della lettura de *L'Homme* nella terza Parte dell'*Ethica* è rafforzata dall'ampio spazio dato al fenomeno dell'imitazione involontaria, utilizzata da Spinoza per spiegare alcuni importanti fenomeni emotivi, primi tra tutti le passioni apparentemente altruistiche:

Se immaginiamo che una cosa a noi simile, verso la quale non proviamo alcuna emozione, sia presa da una certa emozione, per ciò stesso siamo presi da una emozione simile¹².

⁹ Ma si veda ora PH. DRIEUX, *Perception et sociabilité. La communication des passions chez Descartes et Spinoza*, Paris, Classiques Garnier 2014.

¹⁰ Cfr. P. POZZI (a c. di), *La biblioteca di Spinoza*, in appendice a J.M. LUCAS, J. COLERUS, *Le vite di Spinoza*, Macerata, Quodlibet 1994.

¹¹ Sulla sostituzione del lessico della sensazione con quello della immaginazione si veda F. MIGNINI, *Sensus/sensatio in Spinoza*, in *Lessico Intellettuale Europeo. Sensus, sensatio*, a c. di M.L. Bianchi, Firenze, Olschki 1996, pp. 267-296.

¹² B. SPINOZA, *Ethica*, III, prop. 27. Utilizzo la traduzione italiana di P. Cristofolini, B. SPINOZA, *Etica*, Pisa, ETS 2014.

L'imitazione come fenomeno involontario dovuto esclusivamente alla somiglianza è qui studiata in un ambito al quale La Forge non aveva pensato, ossia nella imitazione delle passioni. Di questa Spinoza fornisce una breve spiegazione fisiologica: qualunque traccia cerebrale provocata dalla percezione di un essere a noi simile porta con sé l'impronta delle emozioni che questo essere sta provando. Ma poiché quell'essere ci assomiglia, la passione che esso prova è una passione di cui noi stessi siamo suscettibili. La traccia di questa passione è quindi simile alla passione che noi stessi possiamo provare. Poiché il nostro corpo è affetto dalla traccia di una passione simile alla traccia che si imprime nel nostro corpo quando noi proviamo quella stessa passione, la vista di un essere a noi simile fa sì che noi proviamo le sue stesse passioni¹³.

L'imitazione degli affetti diventa il perno del legame che unisce ogni uomo agli altri uomini, non per legami affettivi preesistenti, ma semplicemente perché sono uomini. Come sempre accade in Spinoza, il meccanismo passionale può produrre effetti positivi o negativi. Certamente a carico dell'imitazione degli affetti vanno poste emozioni apparentemente altruistiche come la compassione o la benevolenza. Ma anche la tendenza al conformismo e a creare quindi comunità legate da usanze e costumi simili, così come l'insofferenza verso la diversità, vanno a carico dell'imitazione degli affetti¹⁴.

La libera elaborazione dello spunto contenuto ne *L'Homme* porta Spinoza a distaccarsi dall'altro autore la cui recente lettura è pure responsabile di importanti innovazioni nell'*Ethica* rispetto alle opere precedenti, ossia Thomas Hobbes, come appare nell'analisi delle cause della pietà o commiserazione¹⁵. Hobbes nel *Leviathan* aveva così spiegato la pietà:

¹³ *Ivi*, III, prop. XXVII dim: «Se la natura del corpo esterno sarà simile alla natura del nostro corpo, allora l'idea del corpo esterno che immaginiamo implicherà un'affezione del nostro corpo simile a quella del corpo esterno; e di conseguenza, se immaginiamo che qualcuno a noi simile sia preso da una certa emozione, questa immaginazione esprimerà un'affezione del nostro corpo simile a quella emozione; e dunque per il fatto di immaginare una cosa a noi simile presa da una certa emozione, saremo presi da un'emozione simile ad essa».

¹⁴ *Ivi*, prop. XXVII sc, e cor II; prop. XXXI cor, e sc.

