

La polèmica Arnauld - Malebranche

Jordi Sales i Coderch

DENIS MOREAU, *Deux Cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Vrin, Paris 1999.

1. El llibre de Denis Moreau omple *una llacuna* dels estudis sobre la filosofia europea en el segle XVII. La polèmica entre Antoine Arnauld (1612-1694) i Nicolas Malebranche (1638-1715) a propòsit del *Traité de la Nature et de la Grâce* [=TNG] (1680), que ocupà l'atenció de Bossuet, Fénelon, Locke, Leibniz, Bayle, fins a Condillac, Hume, i en general de tota l'Europa culta de finals del segle XVII, no havia estat objecte de cap monografia especial. La discussió entre l'oratorià i el port-royalista durà uns vint-i-cinc anys si hom compta des de la trobada a casa el marquès de Roucy de maig de 1679 fins a l'any 1704, amb el recull de totes les respostes de Malebranche, perquè, malgrat la mort d'Arnauld l'any 1694, l'aparició pòstuma de noves cartes d'Arnauld en el recull de 1698 dona lloc a les darreres respostes de Malebranche.

Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche és una tesi dirigida per J-M. Beyssade el gener de 1996. En la introducció l'autor afirma que la polèmica entre Arnauld i Malebranche «val més que la seva reputació» (p. 23). La seva reputació, quan la té, és la d'una llarga, tediosa i avinagrada picabaralla entre dos homes d'Església sobre temes teològics, en concret sobre la manera en què Déu distribueix la gràcia santificant, discussions de dos metafísics sobre «éssers imaginaris i coses celestes» (Gedankenwesen und himmlischen Dingen)¹.

Denis Moreau ens era anteriorment conegut per una excel·lent presentació i anotació de la Carta-Prefaci de l'edició francesa dels *Principia* de René Descartes (1996) molt recomanable i una con-

1. K. MARX, *La Sagrada Família*, VI, 3 MEGA, 2, p. 134. Marx fa morir el mateix any Arnauld i Malebranche, significativament l'any del naixement de Condillac i Helvétius per tal d'indicar la substitució de la metafísica per la física cartesiana en la gènesi del materialisme francès del segle XVIII.

tribució sobre el problema del mal en Malebranche dins el col·lectiu editat per Bruno Pinchard *La légèreté de l'être* (1998).

2. Hom pot argumentar un interès de la polèmica pels seus efectes posteriors: les posicions gnoseològiques d'Arnauld sobre la naturalesa de les idees influeixen en Locke i Reid, l'oposició a les posicions malebranchistes determina molts aspectes de la teodicea leibniziana, el deisme del segle XVIII, sobretot Voltaire, s'inspirarà en motius malebranchistes, etc. El mèrit de l'obra de Moreau és fer confiança a Arnauld i Malebranche, a més de no fer-se enrere pel volum d'un intercanvi de posicions sovint molt farragós. L'autor suposa metòdicament que Arnauld i Malebranche tenen raó per a enfrontar-se i determina que la polèmica «reposa sobre reals i profunds desacords» (p. 16). Per què s'oposen? Per què ho fan tan durament? Certament, *el to de la polèmica* posa de manifest que és «l'histoire d'une amitié déçue qui a fini par tourner à l'aigre» (p. 29). Convé d'insistir que el primer Malebranche ha estat molt integrat als ambients port-royalistes² i que Arnauld considerarà sempre que la publicació del TNG, sense prosseguir les discussions prèvies, fou un acte de deslleialtat. Però *el contingut de la polèmica* no es redueix, contra el que es podria esperar, a la qüestió teològica de la gràcia sobrenatural. A més del fet que, com veurem detalladament, la discussió s'obrí per la qüestió gnoseològica, el desencadenant de l'oposició arnauldiana no és, com hom suposa sovint massa ràpidament, una reacció sobre la gràcia a l'estil de la discussió «jansenista». És ben cert que Arnauld està disgustat de veure que un amic s'hagi tornat un «nou protector de la gràcia molinista»; però ens cal creure Arnauld quan diu repetidament que no és això el que el mogué a oposar-se a la publicació del TNG. Efectivament, Arnauld conceptualitzarà sempre la qüestió de la gràcia com una qüestió de teologia «positiva»-això és, fixar el que els concilis i els pares han afirmat sempre- i, dintre aquests límits, allò que els teòlegs catòlics poden discutir³. El que determina l'oposició d'Arnauld al nou sistema de Malebranche és la qüestió sobre el mal físic i l'ordre natural del món. Malebranche afirma repetidament que «hi ha defectes visibles en les obres de Déu» i altres fórmules semblants.

Els prejudicis sobre un «pessimisme» «medieval» i un «optimisme» «modern» ens enfosqueixen avui el punt de ruptura del TNG que motiva la necessitat arnauldiana de desencadenar la resposta fins a fer-lo intel·ligible. Hom repeteix retòricament un contrast entre una visió del món com quelcom dolent o deficient i un optimisme que trencaria amb aquesta manera de veure. El primer fóra religiós, cristià, «medieval»; el segon, laic, secular, «renaixentista», «progressista», «modern». Les coses són més complexes. Primera-

2. A. ROBINET, «Aux sources jansénistes de la première oeuvre de Malebranche», *Études Philosophiques*, 1974; vegeu la meua introducció a N. MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, clàssics del Cristianisme, 72, Barcelona 1998, especialment les relacions entre fe i raó, pp. 32-36.

3. A. ARNAULD, *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce* [=Réflexions], L'ARNAULD, *Oeuvres*, 43 vols. 1775-1783 Lausanne-Paris chez Sigismond d'Arnay [=OA]. «Je prends donc Dieu à témoin que, quand j'ai écrit que je ne jugeais pas qu'on dût se hâter de publier le TNG et que j'en prévoyais de terribles conséquences, ce n'a point été par rapport aux questions de la Grâce, sur lesquelles les Théologiens catholiques peuvent être partagés», OA, XXXIX, p. 162.

ment, seguint R. Brague⁴, ens cal discernir quatre models «antics» en l'experiència humana de l'univers:

model de l'experiència de l'univers	valor ontològic del món	interès del coneixement del món
timeic	+	únic camí de virtut
abrahàmic	+	condueix al Creador, però la Llei o el Verb parlen d'ell més adequadament que el món.
epicuri	=	útil per a asserenar-se
gnòstic	-	inútil, cal sortir-ne

El possible pessimisme «jansenista» no ho és en la valoració del món; el sentit tràgic se situa en l'aventura humana de la justificació dislocada pels pecats dels homes i que està en mans d'un Déu misericordiós i «amagat», del qual no coneixem els designis. La perspicàcia d'Arnauld -les raons d'Arnauld per a obrir la polèmica- és adonar-se que la pretesa solució de l'oratorià al problema de la gràcia subverteix, mitjançant un sistema subtil de distincions entre els atributs divins, el model abrahàmic del valor ontològic del món. La paradoxa malebranchista és l'afirmació d'un món imperfecte, com fa el gnosticisme, però considerat com a obra d'una saviesa perfecta com fa la confluència timeico-abrahàmica: el món, per imperfecte que el vulguem imaginar, està fonamentat «sobre lleis tan simples i tan naturals, que és perfectament digne de la saviesa infinita del seu Autor» (TNG, art. 14).

