

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

VINCENT CARRAUD

Una doppia mostruosità: da *causa sive ratio a sui causa*

ABSTRACT: This study delves into an examination of two expressions found in Descartes' *Quartae Responsiones*, surprising and even contradictory. The first expression defines the reason for the absence of a cause as a cause itself: "causa sive ratio propter quam causa non indiget" (AT VII, 236: 9-10). The second expression asserts that being is received by that which already possesses it: "idem a seipso suum esse accipere non posse" (AT VII, 210: 1). Remarkably, Descartes endorses both of these apparently conflicting statements. Furthermore, these two assertions contribute to defining God's *inexhausta potentia* in a dual manner, a feature absent in the *Meditationes*. However, Descartes considers this dual determination crucial, describing it as "the first and principal, not to say the only, means we have of proving the existence of God" (AT VII, 238: 11-13). Indeed, this intricate situation, doubling the paradox, arises from the definition of the efficient cause. This study in philosophical lexicography seeks to elucidate aporias linked to the expressions *causa sive ratio* and *sui causa* in Descartes' thought.

SOMMARIO: Questo studio parte da due espressioni cartesiane presenti nelle *Quartae Responsiones*, sorprendenti, addirittura contraddittorie. La prima pensa la ragione dell'assenza di causa come una causa: "causa sive ratio propter quam causa non indiget" (AT VII, 236: 9-10). La seconda pensa l'essere ricevuto da ciò che lo ha già: "idem a seipso suum esse accipere non posse" (AT VII, 210: 1). E, comunque, Descartes le assume entrambe; in più, esse definiscono l'*inexhausta potentia* di Dio secondo una doppia determinazione assente nelle *Meditationes*, ma che ne costituisce nondimeno "il mezzo primo e principale, per non dire l'unico, che abbiamo per provare l'esistenza di Dio" (AT VII, 238: 11-13) a partire – raddoppiamento del paradosso – dalla considerazione della causa efficiente. Questo studio di lessicografia filosofica si impegna a chiarire le aporie note col nome di *causa sive ratio* e *sui causa*.

KEYWORDS: Reason; Cause; Efficient cause; *sui causa*; Demonstration of the Existence of God

Gli studi dell'ILIESI hanno ampiamente mostrato la loro fecondità nel pubblicare ricerche lessicografiche e filosofiche consacrate a *un* termine: così è stato per *res*,¹ *ratio*,² o ancora per *causa*,³ secondo una metodologia analoga che i discepoli della prima generazione del *Lessico* hanno fatto prevalere nell'annuario *Quaestio*.

Questo studio è incentrato su due parole, articolate da un *sive* che le rende apparentemente sinonime: la causa, ossia la ragione. È questo che caratterizza la filosofia nella sua epoca moderna, quella che riconosce alla causalità il conferire l'intelligibilità. Questa pretesa della causalità di assumere l'intelligibilità si riassume in una formula:

1. Fattori & Bianchi 1982.
2. Fattori & Bianchi 1994.
3. *Quaestio* 2002.



causa sive ratio. Con essa, la ragione di (della) causa, “*ratio causae*”, può ormai essere compresa come genitivo soggettivo, ossia come una “*ratio causae*”, una ragione che “rende la causa”. Questo chiasma di sinonimi non è un dato linguistico, ma una tesi filosofica: in effetti, non è pacifico che questo semplice *sive* sia sufficiente a porre l’equivalenza in virtù della quale la causa possiede, in quanto tale, una funzione razionale, e la ragione possiede come tale una funzione causale. Questa tesi è quella di Leibniz. Essa trova la sua espressione più radicale nelle *24 thèses métaphysiques* che definiscono la *causa* come *ratio realis*, appoggiandosi su due altre tesi fondamentali: vi è una ragione per la quale esiste qualcosa piuttosto che niente (conseguenza del principio di ragion sufficiente: *nihil fit sine ratione*); questa ragione deve essere un *ens reale*, ossia una causa, per la quale questo *ens reale* è un *ens necessarium*, che si rivela *existentificans*. Tale è l’apogeo leibniziano della metafisica, rimasto latente prima di lui (Heidegger parla di un tempo di incubazione millenario), negato dopo lui da Hume, che rifiuta ogni *connessione* reale della causa e dell’effetto in favore di *congiunzioni* costanti “nel nostro pensiero”, al punto che con Kant, il principio di ragion sufficiente come “fondamento di ogni esperienza possibile” diventa la seconda analogia dell’esperienza, destinata a fondare trascendentalmente la legge della causalità – causalità divenuta una categoria, ossia un concetto puro dell’intelletto. *Causa sive ratio* – la formula rimasta molto rara in Leibniz – costituisce così l’espressione tipica della sua metafisica. “Conclusione, dirà quel grande leibniziano che è stato Yvon Belaval in *Leibniz critique de Descartes*: la formula *causa sive ratio* concerne Leibniz; essa è inapplicabile a Descartes”.

Il dato è in effetti testuale: *causa sive ratio* si legge in Descartes, come un assioma, nelle *Responiones* alle *Objectiones* alle *Meditationes de prima philosophia*, più precisamente nel primo assioma delle *Rationes* che provano l’esistenza di Dio *more geometrico* e nella sua ripetizione nelle *Quartae Responiones*. La formula si applica dunque a Descartes – che la applica a Dio. Il nostro compito, dunque, si impone da se stesso: passare da una constatazione lessicale alla sua spiegazione filosofica, quel che comporterà l’afferrarne tutta la portata, resa manifesta da un’altra espressione inedita, formata anch’essa da due parole: *sui causa*.

Eccezionale, la formula *causa sive ratio* non lo è solamente per la sua rarità. Infatti, non appena Descartes mediante essa pone la potenza di Dio come “la causa o la ragione” per la quale Dio non ha bisogno di causa, essa lo è anche a due altri titoli: – innanzitutto quello del suo uso, mediante il quale l’equivalenza espressa dalla congiunzione *sive* vale di primo acchito come sostituzione. Essa è inventata per pensare come causa l’essere dispensato da ogni causa; – in seguito, nel sembrare applicarsi a un solo ente, esso stesso ente d’eccezione, Dio. Che l’assenza di causa valga come causa, può senza dubbio compiersi soltanto per la mediazione del concetto di ragione. Ma quel che dice immediatamente la determinazione divina di *sui causa*, è che questa ragione equivale alla causa soltanto in quanto Dio vi è sottomesso, ossia in quanto egli risponde, come ogni altra cosa, all’esigenza di causalità efficiente. Così Dio, nel dispensarsi dalla causa, dispensa a se stesso la sua causa sotto la figura della *sui causa*: esattamente, la potenza infinita è ciò per cui la ragione vale come causa. Lo vediamo, lungi dall’essere una ridondanza, l’equivalenza è un’acquisizione problematica del cartesianismo, propriamen-

te una tesi. La banalità lessicale alla quale accede dissimula una difficoltà concettuale, non minore senza dubbio di quella che cela l'espressione *sui causa* sulla quale vigeva l'interdetto medievale: non soltanto un'incongruenza, ma forse anche una vera contraddizione, che sarà cosa delicato attenuare. L'equivalenza sarebbe allora un'alleanza di parole, il pleonasmo un ossimoro, poiché, come dirà Wolff, "ratio et causa plurimum differant" (*Ontologia*, §71). È soltanto misurando questa differenza che si afferrerà l'interesse del mostro *causa sive ratio* – le pagine seguenti tentano di farlo.