¹⁵ Ho ipotizzato l'influenza della lettura del *Leviathan* nella inversione del rapporto tra desiderio e giudizio di valore in E. SCRIBANO, *La connaissance du bien et du mal. Du Court Traité à l'Ethique*, in *Spinoza transalpin: les interpré-*

L'afflizione per la disgrazia di un altro è la Pietà, e sorge dall'immaginare che una disgrazia simile può accadere a noi stessi; perciò è chiamata anche Compassione e, con locuzione dei nostri giorni, *Simpatia* (*fellow-feeling*)¹⁶.

Hobbes spiega la pietà e, in generale, il partecipare dei sentimenti altrui (*fellow-feeling*) con l'immaginare di essere coinvolti in casi simili a quelli che hanno colpito colui che soffre. La pietà conosce gradazioni diverse, a seconda della probabilità che la disgrazia altrui possa colpire l'osservatore, ed è minima quando questa probabilità è molto bassa: «per la stessa disgrazia, quelli che pensano di essere meno esposti alla medesima, hanno una minima pietà»¹⁷. Hobbes si appropriava qui dell'analisi aristotelica della pietà, del resto ancora assunta dalla maggior parte dei teorici delle passioni del XVII secolo¹⁸.

Nella sua analisi della pietà, anche Cartesio aveva proposto una spiegazione in sintonia con quella aristotelica, almeno nel caso degli spiriti più deboli. Anche per Cartesio, la pietà è frutto del proiettare su se stessi la disgrazia che ha colpito un altro uomo:

Ceux qui se sentent fort faibles, et fort sujets aux adversités de la fortune, semblent être plus enclins à cette Passion quelles autres, à cause qu'ils se representent le mal d'autrui comme leur pouvant arriver; et ainsi ils sont emeus à la Pitié, plutôt par l'Amour qu'ils se portent à eux mêmes, que par celle qu'ils ont pour les autres¹⁹.

tations actuelles en Italie, a c. di Ch. Jaquet e P.-F. Moreau, Paris, Publications de la Sorbonne 2012, pp. 59-74.

¹⁶ TH. HOBBS, *Leviathan*, I, VI, trad. it. a c. di G. Micheli, Firenze, La Nuova Italia 1976, p. 57.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Retorica* II (B), 8, 1385 b: «Definiamo dunque la pietà un dolore causato da un male distruttivo o doloroso che appare capitare a una persona che non se lo merita e che ci si può attendere di soffrire noi stessi o uno dei nostri [...]; è evidente infatti che si proverà necessariamente pietà se ci si ritiene suscettibili, noi o uno dei nostri, di ricevere un tale male» (trad. it. a cura di A. Plebe). Corsivo mio.

Si veda, ad esempio, M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Les Caractères des passions*, Paris, chez P. Rocolet 1648, p. 8 non numerata dell'Advis necessaire au Lecteur: «La Pitié procède de la Tristesse que les maux d'autrui nous font ressentir, et de l'Apprehension de tomber aux mesmes afflictions».

¹⁹ R. DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, art. 186.

Spinoza invece utilizza lo spunto de *L'Homme* per fornire una interpretazione della commiserazione alternativa a questa lunga tradizione. La commiserazione è sempre interpretata come un fenomeno centrato sull'io, ma la sua origine è del tutto diversa: non si prova pietà perché si pensa che il male altrui possa capitare a noi stessi, ma soffriamo del male di cui soffrono gli altri per una riproduzione fisica delle modificazioni del corpo di colui che soffre, che inducono una stessa sofferenza in colui che le osserva. Cosicché aiutiamo coloro che soffrono per liberarci dalla sofferenza indotta in noi, per simpatia, dalla loro:

Questa imitazione dei moti dell'animo quando si riferisce alla tristezza si chiama compassione [...] ciò che colma di tristezza la cosa di cui abbiamo compassione colma anche noi d'una tristezza simile [...] e dunque tenderemo a liberare dalla sua sventura la cosa di cui abbiamo compassione²⁰.