L'obra de Moreau es divideix en quatre parts: i) Polemitzar. ii) El Mal. iii) Conèixer. iv) Déu. L'estratègia és molt intel·ligent: centrar-se en quatre punts bàsics i relegar a annexos temes col·laterals (l'eficàcia de la gràcia, la funció de l'encarnació, la idea de Déu, la unicitat de l'ésser, la posició d'Arnauld sobre els organismes), certament interessants, però que complicarien la percepció del nucli de la discussió, molt ben situat, com vèiem, en la reacció arnaldiana a la concepció malebranchista de la naturalesa com a naturalesa creada i l'afirmació dels seus defectes visibles. Les conclusions de l'obra en considerar *com* és que són *deux cartésiens* els dos protagonistes de la polèmica replanteja molt lúcidament els hàbits historiogràfics i ideològics que fan d'entrada inestable *de iure* la filosofia cartesiana i expliquen repetidament la seva posteritat *de facto* com a explosió de les apories que conté. Potser comença a ser hora que aquesta manera de fer sigui seriosament revisada; l'obra de Moreau conté elements valuosos per a aquesta revisió.

4. R. BRAGUE, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris 1999, p. 86.

3. Polemitzar. Malebranche es presentarà sempre com un «meditatiu»; Arnauld és gairebé exclusivament un polemista. Dintre els ambients de Port-Royal, Arnauld és dels més «filòsofs» i la seva filosofia és la cartesiana. Del cartesianisme de Malebranche n'ha precisat l'especificitat F. Alquié⁵; del cartesianisme d'Arnauld no en teníem fins ara una visió prou clara. Al nostre judici el que millor fa la recerca de Denis Moreau és reconstruir el cartesianisme d'Arnauld. El testimoni d'una carta de Nicole a Quesnel ens instrueix molt bé sobre la situació del cartesianisme en la polèmica; el cartesianisme és un factor que Arnauld defensa personalment malgrat les pressions del seus companys perquè no ho faci, ja que ells el pensen, àdhuc, com el factor responsable de la crisi, perquè hauria inspirat a Malebranche «la seva confiança excessiva»⁶. «Confiança», «lleugeresa», «presumpció», «temeritat» són els termes que Arnauld fa servir repetidament per a mostrar la manera amb què Malebranche ha obtingut els enunciats que ell ataca. Els amics d'Arnauld, i també Leibniz, fan el principi d'evidència cartesiana directament responsable de la supèrbia especulativa de l'oratorià; el port-royalista, però, sap diferenciar amb precisió i generositat entre les seduccions de l'amor propi i la fecunditat del principi d'evidència. Si la meditació solitària és el laboratori d'on el filòsof treu els seus enunciats, *la dialògica* és el mètode complementari per tal d'assegurar-ne la qualitat. La llum de l'evidència, en la mesura que roman una llum solitària, *pot enlluernar*; el recurs a la comunitat l'ha de controlar. Això és el que el port-royalista fa repetidament, i també fou la manera de procedir de Descartes, que Arnauld retreu a Malebranche de no saber fer⁷. Malebranche radicalitzarà la sempre possible autosuficiència del moment meditatiu cartesiana en convertir-lo en un diàleg amb el Verb⁸.

Denis Moreau indica molt bé, en tota la primera part del seu llibre, el problema teòric que sempre s'amaga en les formes comunicatives que tria una filosofia per a relacionar-se amb un públic, les relacions entre l'evidència i el *mit-sein*, la relativa soledat del treball reflexiu i la relació del filòsof amb la comunitat. El lloc precís per a dilucidar la major o menor fidelitat cartesiana dels dos contendents és l'aclariment de l'estatut ambigu que posseeix l'objecció en context cartesiana. Si pensem el cartesianisme com un solipsisme de l'evidència i fem de l'objecció i la resposta, la polèmica o l'intercanvi epistolar una pràctica supèrflua dintre el conjunt del cartesianisme, el continuador de Descartes fóra exclusivament Malebranche. Aquesta és la visió que afavoreixen les recents lectures heideggerianes de la situació de Descartes i la metafísica moderna i/o les refutacions, anteriors i posteriors, derivades de la «vulgata» anti-cartesiana del «pensament catòlic». *«L'ego és suficient i no té ni portes ni finestres»* (p. 81). Si estem més atents a la totalitat del corpus car-

5. F. ALQUIÉ, *Le cartesianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974.

6. «Je n'aurais pas voulu que [Arnauld] fit paraître partout comme il fait un amour tendre pour Descartes, qui ne manque pas aussi de défauts et qui a inspiré au P. Malebranche sa confiance excessive... Mais on n'obtiendra pas cela», en MALEBRANCHE, *Oeuvres Complètes* [= OCM], XVIII, pp. 235-236.

7. El que Arnauld fa en enviar a Quesnel un projecte per a les VFI, li diu: «Tout ce que j'y ai dit me paraît de la dernière évidence. Mais comme on se peut quelquefois éblouir, je serai bien aise de savoir si lui [Nicole] et vous en jugez de même que moi», OCM, XVIII, p. 230. El contrast entre la manera de procedir de Malebranche i la de Descartes l'expressa Arnauld en la carta a Quesnel del 17/8/1680: «On m'envoie un écrit [le TNG] pour l'examiner et dont on dit que l'on me fait juge pourvu que je l'examine sans prévention, et on l'envoie imprimer sans attendre que je l'aie pu lire... Quand M. Descartes voulut publier ses *Méditations*, il en fit donner des copies manuscrites à plusieurs personnes de lettres dont il était bien aise de savoir les sentiments, et il ne les publia point qu'après avoir reçu leurs réponses, et avoir cru après les avoir bien examinées qu'il avait de quoi satisfaire aux difficultés qu'ils lui avaient proposées... Pourquoi donc n'aton pas attendu, comme lui, que ceux qu'on a consultés sur ce système eussent eu le temps de l'examiner?», OCM, XVIII, p. 183.