QUEL CHE DESCARTES NON HA DETTO

A Caterus che gli aveva proposto di paragonare la sua prova dell'esistenza di Dio o, meglio, la prima riformulazione della prova,⁴ con la seconda via della *Summa theologiae*,⁵ Descartes risponde che preferisce tacere in merito agli altri, Tommaso e Aristotele, e rendere ragione soltanto di quel che ha scritto lui stesso: "de aliis me tacere, atque eorum tantum, quae ipse scripsi, reddere rationem".⁶ Passa allora a spiegare quel che

4. A VII, 47: 24-48:10 (l'indicazione AT VII prima di quella di pagine e righe verrà d'ora in poi omessa). Caterus non sembra comprendere che questa ripetizione che cerca la causa dell'*ego*, lo considera comunque sempre come *habens illam ideam* (48:1). Le *Secundae Responsiones* dichiareranno questa seconda prova *palpabilis*, più palpabile della prima poiché conclude da un esistente (l'*ego*, cioè la *mens*) e non più da un'idea, un altro esistente (Dio); è quindi opportuno che coloro la cui luce naturale sia troppo debole per vedere che l'applicazione dell'assioma della causa alla perfezione oggettiva dell'idea è una *prima notio*: "[...] *palpabilis* adhuc idem demonstravi, ex eo quod mens, quae habet istam ideam, a se ipsa esse non possit, [...] ho ancora dimostrato la stessa cosa, in modo più palpabile, a partire dal fatto che la mente, che ha questa idea, non può venire da se stessa", 136, 7-9 (trad. it., 861). Su questo *palpabilis*, si veda Gouhier 1962, cap. V, §3, Beyssade 1979: 286-288, che risolve l'apparente contraddizione tra il *palpabilis* delle *Secundae Responsiones* e l'*absolutius* delle *Primae* (106: 4-5).

5. L'interesse della ripetizione della prova dagli effetti è appunto, per Caterus, che essa eviti di passare attraverso la causa delle idee: "Illa demum ipsa illa via est, quam et S. Thomas ingreditur, quam vocat viam a causalitate causae efficientis, eamque desumpsit ex Philosopho: nisi quod isti de causis idearum non sint solliciti. E forte opus non erat, Questa è esattamente la stessa famosa via percorsa anche da san Tommaso, che la chiama via dalla causalità della causa efficiente e che aveva desunto dal Filosofo; senonché, costoro non si sono curati delle cause delle idee. E forse non ce n'era bisogno", 94: 13-18 (trad. it., 805).

6. A VII, 106: 11-13. Jean-Luc Marion ha dedicato diversi studi non solo tanto convincenti quanto raffinati, ma anche decisivi per la propria interpretazione della filosofia prima cartesiana, ai passi delle *Responsiones Primae, Secundae, Quartae* in cui la spiegazione del *dictat*, mediante il quale la luce naturale fissa la sottomissione di ogni esistente alla ricerca della causa, porta alla determinazione di Dio come causa *sui* (rispettivamente 108-112, 164-166, 235-245); cfr. *L'ambivalence de la métaphysique cartésienne*, in Marion 1993: 201-203; Marion 1981: 427-444; Marion 1986: 111-116; Marion 1996: 154-160. Le pagine seguenti sono di nuovo debitrice verso questi studi per il problema generale che le governa, come pure per alcune realizzazioni alle quali hanno dato luogo, anche, e soprattutto, quando se ne discostano su alcuni punti, come nel caso della presente analisi incentrata su un passo meno commentato delle *Primae Responsiones*.

ha detto, e nel farlo, così come in molti altri passaggi decisivi dell'opera,⁷ inizia *ricapitolando* in tre punti principali il lavoro svolto dalla *Meditatio III*. Si tratta di una ricapitolazione che si presenta fin da subito come paradossale poiché è composta di due punti che Descartes dice di *non avere né ricercato né concluso*, e prosegue inoltre, con l'enunciare un'impossibilità logica, perfettamente canonica e universalmente ricevuta, e che tuttavia egli rifiuta di approvare: 1) "Primo itaque, *non desumpsi meum argumentum ex eo quod viderem in sensibilibus esse ordinem vel successionem quandam causarum efficientium [...]*" (106: 14-15 ; negazione raddoppiata da "*non tam quaesivi a qua causa olim essem productus [...]*", 107: 5-6); 2) "Deinde *non quaesivi quae sit causa mei quatenus [...]*" (107: 8-9), che approfondisce "*praeterea non tantum quaesivi quae sit causa mei, quatenus [...]*" (107: 20-21); 3) "Denique *non dixi impossibile esse ut [...]*" (108: 7). Non soltanto Descartes tace riguardo agli argomenti degli altri, ma ricapitola la seconda prova della *Meditatio III* iniziando con l'enunciare *quel che non ha detto*, per far risaltare meglio quel che ha detto. Rendendo esplicito quel che non era detto nella *Meditatio III* – certamente non per completare la sua argomentazione, come se fosse possibile che vi mancasse qualcosa, ma per evitare il controsenso che avrebbe potuto originarsi forzando il paragone con San Tommaso e Aristotele –, Descartes arriva a dire molto più di quel che la *Meditatio III* aveva dimostrato: nientemeno che la possibilità che qualcosa sia causa efficiente di se stessa. Torniamo ai primi due argomenti che Descartes non ha né concluso né cercato, prima di giungere al terzo punto, che è letteralmente sorprendente per un lettore scolastico.

1) Se Descartes non ha preso ("non desumpsi") da nessuno il *suo* argomento, questo è dovuto semplicemente al fatto che egli non ha ripreso l'argomento che si ricava dall'ordine o dalla successione delle cause soltanto nelle cose sensibili. *Desumo*, era il termine già usato da Caterus per indicare la dipendenza di San Tommaso dall'*anagkè stènai* aristotelico (94: 17). In effetti, dedurre *l'evidenza* dell'esistenza di Dio da quella assai minore delle cose sensibili,⁸ sarebbe stato da un lato indebolirla, dall'altro, sotto-

7. Le ricapitolazioni che le *Meditationes* o le *Responsiones* fanno dei passaggi precedenti spesso dicono più di quanto questi passaggi sembrassero inizialmente contenere. Esse rivelano l'arricchimento proprio dell'autosviluppo del pensiero cartesiano di cui le *Responsiones* generalizzano il processo – quello che chiamiamo *l'eccesso* delle risposte. In altre parole, queste ricapitolazioni, o, per usare un termine cartesiano, questi *abrégé*, non sono affatto dei riassunti. Lunghi dal "aggiungere" qualcosa alle *Meditationes*, il loro potere speculativo è tale che essi stessi conducono, in risposta alle obiezioni, a tesi apparentemente nuove. Per molte tesi, prima fra tutte quella che sottomette Dio alla causalità, questi sviluppi, sollecitati dal rigoroso esame delle sue ragioni invocato da Descartes stesso – le sue ragioni, più che le sue conclusioni (si veda *Praefatio ad lectorem*, 8, 30-31 e 9, 29) – costituiranno delle *interpretazioni* più che dei *chiarimenti* (quel che Malebranche designerà come 'chiarimenti' non è assolutamente opportuno per Descartes).