La trasformazione dell'accento cartesiano in una teoria dell'imitazione degli affetti è resa possibile, in Spinoza, grazie alla espunzione della memoria che, nel testo cartesiano, svolgeva un ruolo di primo piano, e che aveva messo in imbarazzo La Forge. Solo grazie all'abbandono della memoria, il contagio emotivo assume la sua specificità rispetto al fenomeno dell'apprendimento o dell'addestramento ed entra in gioco come potente spiegazione dei legami e dei conflitti sociali che si costruiscono sulla compartecipazione emotiva.

Se, come mi sembra probabile, all'origine della riflessione spinoziana sull'imitazione degli affetti vi fosse il breve passo de *L'Homme* sul quale si era lungamente esercitato La Forge, saremmo di fronte ad una spiegazione della pietà alternativa a quella cartesiana, ma originata da uno spunto contenuto in un testo cartesiano.

2. *L'alternativa a Hobbes*

L'Ethica di Spinoza esce postuma nel 1677. Nel 1674 vede la luce il primo volume della *Recherche de la vérité* di Malebranche, seguito nel 1675 dal secondo volume e dalla seconda edizione del primo. Nel 1671 era uscito il primo volume degli *Essais de morale* di Pierre

²⁰ B. SPINOZA, *Ethica*, III, prop. XXVII cor II, e cor III dim.

Nicole, seguito, nel 1675, dal terzo. La contemporaneità del testo di Nicole e di quello di Malebranche presenta emblematicamente quella che si configura come un'alternativa tra la discendenza da Hobbes, da un lato, e dalla fisiologia cartesiana, dall'altro, nell'analisi dei meccanismi emotivi che permettono l'unione tra gli uomini.

Come si sa, l'analisi hobbesiana delle passioni si è prestata a una larga utilizzazione in campo agostiniano. Nicole e Bayle sono stati solidali nell'assumere l'antropologia hobbesiana come una buona descrizione dei meccanismi dell'uomo decaduto dopo il peccato di Adamo. Del resto, Nicole stesso, in apertura del saggio *De la charité et de l'amour propre*, inserito nel terzo volume degli *Essais de morale*, rende esplicito omaggio all'autore del *Leviathan*:

Voilà donc par-là tous les hommes aux mains les uns contre les autres; et si celui qui a dit qu'ils naissent dans un état de guerre, et que chaque homme est naturellement ennemi de tous les autres hommes, eût voulu seulement représenter par ses paroles la disposition du cœur des hommes les uns envers les autres, sans prétendre la faire passer pour legitime et pour juste, il auroit dit une chose aussi conforme à la vérité et à l'expérience, que celle qu'il soutient est contraire à la raison et à la justice²¹.

Nicole costruisce il saggio *De la charité et de l'amour propre* sulla falsariga dell'opposizione agostiniana tra amore di Dio e amore di sé. Scopo del saggio è mostrare come l'amor proprio, pulsione fondamentale della natura corrotta, imiti tutti i comportamenti indotti dalla carità e trasformi quella che è una passione spontaneamente aggressiva e fonte di divisione sociale in una potente spinta alla coesione tra gli uomini. Nessun legame sociale è conseguenza di motivazioni virtuose, ma tutto quel che contribuisce a cementare l'unione umana è sempre frutto di un'aggressività mascherata e deviata dalla impossibilità di esprimersi in forme dirette e devastanti. Per questo la città del male, la comunità degli uomini pervertiti dal peccato, sussiste imitando quello che, nella città ideale, sarebbe il cemento dell'unione tra gli uomini, la carità.

Il saggio *De la charité et de l'amour propre* era stato preceduto da un saggio che affrontava un tema analogo, uscito nel 1671 nel secondo volume degli *Essais*, con il titolo *De la civilité chrétienne*.