8. MALEBRANCHE, *TNG*, art. 7: «Si je n'étois persuadé que tous les hommes ne sont raisonnables que parce qu'ils sont éclairés de la sagesse éternelle; je serois, sans doute, bien téméraire de parler des desseins de Dieu, et de vouloir découvrir quelques-unes de ses voies dans la production de son Ouvrage. Mais comme

tesia i pensem que les objeccions i les respostes, les polèmiques i les cartes són un moment de la recerca de la veritat, l'ego esdevé porós a l'alteritat: «*l'ego insuficient integra una relació teòrica a l'alter ego. Portes i finestres (entre)obertes, discutim*» (p. 82). L'autor pensa que la manera arnaldiana de polemitzar es justifica des del punt de vista cartesià. La posició arnaldiana dissenya els contorns d'una concepció coherent de la totalitat del pensament cartesià en la seva doble textualitat: meditativa i dialògica.

4. El mal. Moreau afirma que el pensament malebranchista del mal físic representa una considerable guinyada o viratge [«embar-dée» p. 95] en la història del problema del mal. El terme *teodicea* és un neologisme forjat per Leibniz l'any 1696, quan reprèn tesis clàssiques en un plantejament post-malebranchista. En la solució agustiniano-tomista al problema del mal físic no hi ha pròpiament «justificació de Déu», per un doble motiu: (a) no hi ha res a justificar, «*Non est sanitas eis, quibus displicet aliquid creaturae tuae*», Agustí, Conf. VII, 14; (b) en tot cas, qui fórem nosaltres per a justificar-lo? El model timeic raona sobre la part-tot, ombra-quadre, el racó sublunar, la regió d'allò sensible, l'única que es perpetua amb destruccions i generacions, aquesta regió mínima «és una part del tot que gairebé no és res» (Aristòtil)⁹. El model abrahàmic –en la terminologia de Brague– certament *experimenta el món com a bo* i els designis de Déu creador com a inaccessibles; la naturalesa parla de la bondat del Creador. Això és el que li permet la síntesi amb el model timeic. Però la inquietud cognoscitiva i les esperances humanes excedeixen el valor cognoscitiu del món, que no és ja l'únic camí de virtut: «la Llei o el Verb encarnat parlen sobre Déu més àmpliament que el món»¹⁰. Amb *l'educta modernitat científica galileana* fonamentalment el que passa és *una* sola cosa: l'anul·lació de la posició d'una mínima regió sensible en el conjunt del cosmos; el món sublunar i supralunar es fan homogenis: el que hi passa com a físic és la mateixa cosa i n'hem de fer *una* sola explicació. Això fa trontollar la posició dominant en l'edat mitjana que és la conjunció entre el model timeic i el model abrahàmic. Les posicions possibles davant aquest fet fonamental, ultra la resistència al seu reconeixement, són: la recomposició del model timeic, l'accentuació de l'excés del model abrahàmic i el ressorgiment dels models rivals de l'epicureisme i el gnosticisme. El conjunt de reaccions és molt variat, de manera que en *la modernitat filosòfica del segle XVIII* passen respecte a la imatge del món *diverses* coses i no una de sola. La fonamentació baconiana de l'anglicanisme teològicopolític, que és *una* de les ruptures «modernes», raona la diferència entre la «opinió pagana» i la «veritat sagrada» en la rivalitat entre el món i l'home com a imatges de la divinitat¹¹.

il est certain que le Verbe Eternel est la raison universelle des esprits, et que par la lumière qu'il répand en nous sans cesse, nous pouvons tous avoir quelque commerce avec Dieu; ou ne doit point trouver à redire que je consulte cette lumière, laquelle, quoique consubstantielle à Dieu même, ne laisse pas de répondre à tous ceux qui savent l'interroger par une attention sérieuse».

9. ARISTÒTIL, Met. 1010a30. Cf. R. BRAGUE *op. cit.* cap. IX, el mal com a excepció, pp. 129-132.

10. R. BRAGUE, *op. cit.*, p. 180, vegeu tot el cap. XI: L'excés abrahàmic.

11. F. BACON, *Of the Advancement of Learning* II, 6, 1, *Works*, III, p. 350: «and therefore therein the heathen opinion differeth from the sacred truth; for the supposed the world to be the image of God, and man to be an extract or compendious image of the world; but the Scriptures never vouchsafe to attribute to the world that honour, as to be the image of God but only the work of his hands; neither do they speak of any other image if God, but man».

La confluència entre el model abrahàmic i el timeic troba cada creatura bona i el conjunt més bo com a ordre del món. L'estratègia clàssica des de la confluència timeica-abrahàmica consisteix, enfront de maniqueus, albigesos o llibertins –que segueixen el model gnòstic–, a reafirmar la premissa de la bondat de la creació. La *causa Dei* és la de la bondat del món. La *inflexió malebranchista* és concedir la premissa de la no bondat i excusar-ne la causalitat divina irresponsabilitzant-la del efectes particulars que desfiguren la naturalesa. La noció de desfiguració és essencial en la teodicea malebranchista, és el que constitueix la teologia racional de l'oratorià en una teodicea. El mal físic no és una privació, com sosté la tradició agustiniana, sinó un «pitjor que el no-res» que desfigura l'obra divina positivament. En conseqüència, la referència des de si mateix de l'obrar diví (*Proverbis* 16,4), la glòria, o finalitat si hom vol, de la creació, no es pot referir únicament a l'obra –plena de desfiguracions–, sinó a la parella obra i vies¹². Aquesta *dualitat de variables glorificants* en la motivació de la creació és l'originalitat malebranchista que regeix la seva teodicea. El principi de la simplicitat de les vies en l'acció divina i el seu corollari, la determinació de l'acció divina per lleis generals, expliquen la imperfecció real de l'obra: ni el món és el més perfecte dels possibles, com ho serà en Leibniz, ni les vies seguides són absolutament les més simples; és la perfecció total de la parella obra i vies que ha de ser màxima. Una obra absolutament perfecta sense mals, ni desordres, implica multiplicar les voluntats particulars; inversament, unes vies perfectes, absolutament simples, produirien un món calamitosos en impedir una organització detallada del món; el que s'efectua és la millor combinació possible entre l'obra i les vies per a realitzar-la i conservar-la.