8. "[...] tum quia Deum existere multo evidentius esse putavi, quam ullas res sensibiles, [...] sia perché ho ritenuto l'esistenza di Dio di gran lunga più evidente di quella di ogni cosa sensibile", 106: 16-18 (trad. it., 821). Si dovrà sottolineare questa notevole e più grande evidenza che non può essere assimilata all'affermazione dell'evidenza delle prove abbozzata nelle *Meditationes III* e *IV*, poiché quella non poteva dar luogo a un qualsivoglia confronto con l'evidenza delle cose sensibili, ancora sottoposte al dubbio. Infatti, se la *Meditatio III* pensa dapprima *l'idea entis summe perfecti et infiniti* come "maxime vera" (46: 12) poi "maxime clara et distincta" (46: 15-

metterla al ragionamento aristotelico per ricorrenza che permette soltanto di concludere la finitezza di un intelletto incapace di pensare una successione infinita,⁹ e non l'esistenza della causa prima (106: 18-107: 7).¹⁰ Rifiutando l'argomento, e invalidando

16), e infine, confrontandola con tutte le altre idee che ho in mente, “maxime vera, maxime clara et distincta” (46: 27-28), è solo in seguito che afferma che la *dimostrazione* dell'esistenza di Dio – ma non l'esistenza stessa – è *evidente*: “omnino est concludendum, ex hoc solo quod existam, quaedamque idea entis perfectissimi, hoc est Dei, in me sit, *evidentissime* demonstrari Deum etiam existere” (51: 2-5 si veda anche 49: 19, che qualificava come molto evidente la conoscenza che ho della mia dipendenza da un ente che non sono io, poi l'inizio della *Meditatio IV*, che riprende in maniera ancora più netta: “[...] manifeste concludo Deum etiam existere [...] ut nihil evidentius, nihil certius ab humano ingenio cognosci posse confidam”, 53: 14-18). Questa spiegazione è importante, anche se, in ambito strettamente cartesiano, la *Regula VI* avrebbe permesso già da molto di abolire questo scarto: infatti, per i contemporanei di Descartes formati dalla filosofia scolastica, una cosa è dire che la dimostrazione dell'esistenza di Dio è evidente (l'evidenza si riferisce all'argomento stesso quando è ben compreso), un'altra che l'esistenza stessa è evidente, cosa che renderebbe superflua una dimostrazione vera e propria. Così la prima prova dagli effetti potrebbe essere intesa come un'evidenza e non come una prova, o come prova *a priori*, poiché basta porre l'*idea infiniti* per conoscere evidentemente Dio. Più avanti, del resto, la discussione di Caterus si concentrerà sulla questione se l'essere di Dio è *per se notum*, quel che Descartes, come san Tommaso, nega in riferimento all'argomento ontologico (115: 9-12). Il qualificatore a cui il Sant'Uffizio affidò nel 1663 l'esame delle *Meditationes* è un buon testimone di questa difficoltà, e ha inteso la prima prova della *Meditatio III* come la posizione di un'evidenza: “[...] comminiscitur quandam ideam nobis insitam, ueluti characterem a Deo impressum [51: 16-17], quae idea repraesentet ens infinitum [45: 9-11], ex qua idea cognoscitur evidenter Deum existere [...]”. Si può così prendere subito atto dell'importanza delle *Primae Responsiones* nell'interpretazione della prova cartesiana: “[...] negat tamen demonstrari Deum a posteriori per effectus creaturarum etc. [...]” (si veda Armogathe & Carraud 2002).

9. È invocando un motivo che ci sembra originale, quello della finitezza della comprensione umana, che Descartes teorizza il rifiuto dell'*anagkè stènai* aristotelico nelle *Primae Responsiones*, e non riprendendo le critiche rivolte a questo ragionamento nelle tradizioni scotista e occamista (cfr. Carraud 2002: 79n). Nonostante un certo numero di opere sulla storia delle prove dell'esistenza di Dio, non abbiamo uno studio che ci permetterebbe di valutare l'eventuale novità cartesiana su questo punto.

10. Se Descartes può fare a meno di confutare l'*anagkè stènai* della *Meditatio III*, è perché vi cerca la causa che lo conserva ora, in quanto ha l'idea dell'infinito, e non quella che, un tempo, lo ha prodotto: “Satis enim apertum est nullum hic dari posse progressum in infinitum, praesertim non tantum de causa, quae me olim produxit, hic agam, sed maxime etiam de illa quae me tempore praesenti conservat. È infatti abbastanza palese che non si può dare qui alcun regresso all'infinito, specialmente perché non tratto, qui, soltanto della causa che un tempo mi ha prodotto, ma anche e soprattutto di quella che nel tempo presente mi conserva”, 50: 7-10 (trad. it., 747). L'argomento dell'*anagkè stènai* qui viene squalificato, ma verrà poi invalidato soltanto nella risposta a Caterus. Allo stesso modo, l'assioma II delle *Secundae Responsiones* ha la funzione proritaria di vietare la posizione stessa della questione che porterebbe all'*anagkè stènai*: “Tempus praesens a proxime praecedenti non pendet, ideoque non miror causa requiritur ad rem conservandam, quam ad ipsam primum producendam, Il tempo presente non dipende dal tempo che lo precede immediatamente e, perciò, per conservare una cosa non è richiesta causa minore che per produrla la prima volta”, 165, 4-6 (trad. it., 899). La ricerca della causa efficiente è condotta nel presente, il che esclude in anticipo che la causa sia necessariamente precedente all'effetto (108: 7-18; si veda *infra*).

così il paragone con Aristotele e San Tommaso, Descartes non ne accetta neppure l'operatore concettuale, la *causa efficiens* (106: 16), nell'accezione in cui essa era intesa nella via detta *a causalitate causae efficientis* (94: 16-17). Egli la assume qui nella sua definizione scolastica, senza indicare in alcun modo le caratteristiche proprie dell'efficienza cartesiana, a cominciare dalla sua esclusività: egli dovrà dunque giustificare la propria novità dottrinale nei termini stessi dei suoi obiettori, ossia ricorrendo a concetti divenuti inadeguati e, tuttavia, fonti di incomprensioni permanenti.¹¹ In tal modo è proprio questa efficienza della causa, perfettamente assunta da Descartes, che sosterrà tutto il peso della difficoltà e perfino quello della contraddittorietà di pensare la *causa efficiens sui ipsius*, non appena, ricapitolando l'ultimo punto verrà richiamato quel che non era stato detto (108: 7-8). Avendo quindi dovuto abbandonare l'esistenza delle cose sensibili, la *Meditatio III* ha ricercato, secondo le *Primae Responsiones*, la causa dell'*ego*, assunto soltanto *precisamente* (secondo la separazione che precede la ricerca: "praecisum") come una cosa pensante. L'"*ego sum, ego existo*", vale a dire l'*existentia mei ipsius*, viene indicata per la prima volta come *fundamentum* – nel senso di *fundamentum meae rationis*, il ragionamento che sottomette l'*ego* alla questione della causa che attualmente lo conserva. Ma per il primo principio, che è l'*ego*, essere al fondamento del ragionamento¹² non significa non essere concepito come un effetto: non significa essere concepito come l'effetto che dipenderebbe da una serie causale, non soltanto per essere, ma anche per essere concepito: "Itaque malui uti pro fundamento meae rationis existentia mei ipsius, quae a nulla causarum serie dependet, mihi que tam nota est ut nihil notius esse possit".¹³ L'*existentia mei ipsius* è il migliore fondamento possibile – e indubbiamente l'unico vero – poiché essa si è scoperta *per se*, ed è dunque più conosciuta di qualsiasi altra esistenza, e a questo titolo essa è indipendente da ogni serie di cause

11. Il riutilizzo di concetti desueti e impropri, dopo che Descartes si è forgiato gli strumenti del proprio linguaggio filosofico, è ciò che costituiva già la singolare difficoltà della *Meditatio III*, ed è anche quel che rappresenta tutto l'interesse della sfida che le *Responsiones* rappresentano: dovremo misurare ad ogni istante le deviazioni, gli spostamenti e le approssimazioni che si produrranno in tal modo, a cominciare da quelli che riguardano i concetti della causalità. È così che vedremo Descartes cercare di colare il proprio concetto di efficienza nello stretto crogiuolo della vecchia causa efficiente scolastica, e persino ricorrere al concetto di causa formale.