²¹ P. NICOLE, *Essais de morale contenus en divers traités sur plusieurs devoirs importants*, Paris, chez Guillaume Desprez 1733-71, III, p. 134.

Il primo capitolo di questo saggio portava il titolo programmatico *Comment l'amour-propre produit la civilité*, e spiegava come l'amor proprio spinga a simulare amore e interesse per gli altri uomini, allo scopo di ricevere il loro amore e la loro approvazione:

C'est le fondement de la civilité humaine, qui n'est qu'une espece de commerce d'amour-propre, dans lequel on tâche d'attirer l'amour des autres, en leur témoignant soi-même de l'affection²².

In contemporanea, il secondo libro della *Recherche de la vérité* di Malebranche, contenuto nel primo volume dell'opera, e uscito nel 1674, assume come tema generale la forza e gli effetti dell'immaginazione. In questo quadro Malebranche si occupa del «contagio» emotivo che si trasmette attraverso l'immaginazione. Cito dalla versione della prima edizione, che verrà poi riprodotta fino alla quarta:

Pour concevoir ce que c'est cette contagion, et comment elle se transmet de l'un à l'autre, il faut savoir que les hommes ont besoin les uns des autres; et qu'ils sont faits pour composer ensemble plusieurs corps, dont toutes les parties ayent entr'elles une mutuelle correspondance. C'est pour entretenir cette union, que Dieu leur a commandé d'avoir de la charité les uns pour les autres. Mais parce que *l'amour propre pouvoit peu-à-peu éteindre la charité, et rompre ainsi le noeud de la société civile*; il a été à propos pour la conserver, que Dieu unit encore les hommes par des liens naturels; qui subsistassent au défaut de la charité, et qui pussent mesme la deffendre *contre les efforts de l'amour propre*²³.

Il contagio di cui parla Malebranche è quello uscito dalle pagine de *L'Homme*. Si tratta di una imitazione involontaria e a base esclusivamente fisiologica del comportamento dei propri simili, tanto che Malebranche non esita ad attribuirlo anche agli animali.

²² P. NICOLE, *Essais de morale*, cit., II, p. 116. Su questo tema si veda D. WEBER, *Le "commerce de l'amour-propre" selon Pierre Nicole*, «Asterion» (versione elettronica <https://asterion.revues.org/848>), V, 2007.

²³ N. MALEBRANCHE, *De la Recherche de la vérité*, OC I 321. Corsivo mio. Sui legami prodotti da nessi immaginativi in Malebranche si veda M.-F. PELLEGRIN, *Sorcières et loups-garous, "Rêveries des démonographes"*, «Rivista di storia della filosofia», LXVII, 2012, pp. 691-704, EAD., *Lecteurs et auteurs: des maladies contagieuses?*, «XVII^e siècle», CCLV, 2012/2, pp. 212-225, e M. SALICETTI, *Malebranche et l'imagination: une analyse psychosomatique*, «Rivista di storia della filosofia», LXVII, 2012, pp. 727-743.

Questa imitazione degli affetti, come in Spinoza, è presentata da Malebranche come il maggior artefice del cemento sociale che tiene unite le società umane:

Ces liens naturels, qui nous sont communs avec les bêtes, consistent dans une certaine disposition du cerveau qu'ont tous les hommes, pour imiter quelques-uns de ceux avec lesquels ils conversent, pour former les memes jugemens qu'ils font, et pour entrer dans les memes passions dont ils sont agitez. *Et cette disposition lie d'ordinaire les hommes les uns les autres beaucoup plus étroitement, qu'une charité fondé sur la raison, laquelle charité est assez rare*²⁴.