L'autor de *Deux Cartésiens* considera Malebranche com el precursor en reconèixer en el mal físic aquest punt cec on la raó teològica troba els seus límits, via seguida per S. Weil, K. Barth, H. Jonas¹³. Moreau titula el capítol on exposa la persistència malebranchista en la positivitat del mal *Noluit Consolari*, «no vol ser consolat». L'origen de l'expressió és la lamentació de Raquel (*Jeremies* 31,15) que l'evangeli de Mateu fa servir com a profecia de la mort dels innocents (Mt 2,18). El treball filosòfic del TNG és *deduir* de la noció de Déu les maneres d'obrar divines; però, què és el que regeix la decisió originària que dirigeix i justifica les deduccions malebranchistes? Malebranche s'explica molt clarament a Arnauld: la *justificació* de la *saviesa* i *bondat* divines en els seus efectes *fâcheux* l'ha portat a establir el principi de l'acció divina per lleis generals¹⁴. La *causa Dei* ja no és la de la bondat del món, sinó la de l'acció divina que produeix efectes «irreductiblement *fâcheux*». Hi ha aquí un problema d'una major sensibilitat respecte al sofriment de la creatura? Sí, aparentment, i aquest és un punt on la nostra sensibilitat contem-

12. N. MALEBRANCHE, TNG, 13: «Un excellent ouvrier doit proportionner son action à son ouvrage: il ne fait pas par des voies fort composées ce qu'il peut exécuter par de plus simples... Il faut conclure de là, que Dieu, découvrant dans les trésors infinis de sa Sagesse une infinité de mondes possibles... s'est déterminé à créer celui qui aurait pu se produire et se conserver par les lois les plus simples, ou qui devait être le plus parfait, par rapport à la simplicité des voies nécessaire à sa production, ou à sa conservation.» En aquesta primera formulació del principi hom podria pensar que Déu cerca les vies més simples per a una obra donada. Els textos posteriors van perfilant la doctrina en el sentit d'una dualitat de variables.

13. S. WEIL, *Le pesantier et la grâce* 1947; *Lettre à un religieux* 1951; K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, 1950, III, 3-2; H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 1984.

14. N. MALEBRANCHE, *Réponse à une Dissertation de M. Arnauld contre un Eclaircissement du Traité de la nature et de la grâce*, 15, 6: «C'est uniquement pour justifier la sagesse et la bonté de Dieu dans ces effets fâcheux que j'ai établi ce principe que Dieu doit agir par des lois générales afin que sa conduite porte le caractère de ses attributs», OCM, VII, pp. 593-594.

porània *standard* es posa espontàniament de la part de Malebranche. És bo, però, que ens mantinguem ben particularment atents a la lògica dels exemples malebranchistes –els monstres, la irregularitat de les pluges, el repartiment irregular entre mar i terra, la casa que s'enfonsa sobre el just, etc.– per tal d'adonar-se quina és la veradera qualitat de l'escàndol malebranchià. El punt de vista de Raquel plorant els seus fills sense possible consol, o el plany per la mort dels innocents en mans d'Herodes, i tots els exemples que hi puguem emparentar, són des d'un punt de vista natural estricte –el factor timeic de R. Brague– la pèrdua d'uns quants exemplars d'una espècie que en fa molts en la molt petita zona de la generació i la corrupció dels individus que no són un tipus, sinó que l'exemplifiquen com un cas reemplaçable. La discussió entre Malebranche i Arnauld sobre l'exemple de la pluja ens pot aclarir el joc de desplaçaments que s'està produint. Per un cantó, generalitzar el desconsol de Raquel com a visió del món físic és incrementar el factor de ruptura amb la cosmicitat, que és inherent al model abrahàmic: Jahvè, i no el món, guia la conducta dels homes. Però, a la vegada, incrementar el valor explicatiu –i justificatiu– de la legalitat general és incrementar la premissa timeica de regularitat explicativa que ara ha de donar compte amb majors dificultats d'una exigència de sentit molt major. Malebranche raona repetidament que Déu podia haver fet un món més perfecte perquè podia haver fet que la pluja, útil per a fecundar la terra, caigués més regularment sobre els camps cultivats que sobre el mar, on no és tan necessària. La justificació consisteix a indicar que per a fer això caldrien procediments molt complicats que són impropis de la saviesa divina. Arnauld analitza l'argumentació malebranchista discernint una finalitat de la pluja, situacions en què la pluja no compleix aquesta finalitat i la conclusió: *ergo* hi ha desordres en la creació. La pluja és bona per als *nostres sembrats*; en conseqüència, aquesta és la finalitat que Déu li ha donat en crear-la. Moreau indica molt bé com Arnauld veu «l'error» de Malebranche lligat a les nocions de finalitat i al problema del valor absolut del nostre coneixement. «És una estranya presumpció» o «una temeritat impia» prendre les finalitats que nosaltres coneixem com a tals per regles de la conducta divina i pretendre conèixer així totes les finalitats de l'obrar diví. *Que els nostres sembrats necessitin la pluja no vol dir que la pluja existeixi en funció dels nostres sembrats. O sí?* En la mesura que responguem afirmativament, fem del sistema dels nostres sembrats –sigui que el determinem com a història, política, tècnica o economia– alguna cosa superior a la naturalesa. L'error gnoseològic de Malebranche als ulls d'Arnauld consisteix a postular en la porció de món en qüestió (la pluja) l'adequació del nostre coneixement a l'ésser, «l'homologia del nostre pensament amb el de Déu» (p. 195).

5. Conèixer. La gosadia teòrica que als seus ulls comporta el TNG determinà Arnauld a començar la polèmica pel llibre *Des Vrais et des Fausses Idées* [=VFI]¹⁵, la qual cosa produí el nerviosisme dels amics port-royalistes d'Arnauld i el de Bossuet. Malebranche voldria reduir el disgust d'Arnauld al fet que ell ha convençut una persona «extrêmement remplie des sentiments de Jansenius» de la falsedat d'aquests sentiments que abans creia conformes als de sant Agustí¹⁶. A l'oratori li agradaria de poder fixar el seu oponent com a «jansenista» estandard, demanant-li maliciosament què pensa de les cinc proposicions o de l'eficàcia de la gràcia; però des del primer moment la resposta arnauldiana expandeix la polèmica més enllà del que Malebranche hauria volgut. Convé de tenir ben present que VFI és un «preàmbul» filosòfic a una discussió teològica, a una refutació del TNG. La qüestió central per a copsar el sentit d'aquestes planes és demanar-se fins a quin punt i de quina manera VFI és un camí per a l'examen del TNG. El lector de la polèmica es troba en aquest punt amb tres possibles interpretacions: la resposta de Malebranche que acusa Arnauld d'inadvertència a causa que no hi ha cap lligam entre la doctrina malebranchista de les idees i la doctrina malebranchista sobre la gràcia; la fama d'Arnauld com a polemista tàctic i el context ideològic de la qüestió jansenista; i, finalment, la constatació que Arnauld sap el que fa perquè el lligam entre el TNG i el X Aclariment és fonamental.