12. Si sarà sensibili a questo uso esclusivo del fondamento nelle *Meditationes* come fondamento del ragionamento, e non al senso assoluto di ente primo; ma non sarà sorprendente che questo uso cartesiano di fondamento dia luogo ai medesimi controsensi di quelli che, dovuti a letture "kantiane", qualificano l'*ego* non meno assolutamente come "soggetto". Per altri usi di *fundamentum* nel senso di base del ragionamento, si vedano in particolare le *Secundae* o le *Quartae Responsiones*: "[...] exponam hic iterum fundamentum, cui omnis humana certitudo niti posse mihi videtur, esporrò qui, di nuovo, il fondamento sul quale mi sembra possa riposare tutta l'umana certezza", poi "Neque hoc ulla ratione fundamenta mea convellit, E tutto ciò non spazza via in alcun modo le mie fondamenta", 144: 23-25 e 235: 5 (che ripete 207: 23-24; trad. it., 873, 997).

13. "E così ho preferito utilizzare, quale fondamento del mio argomento, la mia stessa esistenza, che non dipende da alcuna serie di cause e mi è tanto nota che nulla può essere più noto", 107: 2-5; trad. it., 821.

(conoscere è conoscere mediante le cause).¹⁴ Ma proprio per questo motivo, l'*existentia mei ipsius* richiede una causa, e per questo può diventare il fondamento dell'argomento che condurrà all'esistenza di Dio come dalla sua causa. Lo abbiamo visto esistere, essersi causato: non essere stato causato,¹⁵ ma essere causato, vale a dire ammettere una causa. Lungi, dunque, dall'escludere la ricerca della sua causa, la perseità compresa nel concetto di fondamento la soddisfa prioritariamente, in quanto la realizza compiutamente come *fundamentum rationis*. Per questo motivo, chiedere ancora la causa, a partire dall'*existentia mei ipsius* stessa, ossia prenderla come fondamento del ragionamento, significa liberarsi dalle cause: "et de me non tam quaesivi a qua causa olim essem productus, quam a qua tempore praesenti conserve, ut ita me ab omni causarum successione liberarem".¹⁶

2) Ora, per l'*ego*, cercare la *causa sui* (*causa mei*, 107: 8) significa cercarla in quanto esso è una *res cogitans*. Non si potrebbe affermare in modo più chiaro come la *cogitatio*, mediante la quale la notorietà dell'*io* (la sua perseità) si attinge indipendentemente da ogni serie causale, venga sottomessa alla questione della causa. E interrogare se stessi (107: 12-13) non è soltanto interrogarsi come *res cogitans*, è sempre interrogarsi anche come *res cogitans ideam infiniti*: "Praeterea non tantum quaesivi quae sit causa mei, quatenus sum res cogitans, sed maxime etiam et praecipue quatenus inter caeteras cogitationes ideam entis summe perfecti in me animadverto".¹⁷ Quest'aggiunta (*praeterea*) non è una precisazione aggiuntiva, ma specifica: è ciò che l'*ego* cerca di più elevato (*maxime*) e principalmente (*praecipue*) quando cerca la causa di sé, in quanto pensa l'*ens summe perfectum*. Ciò significa non soltanto che l'idea di Dio è pensata per eccellenza, ma anche che essa è al principio degli altri pensieri dell'*ego*. Ciò che Descartes ha determinato nella *Meditatio III* non è cosa sia cercare una causa, o cosa significhi causa, ma ciò di cui vi è una causa (che non sia l'*ego* stesso), o piuttosto ciò che è in quanto vi è causa (l'*ego* in quanto ha o in quanto è l'idea di infinito), per conoscere per suo tramite e per quanto possibile, cosa è questa causa.¹⁸ Ecco il cuo-

14. Si veda, per es., *Principia* I, a.24: "[...] ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas, acquiramus, [...] in modo da acquisire così la scienza più perfetta, che è quella degli effetti mediante le cause.", AT VIII-1: 13-14; trad. it., 1729.

15. Essere una causa non impone in alcun modo l'anteriorità in rapporto all'effetto, non si tratta di restringere alle cause che precedono gli effetti il significato della causa, né la pertinenza della richiesta di causa. Descartes vi tornerà due pagine dopo, 108: 9-12; si veda *infra*.

16. "[...] e quel che ho ricercato, riguardo a me, non è stato tanto da quale causa sia stato una volta prodotto, quanto da quale sia conservato nel tempo presente, così da liberarmi da ogni successione di cause", 107: 5-7; trad. it., 821.

17. "Ancora: non ho ricercato tanto quale sia la causa di me in quanto sono una cosa pensante, ma anche e soprattutto in quanto mi accorgo che si trova in me, fra tutti gli altri pensieri, l'idea dell'ente sommamente perfetto", 107: 20-23; trad. it., 823. In tutta questa pagina, Descartes insiste sulle tappe di questa indagine: *quaesivi* (107: 8), *interrogare* (107: 12), *inquirendo* (107: 17), *quaerendi* (107: 18), *quaesivi* (107: 20), dopo *inquisivi* (106: 2), che si riguardava la ricerca globale.

18. "[...] in illa idea continetur quid sit Deus, saltem quantum a me potest intelligi, [...] in quella idea è contenuto che cosa Dio sia, almeno per quel che io posso intendere di lui", 107: 25-26 (trad. it., 823); si veda già il *Discours de la Méthode*: "[...] pour connaître la nature de

re stesso del fondamento: “Ex hoc enim tota vis demonstrationis meae dependet”.¹⁹

3) Con l’ultimo punto, Descartes eccede deliberatamente ciò che era sufficiente per la *Meditatio III*, la dimostrazione dell’aseità divina. Caterus, come tutti, si era accontentato di distinguere l’*a se negative*,²⁰ che significa “seipso, aut non ab alio” (AT VII, 95: 7) e caratterizza l’aseità divina, dall’*a se positivo*, concetto contraddittorio: “Jam enim non audio, si dicas: si a se est, sibi facile omnia dedidisset. Nec enim a se est ut a causa”.²¹ Descartes infatti aveva detto nella *Meditatio III*: “[...] si a me essem, [...] omnes [...] perfectiones [...] mihi dedissem”, AT VII, 48: 7-10.²² Caterus invece, per comprendere Descartes, si permette di attribuire a Dio quel che Descartes negava all’*ego*, allorché il ragionamento proseguiva, irrealmente, assumendo che l’*ego* fosse *per se*. È quindi supponendo che fosse valida questa attribuzione (quel che non si può pensare dell’*ego* si può pensare Dio) che la possibilità divina di questo dono (*dedissem*) porta Caterus a parlare