Il testo dedicato da Malebranche all'imitazione contagiosa è una presa di posizione in diretto dialogo con l'analisi di Nicole del ruolo svolto dall'amor proprio nel mitigare gli effetti dell'aggressività umana e nell'imitare la carità. L'interesse di Malebranche per Nicole, del resto, è attestato dalla presenza, nella sua biblioteca, dei tre volumi degli *Essais* apparsi tra il 1671 e il 1680. Ma, come è evidente dai brani citati, Malebranche non condivide senza importanti distinguo le tesi di Nicole sul ruolo dell'amor proprio nell'indurre i comportamenti che favoriscono il cemento sociale.

Infatti, in primo luogo, Malebranche propone il contagio emotivo come un'alternativa alla carità, al posto dell'identico ruolo che Nicole aveva affidato all'amor proprio. In secondo luogo, Malebranche ritiene che il contagio emotivo costituisca un legame sociale alternativo e migliore rispetto all'amor proprio. Anzi, Malebranche doveva pensare che l'amor proprio fosse un mezzo pericoloso di controllo delle passioni, se, come si è visto, al contagio emotivo è attribuito il compito di contrastare gli eccessi dello stesso amor proprio.

Peraltro, Malebranche non pone in alternativa carità e contagio emotivo. Sono entrambi strumenti utilizzati da Dio per ottenere il fine della socievolezza. Ma il contagio emotivo, al contrario dell'orgoglio di Nicole, non appartiene alla natura corrotta dal peccato, e svolge esattamente la funzione per la quale è stato programmato dalla mente divina. Difficilmente poteva essere diversamente dal momento che esso si basa su un processo fisiologico, una «disposizione del cervello».

²⁴ OC I 321. Corsivo mio.

Questo è il punto che maggiormente allontana Malebranche da Nicole, e, attraverso Nicole, da Hobbes. Malebranche, sottraendosi all'antropologia hobbesiana, si sottraeva all'interpretazione delle vie umane della socievolezza come a vie segnate dalla corruzione e dal peccato e alternative alle vie della grazia:

Quand on considère avec attention les sens et les passions de l'homme, on les trouve si bien proportionnez avec la fin pour laquelle ils nous sont donnez, qu'on ne peut entrer dans la pensée de ceux qui disent, qu'ils sont entièrement corrompus par le peché originel²⁵.

Più oltre, nel quinto libro, Malebranche aggiungerà che

C'est l'ordre de la nature, c'est la volonté du Créateur, que tous les êtres qu'ils a faits, tiennent les uns aux autres. [...] Ainsy il n'y a personne presentement qui ne soit en quelque maniere uni et assujetti tout ensemble à son corps, et *par son corps* à ses parens, à ses amis, à sa ville, à son Prince, à sa patrie, à son habit, à sa maison, à sa terre, à son cheval, à son chien, à toute la terre, au soleil, aux étoiles, à tous les cieux²⁶.

Alla luce delle riflessioni di Spinoza e di Malebranche, si può concludere che lo spunto fisiologico cartesiano ha dato frutti importanti. La sostituzione dei meccanismi imitativi su base fisiologica alle ricadute positive dell'amor proprio nell'assicurare un cemento sociale, in entrambi questi autori, ha contribuito a liberare dalla macchia del peccato l'analisi dei meccanismi naturali che legano gli uomini, senza per questo recuperare la presenza di pulsioni altruistiche, come, negli stessi anni, accadeva nella reazione britannica all'antropologia hobbesiana, in Shaftesbury e in Hutcheson. L'allontanamento del peccato originale dalla natura umana sarebbe piaciuto certo a Cartesio. Infine, anche l'abbandono dell'analisi hobbesiana, nei limiti nei quali questa aveva contribuito a potenziare le tesi di origine agostiniana sulla corruzione dell'emotività umana, può dirsi frutto anche dello sviluppo di analisi alternative, fondate su una base fisiologica più duttile e complessa di quanto non fosse quella utilizzata dall'autore del *Leviathan*.

²⁵ *Recherche de la vérité*, I, V, § 1, OC I 69.

²⁶ *Ivi*, V, II, OC III 133. Corsivo mio.