Ginette Dreyfus comenta encertadament que «*l'irritation aveugle ici Malebranche*»¹⁷. Que Arnauld comenci per una polèmica sobre la idea, es fa indispensable per a situar el «*commerce avec Dieu*» a què es refereix l'article setè de la primera part del TNG. Segons Arnauld, les vertaderes idees són innates al nostre enteniment i creades amb ell, són les idees com a modalitat de l'ànima humana de la tercera de les meditacions de R. Descartes; les falses idees són increades, exteriors a la nostra ànima, residents en Déu, són les idees de la doctrina malebranchista de la visió de totes les coses en Déu. Entre l'Escil·la d'una rebuscada complicació tàctica d'un teòleg per a rebaixar el prestigi filosòfic del seu oponent i el Caribdis de les lectures massa gnoseològiques d'Arnauld fetes per la tradició anglosaxona des de Reid fins ara, Denis Moreau sap trobar els eixos de la posició filosòfica d'Arnauld: una «gnoseologia mínima» subordinada a una intenció molt clara i epistemològicament molt reduïda. El fons de la qüestió se'ns aclareix molt bé mitjançant tres precisions: el que no està qüestionat és la representació, l'origen de les idees és el que no es discuteix, la idea-mediació és la noció que és equívoca (pp. 144-153).

(a) Arnauld vol demostrar la falsedat de les idees considerades com a «êtres *représentatifs*» (VFI, 5, p. 43); però, contràriament al que s'ha suposat¹⁸, no qüestiona la noció de representació, i afirma

15. Edició del *Corpus des Oeuvres de Philosophie en Langue Française*, Paris, Fayard, 1986.

16. Es tracta de Michel Le Vassoir, l'ensejament del qual produeix l'*affaire* de Saint-Magloire, que és la crisi político-eclésiàstica en l'origen del malebranchisme teològic. Vegeu la nostra introducció a N. MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes i métaphysiques*, pp. 40-42. Malebranche és utilitzat per a obrir un front anti-jansenista més dòcil a la cort que els jesuïtes. La vanitat d'un autor de sistema serveix a l'home pràctic que és l'arquebisbe de Paris.

17. TNG, *Introduction*, p. 56.

18. En la polèmica entre Laird i Lovejoy en els anys 1920, és Lovejoy qui llegeix Arnauld correctament. Les peces de la polèmica són: J. LAIRD, *A Study in Realism*, Cambridge 1920; M. GINSBERG, *Introducció a la trad.* de N. Malebranche, *Dialogs on Metaphysics and Religion*, NY, 1923; A. O. LOVEJOY, «Representative Ideas in Malebranche and Arnauld», *Mind*, 1923, pp. 449-460; J. LAIRD, «The Legend of Arnauld's Realism», *Mind*, 1924, pp. 176-179; A. O. LOVEJOY, «Reply to Professor Laird», *Mind*, 1924, pp. 180-181. H. M. BRACKEN veu com Moreau des d'un altre angle que l'interès gnoseològic d'Arnauld és molt reduït, «The Malebranche-Arnauld Debate, Philosophical or Ideological?», en *Nicolas Malebranche, his Philosophical Critics and Successors*, ed. S. Brown, Maastricht, Van Gorcum, 1991, pp. 35-48. La llegenda del realisme directe d'Arnauld, originada per la fascinació de Th. Reid pel port-royalista, en qui veia un precursor de la seva filosofia del sentit comú (vegeu sobretot *Essay on the intellectual Power of Man*), és molt resistent: D. RADNER, *Malebranche, A Study of a Cartesian System*, Maastricht, Van Gorcum, 1978; M. COOK, «Malebranche versus Arnauld», *Journal of the History of Philosophy*, 1991, pp. 183-191; «Malebranche and Arnauld, The Argument for Ideas» en *The Great Arnauld and Some of his Philosophical Correspondants*, ed. E. J. Kremer, Toronto 1994.

19. «[Malebranche] a renversé ses Méditations métaphysiques, [les de Descartes] qui est assurément son plus bel ouvrage, par la bizarre Philosophie de ses êtres représentatifs différenciés des perceptions», *Défense de M. Arnauld Docteur de Sorbonne contre la Réponse au livre Des vraies et des fausses idées*, III en OA, XXXVIII, p. 416. El que Arnauld troba estrany és la dualitat: Malebranche duplica la idea i ensorra el valor cognoscitiu de la percepció com a pseudo-activitat cognoscitiva de l'ànima.

20. Una exposició de la doctrina es pot trobar en la nostra introducció a N. MALEBRANCHE, *Méditations cristianes i metafísiques*, pp. 16-26.

21. «nulle idée qui est dans notre esprit ne tire son origine des sens», *Logique I*, I, p. 46. Una altra cosa molt diferent és que la teoria de l'abstracció lockeana tingui el seu origen en la manera arnaldiana d'explicar l'abstracció a partir de les nocions primitives innates. A la biblioteca de Locke s'hi troben la *Logique* de Port-Royal, distintes edicions de la RV, el TNG i el VFI. En el Diari de Locke s'hi troben anotacions sobre la polèmica, i Locke redactà una refutació de la tesi malebranchista de la visió en Déu. Tots aquests factors són suficients per tal de mostrar-nos la possibilitat que l'estil filòsofic de l'empirisme de Locke s'hagi forjat des d'elements derivats de la confrontació entre l'oratorià i el port-royalista. Es pot veure, per exemple, el capítol 23 del segon llibre de l'*Assaig* Sobre la situació filosòfica de Locke, és molt recomanable: Jordi RAMÍREZ, *Les arrels escèptiques i providencialistes del pensament contemporani*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona 1998.

22. La clau de l'especial «commerce avec Dieu» malebranchista està en la passivitat i foscor que s'atribueix a l'ànima humana; l'ànima desconeguda d'ella mateixa capta en l'atenció com a pregària natural la saviesa divina. Per als aspectes de la polèmica Arnauld-Male-

branchiste que totes les nostres percepcions són «modalités essentiellement représentatives» (VFI, 5, p. 45). El moviment refutatiu d'Arnauld és molt simple: la filosofia de Malebranche és estrafolària, extravagant, «bizarre», perquè posa uns «êtres représentatifs» diferenciats de les «perceptions»¹⁹. L'exemple que dona Arnauld és el del nostre coneixement de la balena. Quines són *les substàncies* en joc quan conec una balena? Segons Arnauld, *dues i únicament dues*: per una part, una substància extensa, la balena, i per altra part, jo, l'ànima, substància pensant que tinc una idea-percepció que em representa la balena. Segons Malebranche, *tres*: el meu esperit, l'extensió modificada en balena i Déu en quant és el lloc on es troba la idea representativa de la balena que jo conec.