Dieu, autant que la mienne en était capable”, AT VI, 35. *Lens summe perfectum* non è il primo dei nomi divini, perché questo primato spetterà all’infinito, ma è ciò che l’*ego* può afferrare dell’essenza di Dio. È *lens summe perfectum* che assegna a Dio la sua concettualità, secondo le “leggi della vera logica”: “Et, juxta leges verae Logicae, de nulla unquam re quaeri debet *an sit*, nisi prius *quid sit* intelligatur” (107: 26-108, 1). Dio non fa eccezione alla regola comune a qualsiasi *res* secondo la quale il quesito *quid sit* è preso logicamente come precedente il quesito *an sit*. In tal modo, Descartes firma la sua opposizione sia ad Aristotele che a San Tommaso – il che indica ancora una volta a Caterus quanto il suo argomento non dipenda dai loro, ivi compresa la prima conseguenza – e si raccordi, come avviene spesso, con una posizione scotista. Ricordiamo che in effetti, per gli aristotelici, si chiede sempre *an sit* prima che *quid sit*, secondo un principio che risale ad Aristotele stesso, *Secundi Analytici*, II, 1, 89 b 34-35 poi II, 8, 93 a 19-21; perché la scienza parte da una conoscenza nominale, dimostra l’esistenza della cosa, quindi le sue proprietà. Poiché l’essenza e gli attributi sono sempre l’essenza e gli attributi di ciò che è, le proprietà possono essere dimostrate solo se si è dimostrata l’esistenza della cosa in questione. Ora, questo rapporto costitutivo della dimostrazione è lo stesso anche quando l’oggetto è Dio. San Tommaso, da buon aristotelico, inizia sempre con *an sit* (*Summa theologiae*, q.2), e poi tratta *quid sit* (q.3-14). Per Duns Scoto, al contrario, è necessario partire dal concetto, se non altro perché è necessario stabilire la possibilità di Dio prima di mostrarne la reale esistenza: si veda, in particolare *Ord.* I, d. 3, §11 e soprattutto §17 (trad. Boulnois: 86-88, e Boulnois 1999, cap. VII, in part., 329, 334 e 364). Nella lettera del 31 dicembre 1640, in cui chiedeva a Mersenne di sostituire “verae logicae” a “meae logicae” (AT III, 272, 25-273, 3), Descartes ricorda di non essere l’unico a pensare, contro gli aristotelici e i tomisti, che il *quid sit* preceda *an sit*: la sua posizione qui si unisce a quella della corrente scolastica maggioritaria nella prima metà del secolo, gli scotisti, dunque, quei “teologi” che “quaerunt prius de Deo quid sit, quam quaesiverint an sit” (*quaero* deve probabilmente essere inteso in senso ordinario e puramente tecnico, quello di dividere le distinzioni in questioni) – ecco perché si può sostenere la priorità della questione *quid sit* sulla questione *an sit* senza fuoriuscire dalla “logica ordinaria”.

19. “Da ciò soltanto, infatti, dipende tutta la forza della mia dimostrazione”, 107: 23-24; trad. it., 823.

20. “Atque hoc modo, quantum memini, ab omnibus accipitur, ed è in questo modo che, per quanto io ricordi, essa è intesa da tutti”, 95, 7-8; trad. it., 807. Per alcuni esempi presi da “tutti”, si veda Marion 1996: 145-154.

21. “Infatti non ammetto che si dica appunto: se è da sé, si sarebbe dato facilmente ogni cosa. Infatti non è da sé come da una causa”, 95: 10-12; trad. it., 807.

22. Poi “[...] me fuisse, hoc est rem sive substantiam cogitantem ex nihilo emergere”, e “si majus illud haberem”, 48: 13-14 et 17.

di *causa* – quel che Descartes si era ben guardato di scrivere – e ad obiettare che nulla è *per se* come *per* una causa – ²³ quel che Descartes aveva scritto ancor meno. Descartes avrebbe potuto allora ammettere l'aseità negativa, che non avrebbe tolto nulla al rigore della dimostrazione o all'economia della *Meditatio III*. E invece, Descartes assume pienamente l'*ut a causa* dovuto all'interpretazione di Caterus ed afferma di *non* avere detto che è impossibile che qualcosa sia la causa efficiente di se stessa. “Denique non dixi impossibile esse ut aliquid sit causa efficiens sui ipsius” (AT VII, 108: 7-8). Caterus non gli aveva chiesto tanto! Infatti, riprendendo i termini stessi dell'impossibilità enunciata da Tommaso d'Aquino,²⁴ Descartes, spingendosi oltre l'indipendenza dell'aseità negativa, non si accontenta di porre la possibilità di una causa di sé: afferma ciò che fino ad allora era stato ritenuto rigorosamente impensabile, una causa *efficiente* di sé.

Descartes chiarisce dunque le condizioni di tale affermazione. La proibizione tomista vale, lo ammette senz'altro, per cause che “precedono nel tempo” i loro effetti, o che differiscono da essi.²⁵ Negare in tali casi l'impossibilità di una causa efficiente di sé contraddirebbe il principio di non contraddizione: si tratta di una banalità evidente, che rende la questione “frivola”.²⁶ Tuttavia, questa duplice condizione sembra a Descartes una “restrizione” del concetto di efficienza: “non tamen <efficientis significatio> videtur in hac quaestione ita esse restringenda” (108: 11-12). Infatti, se si limita l'efficienza a queste due condizioni, si conferma l'impossibilità enunciata da Tommaso

23. Nonostante un uso di *efficere* per chiedersi se l'*ego* avrebbe avuto la forza di *fare* che essendo adesso fosse ancora in futuro (49: 12-14), e quindi l'attribuzione a Dio di un “vis [...] per se existendi” (50: 1): ma anche qui l'espressione avrebbe potuto essere intesa secondo l'aseità negativa (anche se Étienne Gilson parla di “sfida”, Gilson 1930: 228) – almeno prima del pieno sviluppo che la fine delle *Primae Responsiones* conferisce al concetto di forza, 119: 11-18 (ci torneremo *infra*).

24. Si veda *Summa theologiae*, Ia p., q.2, a.3, ad resp.: “Nec est possibile quod aliquis sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile” (si veda anche q.14, a.5, q.45, a.5) o *Summa contra Gentiles*, I, 18: “[...] non enim ipse [Deus] seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile” e I, 22: “[...] sequitur quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi. Hoc autem est impossibile, quia prius, secundum intellectum, est causam esse, quam effectum. Si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse; quod est impossibile”. Si veda anche *De ente et essentia*, VI, §4.

25. “[...] Ad illas causas quae sunt effectibus tempore priores, vel quae ab ipsis sunt diversae, [...] a quelle cause che, nel tempo, vengono prima degli effetti”, 108, 9-10; trad. it., 823. Descartes poteva facilmente negare, e nei termini stessi degli scolastici, la necessaria anteriorità della causa all'effetto; per concepire, invece, una causa non distinta da quella causata, sorgerebbero più difficoltà, che culmineranno nel concetto di *sui causa*.

26. “[...] Nugatoria quaestio esset: qui enim nescit idem nec seipso prius, nec a seipso diversum esse posse?, sarebbe questione frivola – chi non sa, infatti, che una medesima cosa non può venire prima di se stessa, né essere diversa da se stessa?”, 108: 12-14; trad. it., 823. Si veda anche la lettera a Mersenne del 18 marzo 1641, AT III, 336: 4-21 e 337: 4-16. In realtà, si tratta di una questione classica che obbliga semplicemente a distinguere un senso efficiente della causa dal suo senso di principio di una dimostrazione. Si veda, per es., Suárez, *Disputatio XXVI*, s. 2 o Goclenius, *Conciliator philosophicus*, I, XX, qu. XIV: “An causa et effectum sint simul?” I filosofi rispondono “Causa est prior effecto”, i logici “Causa est simul natura effecto”.

d'Aquino, ma al prezzo di quel che Descartes considera un profondo e sorprendente disconoscimento della *ratio efficientis*: infatti, una causa è propriamente efficiente unicamente nella produzione stessa dell'effetto.²⁷ Non c'è bisogno di insistere qui su questa differenza essenziale tra efficienza scolastica e cartesiana.²⁸ Osserviamo solo che la prima restrizione, in quanto perpetua il pensiero aristotelico dell'efficienza come capacità motoria (il padre causa il figlio), appare come una negazione dell'efficienza per come la luce naturale ne detta la *ratio*:²⁹ troviamo qui confermati, negativamente, per così dire, i criteri di efficienza, in particolare nel definire l'universalità e la totalità dell'efficienza.³⁰ Per la seconda condizione – la distinzione di causa ed effetto – la questione è più delicata e obbligherà Descartes a precisare che la *causa efficiens sui ipsius* non è una causa efficiente propriamente detta,³¹ e deve essere intesa analogicamente. Ma c'è un secondo dettato della luce naturale: è il medesimo che si incontra nella forma del primo assioma delle *Rationes... more geometrico dispositae*. Prima di esaminarlo più da vicino, è importante sottolineare l'ordine del ragionamento cartesiano: l'enunciato dell'assioma è richiesto dalla necessità stessa di dover pensare un *causa efficiens sui ipsius*. In altre parole, le *Primae Responsiones* rivelano che l'assioma