(b) La qüestió que Arnauld vol discutir és la de la naturalesa de les idees i no la del seu origen. La qüestió de l'origen de les idees la tracta únicament el cap. xxvii de VFI. El que allí s'hi diu és únicament «versemblant», cosa que vol dir que s'oposa a cert. Però aquesta manera de raonar és suficient per tal d'obtenir davant el lector una conclusió negativa certa: no pot provar-se que la nostra ànima sigui passiva respecte de totes les seves percepcions. Amb la qual cosa es desfà la pretesa certesa del principi que regeix la teoria malebranchista de la idea: la nostra ànima no té potència o capacitat per a produir-les²⁰. En conseqüència, és també versemblant suposar una passivitat inicial més una activitat constructora de la ment humana per a donar compte dels seus continguts. Arnauld fóra empirista? Malgrat l'amplitud amb què de vegades podem emprar aquests termes, costa molt d'afirmar-ho, perquè difícilment podem atribuir aquest qualificatiu a qui diu repetidament que cap de les nostres idees no té el seu origen en els sentits²¹.

(c) Quin és el sentit de la noció arnaldiana de coneixement immediat, quan afirma que no hi ha cap medi entre les nostres percepcions i l'objecte? El port-royalista diu que coneixem així les coses materials, la nostra ànima i Déu. Aquesta afirmació és la que afavoreix la interpretació inaugurada per Th. Reid d'un realisme directe. No hi ha, certament, cap *tertium quid*, cap tercera substància, entre el meu esperit i la balena coneguda; tenim, doncs, una immediació ontològica per la qual el nostre coneixement és coneixement de la realitat coneguda *en l'ànima cognoscent*. Però sí que hi ha una distinció modal entre la percepció de l'ànima i l'essència de l'ànima, un *tertium quid* mediador que s'anomena idea, és la idea vertadera contra la idea falsa, que fóra un *quartum quid* el model *en Déu* del qual la nostra ànima és passiva²².

Antoine Arnauld gosa corregir Agustí i Jansení sobre el punt precís que l'oposa a Malebranche, la visió *en Déu* de les idees. Aquest detall és molt significatiu per tal d'obrir-nos a la significació de l'Arnauld real per damunt de l'Arnauld típic. Els port-royalis-

tes són generalment molt durs contra la vanitat dels filòsofs pagans; però en l'*Augustinus* de Jansenius trobem Plató com «el príncep dels filòsofs» i els platònics com els «més nobles de tots els filòsofs», valoració que arriba fins a l'afirmació pascaliana de Plató per a disposar al cristianisme (*Pensées* 219). Arnauld subverteix aquesta valoració considerant que Agustí ha estat enlluernat, *ébloui*, per la filosofia de Plató en sostenir que veiem *en* Déu totes les veritats necessàries i immutables... «rien n'est plus mal fondée que cette pensée» (*Arnauld a Du Vaucel*, OA, III, p. 595). Una noètica platonitzant és el que ha desviat en aquest punt Agustí i Janseni fora de la rectitud filosòfica. El que no agrada a Arnauld del cartesianisme de Malebranche és la seva temptativa de replatonitzar-lo (p. 164) oposant-se a la doctrina de la creació de les veritats. Tomàs és un bon aliat quan hom vol trencar, *infringere*, l'autoritat d'Agustí. El raonament arnaldia contra els univocistes té sempre la mateixa estructura. Quan hom raona, per exemple, Lamy: la veritat pròpiament dita, *és a dir*, la veritat, necessària, eterna, immutable, es troba únicament en Déu, Arnauld respon des de la sorpresa: aquest «és a dir» «c'est merveilleux»! I contraposa l'anàlisi tomista de la qüestió 16 de la *Summa Theologica*, on apareix l'expressió *veritas creata*²³, la pròpia del nostre enteniment, no-etern, distint de l'enteniment diví, etern. La posició tomista és clara: l'universal només fóra etern en un enteniment, si n'hi ha²⁴, que sigui etern. Els univocistes raonen: les nostres veritats [eternes] són vistes en l'enteniment etern. Els antiunivocistes raonen: les nostres veritats no són eternes perquè el *nostre* enteniment no és etern. El tomisme d'Arnauld, com ja havia mostrat el perspicaç Laporte, vehicula l'acord amb la filosofia de Descartes i l'apologètica racional que se'n deriva. Arnauld està d'acord amb la doctrina cartesiana de la creació de les veritats en una situació del coneixement filosòfic que es vol apartada de les especulacions malebranchistes, o, també, de la teoria leibniziana de la possibilitat.

Per què Arnauld comença la polèmica amb el debat sobre la naturalesa de la idea? Arnauld se situa sobre el terreny de Malebranche acceptant de consultar com ell la «idea de l'ésser perfecte» seguint un moviment que en Descartes és el de la demostració racional de l'existència de Déu i de l'espiritualitat de l'ànima humana, moviment que en Malebranche canvia de naturalesa, amb la qual cosa els beneficis d'una limitació de la situació cognoscitiva humana es perden. Què es juga en la batalla sobre les VFI? És tan important que hi hagi o no diferència entre les percepcions que són modificacions de la nostra ànima i les idees que representen els cossos? Cal fer tant de soroll per un tema tan magre? Malebranche ha situat les idees de Plató en el Verb de l'Evangeli de sant Joan (H. Gouhier). Què és el que ha fet exactament

branche centrats en la noció d'ànima, s'ha de veure D. KAMBOUCHER, «Des vraies et fausses ténèbres: la connaissance de l'âme d'après la controverse avec Malebranche», en Jean-Claude PARIENTE (éd.), *Antoine Arnauld. Philosophie du langage et de la connaissance*, Paris, Vrin, 1995 pp. 153-190.

23. D. Moreau diu que la *Summa* únicament parla de *veritas creata* en el títol de l'article 7 de la qüestió 16. Ho fa també en I q. 16, art. 6 *ad primum*, «Et tamen etiam *veritas creata*, quae est in *intellectu nostro*, est maior anima, non simpliciter sed secundum quid, in quantum est perfectio eius».

24. La restricció és literalment tomista: «Sed ex hoc non sequitur ea esse aeterna, nisi in intellectu, *si quis sit aeternum*», I q. 16, art. 7 ad 2.

Arnauld? Ha eliminat les idees en un realisme empirista contra l'idealisme de la representació (Th. Reid)? O ha fet simplement una lectura fidel de la noètica cartesiana situada en la doctrina de la creació de les veritats reforçada per l'antiplatonisme de Tomàs? Com observa molt bé Moreau, a Arnauld no li interessa en detall la qüestió de l'estatut de les modalitats representatives sinó les seves conseqüències: «Malebranche arruïna l'apologètica racional autoritzada per Descartes» (p. 158). En el conjunt de la polèmica només hi ha un debat gnoseològic per a saber si és justa la pretensió malebranchista de presentar-se com a deixeble de la Saviesa divina. L'exemple de la xifra és un bon resum de la posició cartesiano-arnaldiana: podem desxifrar l'obra de Déu des d'una saviesa humana sense tenir la clau en què l'obra està xifrada; hom refusa, doncs, una univocitat entre la saviesa divina i el nostre coneixement²⁵.

6. Déu. El que acabem de dir ens pot servir de pont entre la temàtica de la tercera i la quarta part de la tesi de Moreau. És molt significatiu de la polaritat que la polèmica entre Arnauld i Malebranche cobreix la diferent manera en què els dos autors comenten el passatge de la carta de sant Pau als Romans: «Oh profunditat de la riquesa, de la saviesa i de la ciència de Déu! Que en són d'inescrutables les seves decisions, i d'inexplorables els seus camins! Qui ha conegut mai el pensament del Senyor? I qui ha estat mai el seu conseller?» [*O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei. Quam incomprehensibilia sunt judicia eius, et investigabiles viae eius. Quis enim cognovit sensum Domini, aut quis consiliaris eius fuit?*, 11, 33-34.]

25. «M. Descartes a comparé le monde que Dieu a créé a une Lettre écrite en chiffre. Ce serait en connaître les divers ouvrages par la communication du chiffre que de les voir dans leurs idées éternelles. Mais c'est ce qu'il n'a eu garde de s'attribuer. Il faut seulement entendre, que ce qui lui a donné quelque confiance que ce qu'il en dit est conforme à ces idées, et que n'ayant posé que des principes fort simples, il en avait déduit fort clairement un grand nombre de plus beaux phénomènes de la nature. C'est en cette manière qu'on a fait en ce temps-ci tant de nouvelles découvertes. Nul de ceux qui les ont faites ne s'est avisé de dire qu'il avait vu, dans les idées éternelles, ce que d'autres n'y avaient pas vu». A. ARNAULD, *Règles du bon sens pour bien juger des écrits polémiques dans les matières de science, appliquées à une dispute entre deux théologiens touchant cette question métaphysique: si nous ne pouvons voir les vérités nécessaires et immuables que dans la vérité souveraine et créée*, art. 3, OA, XL, pp. 165-166.

Malebranche es queixa dels teòlegs que fan referència a l'*altitudo* sense referir-se al genitiu del text paulí, el que està elevat és la saviesa divina. Malebranche llegeix la saviesa com a atribut diví. La saviesa està per sobre la *potentia* o la voluntat divines; la predestinació no és obra de la voluntat divina sinó de la seva saviesa, que és en Déu sobirana, està més alta que qualsevol altre atribut diví. És en Déu que la saviesa està més alta que els restants atributs. L'Ordre-Saviesa, l'altitud de Déu en Déu, és, segons una fórmula precisa de Moreau, un principi d'auto-necessitació en Déu (p. 269) o, segons aquesta altra fórmula: actuant *ad extra*, el Déu de Malebranche s'autodetermina o es necessita en les seves maneres d'obrar (p. 287). La saviesa divina *sotmet* la *potentia* divina.

Arnauld retreu a Malebranche que no llegeixi els dos versets sencers: l'*altitudo* no ho és d'un atribut de Déu sobre els restants, sinó que marca una distància entre la saviesa de Déu i la dels homes; els dissenys de Déu no ens són accessibles. La saviesa de Déu està molt alta respecte al coneixement humà.

Aquestes dues lectures del versets paulins ens donen el to general de les dues teologies racionals enfrontades: primacia de la saviesa en Déu, equivocitat i distància entre el nostre coneixement i el coneixement diví. El primer que convé fer és no caure en el parany de la simetria de les posicions, malgrat els repetits intents de Malebranche per tal d'atribuir-li una postura inversa a la seva; cal veure molt clar que la potència no és l'atribut dominant, principal o essencial, del Déu arnaldià per la molt senzilla raó que el Déu d'Arnauld no té cap atribut principal. *La fantasia malebranchista de la potentia insubmisa* ha tingut una bona fortuna, perquè regeix no solament moltes interpretacions de la teologia racional d'Arnauld sinó també la de Descartes. Efectivament, Malebranche té el mateix vocabulari contra el Déu d'Arnauld que contra el Déu de la doctrina de la creació de les veritats, «una horrible impietat que Déu actuï sense raó», «com li plau, sense saviesa i raó», «per caprici», amb una «voluntat, cega, estrofolària, imperiosa», «arbitrària». Arnauld refusa la distinció malebranchiana forta entre saviesa i voluntat divines en parlar d'«aquesta espècie de combat entre la raó i la potència de Déu» considerant-la com una «blasfèmia» tant contra la potència divina com contra la saviesa de Déu. En aquest sentit, primerament el vocabulari polèmic arnaldià crea *fórmules d'interpenetració* entre aquests dos atributs: «voluntat raonable», «tot el que vol Déu és essencialment savi en quant ho vol», «Déu que sempre vol sàviament, no vol res que la seva saviesa no vulgui»; segonament, Arnauld creu que Malebranche «s'ha posat una bena davant els ulls per a no considerar els altres atributs divins» i el vocabulari arnaldià fa, en conseqüència, repetides *l·listes de «paquets d'atributs»*: «potència, saviesa, misericòrdia»; «saviesa, voluntat, potència, misericòrdia, justícia»; «saviesa, voluntat, potència, misericòrdia, justícia, bondat». Com la sèrie de perfeccions divines s'unifica? Des de 1647 Arnauld sosté, seguint un text de sant Bernat, que el millor nom diví és el *qui est* de l'Èxode mitjançant una de les mateixes raons amb què ho justifica la qüestió 13, art. 11, de la primera part de la *Summa Theologica* de Tomàs, perquè en ell totes les perfeccions es resumeixen en una paraula: *hoc uno verbo continetur*. La temàtica teològica dels noms divins no coincideix enterament amb la temàtica metafísica dels atributs divins; mitjançant la primera es tracta el que ens permet dir Déu el millor possible, mitjançant la segona en quant és la nostra qüestió de l'atribut principal determinem la propietat per la qual Déu ho és més. L'esse és existencial, certament, però també al·lusiú de la combinatòria entre atributs. La fórmula de Moreau per a descriure la situació de l'Arnauld polemista és molt gràfica: «Arnauld se cabre contre les théologies de la balkanisation divine» (p. 284). *No tenim, doncs, una teologia de la saviesa enfrontada a una teologia*

de la potència. No tenim tampoc una combinatòria dels atributs divins oposada a una altra combinatòria. Hi ha una oposició entre univocitat i equivocitat en la nostra manera de parlar de Déu. Ens convé de retenir, per a tornar-hi més àmpliament en una altra ocasió, que Arnauld comparteix amb els *recentiores* que esmenta Juan de Sant Tomàs la situació de l'analogia com una divisió de l'equivocitat. L'esquema tripartit com a possibilitats a priori del nostre coneixement de Déu indueix massa fàcilment, creiem, una posició «centrada» com una adquisició cultural sensata que combat contra un error per excés i un altre per defecte. Convé de recordar, però, que, per tal d'obrir l'espai a un coneixement segons alguna proporció, cal partir de la constatació que no hi ha via de coneixement absolut²⁶.