27. “[...] Non proprie habet rationem causae, nisi quandiu producit effectum, nec proinde illo est prior, [...] non ha propriamente la natura di causa se non fino a quando produce l'effetto e, quindi, non lo precede.”, 108: 16-18, trad. it., 823. Si veda l'eccellente commento di Gilson 1930: “Per gli scolastici, la causa è, in quanto causa, necessariamente anteriore al suo effetto in quanto effetto, e di conseguenza è anche distinta da essa, perché nella scolastica l'esercizio della causalità non è confuso con l'essenza della causa. Nel momento in cui qualsiasi natura produce il suo effetto, manifesta semplicemente con la sua azione il potere che già aveva di produrla, ma è in virtù della sua essenza che è causa, poiché agisce in quanto è. [In Descartes] non troviamo più nulla negli esseri a cui attribuire questa causalità essenziale, che apparterebbe loro anche al di fuori delle operazioni che esercitano. Ecco perché il cartesianesimo non può più mantenere questa distinzione scolastica tra la causalità della causa, anteriore al suo effetto, e l'esercizio di questa causalità, contemporaneo all'effetto”, 226-227.

28. È stato giustamente commentato più volte: si veda, per es., dopo Descartes stesso (239: 23-240: 8), Gilson 1930, citato nella nota precedente; Beyssade 1979: 301-303; Marion 1996: 149.

29. “[...] Lumen naturale non dictat ad rationem efficientis requiri ut tempore prior sit suo effectu, [...] il lume naturale non detta che alla natura dell'efficiente sia richiesto di precedere nel tempo il suo effetto”, 108: 14-16; trad. it., 823. Si veda già l'assioma II delle *Secundae Responsiones*, che proibiva tale condizione. Inoltre, tutta la fisica cartesiana, la meccanica delle cause seconde e la dottrina delle passioni, la invalidano in ogni momento.

30. Cfr. assioma della *Meditatio III*, AT VII, 40: 22-23; lettera a Elisabetta del 6 ottobre 1645, AT IV: 314, 22-24; *Entretien avec Burman*, AT V, 156, che riprendono la lettera a Mersenne del 27 maggio 1630, AT I, 152: 2: “ut efficiens et totalis causa”.

31. “Ex eo vero quod non possit alia conditio etiam tolli, debet tantum inferri non esse causam efficientem proprie dictam, quod concedo, Dal fatto poi che non possa togliersi anche l'altra condizione, si deve soltanto inferire che essa non è una causa efficiente propriamente detta, e lo concedo”, 240: 6-8; trad. it., 1003. Arnauld aveva dedotto dal silenzio di Descartes riguardo a questa condizione l'ammissione che per lui causa ed effetto differiscono. Non chiedeva altro per trovare conferma dell'evidenza che, non essendo diverso da me stesso, non posso essere *per* me stesso come *per* una causa – cosa che Descartes, lo vediamo, non nega (direttamente) specificando che il concetto di causa non deve essere propriamente preso nel senso di causa efficiente (240: 10-11).

I delle *Secundae Responsiones*, nella sua paradossale formulazione di *richiesta* (AT VII, 164: 28-165: 3), ha la funzione di rendere pensabile una causa efficiente di sé. La formula *causa sive ratio* risulta essere ciò grazie a cui il *sui causa* prende il suo significato. Ma allora come possiamo immaginare che a Descartes non manchino le ragioni per affermare una causa *efficiente* di sé: “D. Descartes rationes non deesse” (95: 25-26)?

UN’AUTO-INTERPRETAZIONE: L’EFFICIENZA DELLA CAUSA AUT RATIO

“Dictat autem profecto lumen naturae nullam rem existere, de qua non liceat petere cur existat sive in ejus causam efficientem inquirere, aut, si non habet, cur illa non indigeat, postulare”.³² Questa nozione comune e il suo parallelo nelle *Secundae Responsiones* sono stati specificamente commentati da... Descartes stesso nelle *Quartae Responsiones* che forniscono un secondo parallelo meno letterale ai due elementi principali dell’assioma (AT VII, 236: 9-10 e 238: 15-18). In tal modo, le due prime formulazioni della richiesta universale di causa non rappresentano soltanto una formalizzazione della *Meditatio III*, ma allo stesso tempo la sua spiegazione e la sua interpretazione, da parte dello stesso Descartes, – spiegazione e interpretazione che, abbiamo visto, superano l’acquisizione della *Meditatio* sottomettendo Dio stesso alla pertinenza della richiesta di causa. Ma c’è di più: avendo le *Quartae Objectiones* riguardato per una parte essenziale questa auto-interpretazione cartesiana,³³ le *Quartae Responsiones* a loro volta sono ancora meno direttamente giustificate dalla *Meditatio III* delle *Primae Responsiones*. Si tratta quindi di una spiegazione della spiegazione, o più precisamente della spiegazione di un’auto-interpretazione: dovremo misurare se questa spiegazione corrobora l’eccesso della risposta che caratterizzava le *Primae Responsiones*, o, al contrario, mira a mitigarne la portata disponendola secondo i vecchi concetti mutuati dalla dottrina scolastica delle cause. Questi passaggi, come abbiamo detto, hanno dato luogo a commenti spesso concepiti come altrettante glosse a una locuzione³⁴ divenuta epigrafe, *causa sive ratio*. E in effetti, questi passaggi sembrano avere in comune il fissare e il ripetere una formula assente dalle *Meditationes*, *causa sive ratio*, ma impressa dalle *Responsiones* per nominare precisamente l’immensità o potenza di Dio come ciò mediante cui la prima nozione comune secondo l’ordine geometrico si intende *de ipso Deo*, la causa o la ragione per cui non ha bisogno di causa, e in ciò stesso, soddisfa comunque la richiesta universale di causa; ovvero: “[...] ipsa ejus naturae immensitas est *causa sive ratio*, propter quam nulla causa indiget ad existendum” (*Secundae Responsiones, Rationes*); “[...] inexhausta Dei potentia

32. “Il lume naturale detta però senz’altro che non esiste cosa alcuna della quale non sia lecito domandare perché esista, ossia ricercarne la causa efficiente o esigere, se non ce l’ha, il perché non ne abbia bisogno”, 108: 18-22; trad. it., 823.

33. Per questo punto, come per la cronologia della redazione delle prime tre serie di obiezioni e risposte, si veda Carraud 1995, 110-128.

34. Meno numerosi di quanto si possa pensare, anche quando pretendono di studiare il concetto di causa (si veda Armogathe & Carraud 2003, s.v. “causa”; si veda, per es., Clatterbaugh 1999, che dedica i primi due capitoli del suo libro a Descartes senza dire una parola sulla locuzione *causa sui!*).

sit *causa sive ratio* propter quam causa non indiget”, “Cumque illa inexhausta potentia, sive essentiae immensitas sit quammaxime positiva, idcirco dixi *rationem sive causam* ob quam Deus non indiget causa, esse positivam”³⁵ (*Quartae Responsiones*). Prelevare, in queste tre citazioni, l’espressione *causa sive ratio*³⁶ porta i commenti³⁷ a proiettare indebitamente sulla sintassi cartesiana una precomprensione leibniziana.³⁸ Infatti in essa *ratio* è l’unico antecedente della subordinata che segue, “propter quam nulla causa indiget ad existendum” o una sua variante. Anche Descartes non scrive *causa sive ratio / propter quam...*, ma *causa/sive ratio propter quam...*³⁹ La semplice giustapposizione dei testi stabilisce questa constatazione puramente sintattica e tuttavia concettualmente decisiva per la nostra analisi.