Les *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce* [=Refl] són la resposta al gruix del TNG ajornada per la polèmica sobre la idea del VFI. L'argumentació d'Arnauld en aquesta resposta se centra sobre l'afirmació que la màxima malebranchista de l'obrar diví per voluntats generals no reposa ni sobre l'Escriptura ni sobre la Tradició; «únicament pot ser rebuda com a principi si està clarament implicada per la idea d'ésser perfecte», (*Refl.* I,1 OA, XXXIX, p. 185). La comparança de l'article 13 del TNG entre Déu i un «obrer que ha de proporcionar la seva acció a la seva obra», sembla a Arnauld inadequada: actuar per les vies més simples és únicament un senyal de saviesa quan els recursos són limitats, la qual cosa «és una raó que no pot afectar Déu» (*Refl.* I, 2, p. 189).

Malebranche ha forjat un concepte limitat de la potència divina des del qual defineix el concepte de saviesa divina. Segons la perspectiva de la polèmica arnauldiana com a mètode, cal «*démêler l'équivoque*». Com abans en el VFI l'equívoc de la veritat eterna implicat en la concepció malebranchiana de la idea, ara cal «demêler» l'equívoc de la «sagesse» en la màxima «Déu estima més la seva saviesa que les seves obres». La màquina arnauldiana de polemitzar s'ocupa de «démêler les équivoques». Des de l'ecl. XV de la RV, que Arnauld cita, Malebranche ha trobat com a nucli de la seva metafísica el que es coneix normalment coma *ocasionalisme*: Déu té l'estatut d'autor únic i universal de tot moviment real. Aquesta doctrina s'obté mitjançant una gran confusió –un galimaties, segons l'expressió d'Arnauld– entre potència, voluntat, eficàcia, força. Malebranche diferencia fortament en Déu Voluntat-Potència, per una part, Saviesa-Raó, per l'altra; de la primera no hi ha coneixement, únicament de la segona²⁷.

Tenim en Malebranche tres afirmacions nuclears: l'agnosticisme sobre la potència divina, l'afirmació de l'única eficàcia divina, i la nostra entera participació mitjançant el comerç amb Déu en la

26. JOAN DE SANT TOMÀS, *Cursus Philosophicus* (1630-1637), Logica II, 13, art. 2, i ARNAULD (1662), *Logique* I, VI, 58.

27. *Meditacions cristianes i metafísiques* IX, 2: «[parla el Verb] No em consultis sobre el poder de Déu; consulta'm sobre la seva saviesa, si vols que ara et satisfaci. Jo no dono als homes una idea distinta que respongui a la paraula de poder a les creatures, perquè Déu no ha donat un veritable poder a les creatures i jo no he de donar idees si no és per fer conèixer les obres de Déu i la saviesa de la seva conducta», trad. catalana, p. 149. Vegeu també *Premotion*, 23, EM VIII, 7, i altres llocs.

saviesa divina. L'equívoc sobre la saviesa divina que ens és enterament participable deriva del fet que Malebranche procedeix sempre sense aclarir mai, segons una clàssica distinció teològica, entre la saviesa activa «que és en Déu» i la passiva «que és en les obres de Deu». A algunes interpretacions recents (J.-L. Marion, V. Carraud) en accentuar el tema de la potència incomprendible de Déu els agradaria de trobar-se davant un pensament on l'amor satura la racionalitat excedint-la i amb una destitució de la metafísica com a *onto-teo-logia*. Sembla més plausible, però, adonar-se que la determinació de la voluntat divina com a causalitat universal i motor únic bloqueja l'anterior possibilitat: la saviesa que determina la voluntat divina ens és enterament accessible i «les voluntats divines perden la seva opacitat» (p. 298 nota 1). Arnauld en protesta repetidament: «*Ce n'est pas assez de faire agir Dieu, il faut le faire agir en Dieu*». El sistema *-une philosophie compliquée*, segons l'expressió de Victor Delbos-, finalment, no deixa cap lloc a la providència particular: des d'un antropomòrfic *de minimis non curat praetor*; i l'equivalència *voluntates Dei sive leges naturae*, el malebranchisme prefigura el deisme de Voltaire. El coneixement d'una legalitat natural general es fa teològicament fort. Moreau és molt agut quan observa: és el mateix dir que així es naturalitza el sobrenatural o que se sobrenaturalitza la naturalesa; això depèn únicament del punt de vista adoptat pel comentador. En unes pàgines molt suggerents sobre el principi de raó (pp. 296-299), estableix que fóra Arnauld qui escaparia al temps d'incubació del *Rechenchaft* heideggerià com a signatura de la filosofia moderna: no és un sistema de possibilitats i veritats «eternes» el que determina una acció divina, sinó que aquesta determina les raons creades que ens expliquen *quoad nos* la naturalesa creada. El que hi ha de comú entre Descartes i Arnauld és aquesta convicció que expliquem el creat amb el creat no des de l'etern i amb l'etern.

7. Què en farem, de René Descartes? Amb aquest interrogant s'acaba el llibre que comentem. Arnauld es mou molt còmodament com a teòleg positiu i polemista en la convicció que «*la vraie philosophie a été faite par Descartes*» (p. 310) i que Tomàs és «*le plus éclairé*» dels teòlegs (p. 312). Dos cartesians: Arnauld i Malebranche, Malebranche i Arnauld. Reintroduir habitualment Arnauld en la nòmina dels cartesians, no donant cap prioritat a la via malebranchista, obligarà, per una part, a una revisió del «rationalisme» cartesià en la via oberta per Laporte, i a revisar també, per una altra part, «la vulgata anticartesiana del pensament catòlic» (p. 321, nota) (Kleutgen, Gilson, Maritain).