35. “E in quanto quell’inesauribile potenza, o immensità di essenza, è quanto più possibile *positiva*”, 236: 10-13; trad. it., 999.

36. Questa selezione non è una caratteristica recente del commentario cartesiano; così Léon Brunschvicg (1922: 187): “La causalità, fisicamente parlando, non è nient’altro, secondo Descartes, che la ragione, matematicamente parlando: *Causa sive ratio*”.

37. Per citare solo i migliori, si veda Jean-Luc Marion, che da questa ‘selezione’ si lascia condurre a formule imprecise all’interno di un’analisi giusta e potente: “L’assenza di causa (efficiente) appartiene ancora al dominio della causalità, perché la causalità [...] definisce l’intero orizzonte della razionalità [certamente, si veda *infra*]. Ogni ente, per essere conosciuto nella sua *entità*, deve declinare la sua identità declinando ciò che lo assicura, la *causa sive ratio* [equivalenza estrapolate dal suo contesto, che Descartes non usa mai per parlare di ogni ente: poiché di ogni ente la causa rende ragione in quanto essa la causa, essa non è, in se stessa, la ragione di nient’altro che della sua esistenza]: la causa non produce tanto [?] un essere quanto, con ciò, essa ne rende ragione [sì, ma è proprio nella misura in cui produce, ossia nella misura in cui l’efficiente effettua, che essa rende ragione]; l’essenza della causalità consiste nella *ratio* resa più che [?] nell’efficienza [no, essa consiste proprio nell’efficienza, e, solo a questo titolo, nella ragione resa]”, Marion 1981, 431; si veda anche Marion 1996: 179 (trad. it., 110): “Nel 1641, ogni esistenza suppone una *ratio sive causa*”.

38. Si veda ancora Jean-Luc Marion, per es., in Marion 1996, 159 (trad. it., 98): “Da un’eccezione dell’esistenza divina rispetto alla causalità, ripresa da Tommaso d’Aquino, egli passa ad un assoggettamento di Dio stesso alla causalità, anticipando Leibniz”, poi Marion 1986, 115 (trad. it., 124-125).

39. Questa lettura non è meno erranea di quella che leggesse nelle *Quartae Responsiones* “ita contuli *causam formalem, sive rationem ab essentia Dei petitam*” (236, 20-22) separando *rationem* e *ab...* per autonomizzarvi la *causa (formalis) sive ratio*.

<i>Primae Responsiones</i>	<i>Secundae Responsiones</i>
nullam rem existere,	nulla res existit
de qua non liceat petere	de qua non possit quaeri
cur existat	quaenam sit causa cur existat.
	Hoc enim de ipso Deo quaeri potest,
	non quod indigeat ulla causa ut existat,
	sed quia ipsa ejus naturae immensitas est
Sive	
– in eius causam efficientem inquirere,	causa
aut, [vel, 235, 28]	sive
– si non habet,	ratio
cur illa non indigeat, postulare.	propter quam nulla causa indiget ad existendum
108: 19-22	164: 28-165: 3

Da questo confronto derivano immediatamente diverse conseguenze:

1) La causa richiesta per ogni cosa è la causa efficiente; più precisamente, la causa è richiesta per ogni cosa in quanto efficiente. E questo è vero per Dio stesso, che ricade sotto la legge comune o, meglio, sotto un diritto d'inchiesta comune, come conferma il commento cartesiano delle *Quartae Responsiones*: “[...] nisi licentiam demus animo nostro in rerum omnium, etiam ipsius Dei, causas efficientes inquirendi: quo enim jure Deum inde exciperemus, priusquam illum existere sit probatum?”⁴⁰

2) Se la legittimità della richiesta di una causa efficiente è universale, e non prevede alcuna eccezione, la risposta che assegnerebbe a ogni ente una causa efficiente tuttavia non lo è, poiché Dio non potrebbe averla. Per preservare l'universalità della domanda di risposta, è quindi necessario organizzarla in un'alternativa, che Descartes ha definitivamente sostituito a quella dell'antica disgiunzione della causalità (*causal/ causatum*): tutto ammette una causa efficiente (questo sarà il caso di qualsiasi esistente finito) o una ragione per cui non ne ha bisogno (Dio). In termini scolastici, il guadagno si può enunciare immediatamente: *essere causato* è un trascendentale, assolutamente valido per qualsiasi ente, nella forma sia di esserlo effettivamente (essere causato da una causa efficiente), sia della *ratio propter quam...*

3) Se la *ratio propter quam...* è equivalente alla causa quanto alla potenza di intelligibilità, non lo è alla sola condizione di essere misurata sull'efficienza, quand'anche non vi sia una produzione dell'effetto, come nel caso di Dio? Descartes non scrive mai *causa efficiens sive ratio*, perché non avrebbe senso chiamare efficiente la ragione di un'assenza di bisogno di causa, vale a dire la ragione di una non-efficienza, anche se è dall'efficienza che non è, che la ragione deriva il suo potere di intelligibilità (ciò che Descartes

40. “[...] se non accordiamo al nostro animo la licenza di ricercare le cause efficienti di tutte le cose, anche dello stesso Dio: con qual diritto potremmo infatti fare eccezione per Dio prima di provare che egli esiste?”, 238: 15-18; trad. it., 1001.

chiamerà analogia). In altre parole, l'equivalenza *causa sive ratio* ha senso solo nel non comprendere l'efficienza effettuata, vale a dire in questo caso ripiegando interamente in questo solo caso la *causa* sulla *ratio*, a sua volta pensata come efficienza non-effettuata (Dio non è causato). Ciò che è equivalente alla causa non è la ragione in generale (nel regime comune, al contrario, è la causa che fornisce la ragione degli effetti),⁴¹ ma solo quella ragione che è per l'eccezione divina la ragione del non-bisogno di causa. L'assioma della causa efficiente fornisce sufficiente intelligenza di tutti gli enti finiti; nell'unico caso di Dio, la *ratio* prende il posto di causa per preservare l'intelligibilità proprio in assenza di una causa (effettuata). L'eccezione divina conferma così la razionalità assicurata dalla causalità in quanto tale: infatti, quando la causalità si riferisce a questo ente verso il quale essa non può esercitarsi effettivamente, essa conserva tuttavia il suo valore di razionalità; da qui la "causa sive ratio", che segna, anche nei confronti di quel che non ammette causa, che la causa sia intesa come principio di intelligibilità. La *ratio propter quam...* prende il posto della causa solo in considerazione della razionalità conferita dall'efficienza, essa vale allora *come* causa, ma non ovviamente *in quanto* causa (vale a dire, in quanto causa che effettua): "omne id quod est, vel esse a causa, vel a se⁴² *tanquam* a causa".⁴³ Da qui l'analogia immediatamente e accuratamente proposta dalle *Primae Responsiones*: "adeo ut, si putarem [cosa che ovviamente non è] nullam rem idem quodammodo esse posse erga seipsam, quod est causa efficiens erga effectum

41. La causa rende ragione degli effetti, ricordiamolo, senza essere essa stessa intelligibile, ossia senza mai che si acceda mai alla sua natura; perché nella causa, precisamente, si può identificare solo l'efficienza stessa. La *lettera-prefazione* dei *Principia* ripeterà esplicitamente che le ragioni sono dedotte dalle cause, non sono cause ("cercare le prime cause e i veri principi da cui si possano dedurre le ragioni di tutto ciò che si è capaci di sapere", AT IX-2, 5: 22-24; trad. it., 2219). Dire, come insistiamo qui conformemente alle lettere a Mersenne di aprile-maggio 1630, che la causa efficiente è sufficiente per la comprensione degli effetti, vale a dire, per la loro razionalità (ma non per la loro comprensione, che ne fornirebbe la natura), non significa che essa sia intelligibile in se stessa. Ecco perché esiste una pura funzione di intelligibilità della causa – pura, ossia, ridotta alla determinazione di effettuarla che rende ragione dell'esistenza dell'effetto (ma né del come della sua produzione, né, *a fortiori*, della sua natura). È per questa funzione di pura determinazione dell'esistenza che si sostituisce all'efficienza è sostituita, per Dio, la *ratio propter quam...* in quanto essa è in luogo della causa. Si veda su questo punto Marion 1981: 360, poi Phillips 1984: partic. 19.

42. Ciò è confermato a partire dalla prima spiegazione dell'aseità positiva nelle *Quartae Responsiones*: "[...] Deus <est> a se *positive et tanquam a causa*; ubi tantum intellexi rationem, propter quam Deus non indiget ulla causa efficiente ut existat, fundatam esse in re positiva, nempe in ipsamet Dei immensitate, [...] Dio sia da sé *positivamente e come da una causa*; e qui quel che intendevo era soltanto che la ragione per la quale Dio non ha bisogno di alcuna causa efficiente per esistere è fondata in una cosa positiva, ossia nella stessa immensità di Dio", 231: 23-232: 1; trad. it., 993.

43. "[...] tutto ciò che è o viene da una causa o viene da sé come da una causa", 112: 4-5; trad. it., 829.

[...]”⁴⁴ poi ripetuto per spiegare la *causa efficiens sui ipsius*⁴⁵ e che darà luogo al cuore del dibattito con Arnauld⁴⁶ – torneremo su questo.

4) Ma se ci atteniamo alla causa della sua efficienza effettuata – questo è il caso degli enti finiti – l’equivalenza della *causa sive ratio* diventa di nuovo una disgiunzione esclusiva:⁴⁷ *causa aut ratio*⁴⁸ – esattamente come Caterus voleva una ragione che spiegasse la realtà oggettiva delle idee, non suscettibile di essere causata: “At si idearum causam non das, rationem saltem assigna, Cur haec idea hanc realitatem objectivam potius contineat quam illam”.⁴⁹ Allo stesso modo, per Dio, potremmo plagiare, *si non causa ratio saltem*. Quel che Caterus aveva preteso invano per le idee, Descartes lo accorda solo a Dio: “Se in modo straordinario un essere potesse fare a meno di una causa, sarebbe comunque necessario fornirne la ragione”.⁵⁰ Rileggiamo: “nullam rem existere, de qua non liceat [petere cur existat] sive [in ejus causam efficientem inquirere, aut, si non habet, cur illa non indigeat, postulare]”. La richiesta universale [*petere cur existat*] si sviluppa (*sive*) in una disgiunzione: “[in ejus causam efficientem inquirere), aut, si non habet, (cur illa non indigeat, postulare]”. L’uso di *ratio* nell’assioma delle *Secundae Responsiones* o nelle *Quartae Responsiones* corrisponde al secondo membro dell’alternativa – *si non habet [causam]*. Nelle *Quartae Responsiones*, Descartes stesso citerà la proposizione come l’aveva enunciata nelle *Primae Responsiones*, modificandola leggermente ma significativamente per far apparire chiaramente l’alternativa: “nullam rem existere in cujus causam efficientem non liqueat inquirere, *addidi, vel*, si non habet, cur illa non indigeat, postulare”.⁵¹ Ancora più significativamente, nel momento stesso in cui preciserà ad Arnauld che la causa di sé non può in alcun modo essere intesa come efficienza, Descartes riscriverà due volte *causa sive ratio* – o piuttosto una prima volta riprenderà

44. “[...] al punto che, se dovessi ritenere che nessuna cosa possa essere in qualche modo rispetto a se stessa ciò che la causa efficiente è rispetto al suo effetto”, 108: 22-24; trad. it., 823. 45. 111: 5-8.

46. 208: 14-16, poi 235: 17 sgg.

47. Questa disgiunzione esclusiva di un principio di causalità riservato alle creature e di un principio di ragione sufficiente pertinente per Dio (!) diventerà la sorte di un certo neotomismo, intriso, senza dubbio a sua insaputa, di un leibnizianismo caricaturale; si veda, per es., Descoqs 1925: 573: “l’essere che non ha in sé la sua ragione sufficiente ha una causa”.

48. Gli *indici* e le concordanze delle opere di Descartes di cui disponiamo sembrano confermare l’uso costante della congiunzione *aut* in senso disgiuntivo, conformemente al latino classico. Marilène Phillips (1984) evoca la possibilità di leggere *sive* in 165: 2 come una disgiunzione, e persino una disgiunzione esclusiva (Phillips 1984: 11, n. 1): questo semplificherebbe apparentemente la lettura dell’assioma I, ma non si conoscono occorrenze, nel latino moderno, in cui questo significato si imponga in modo manifesto.

49. “Ma, se non si ammette una causa delle idee, si determini almeno perché una tale idea contiene questa realtà obiettiva piuttosto che quella”, 93: 5-7; trad. it., 803. Ciò conferma il parallelismo delle due applicazioni dell’assioma della causa.; cfr. Carraud 2002.

50. Marion 1986: 113.

51. 235: 27-236: 1; Sottolineiamo sia l’aggiunta che l’insistenza sull’alternativa, *vel*. Descartes commenta immediatamente: “Quae verba satis indicant me putasse aliquid existere quod causa efficiente non indigeat, parole che mostrano a sufficienza che io ho ritenuto che esiste qualcosa che non ha bisogno di causa efficiente”; trad. it., 997.

letteralmente la formula dell'assioma I, prima di ripeterla per esplicitarla avendole sostituito il suo inverso, *ratio sive causa ob quam...*, in cui la locuzione *causa ob* suggerisce molto più debolmente la causa: “[...] sed tantum quod inexhausta Dei potentia sit causa sive ratio propter quam causa non indiget. Cumque illa inexhausta potentia, sive essentiae immensitas sit quammaxime positiva, idcirco dixi rationem sive causam ob quam Deus non indiget causa, esse positivam”.⁵²

Se l'assioma della causa vale per tutti gli esistenti, allora è pertinente per Dio, solo se viene trasformato in principio di ragione.⁵³ Il principio di ragione deriva per Descartes dall'impossibilità di applicare l'assioma della causa efficiente, ossia soltanto nel caso di Dio. In altre parole, l'assioma della causa – nella generalità del suo oggetto, l'entità finita – e il principio di ragione (*ratio danda*) – che ha come oggetto solo Dio – sono complementari, entrambi sussunti sotto l'assioma – effettivamente universale – che *richiede* la causa per cui un ente esiste. Cogliamo così la funzione eccezionale dell'assioma I delle *Secundae Responsiones*: quella di essere al tempo stesso assioma della causa e principio di ragione. Ecco perché possiamo in definitiva identificare l'assioma della causa e il principio della ragione – in definitiva, ossia, a condizione di comprendere la ragione a partire dalla causa, come una causa. Le *Primae Responsiones* possono quindi fornire una versione finale dell'assioma – finale, perché successiva alla posizione della *sui causa* – che ne fa un principio di ragione: “Per se autem notum mihi videtur, omne id quod est, *vel* [disgiunzione] esse a causa [assioma della causa in senso stretto], *vel* a se *tanquam* a causa [in luogo della causa] ; nam, cum non modo existentiam, sed etiam existentiae negationem⁵⁴ intelligamus, nihil possumus fingere ita esse a se, ut *nulla danda sit ratio* [principio di ragione] cur potius existat quam non existat”.⁵⁵ Così si

52. “[...] ma soltanto nel senso che l'inesauribile potenza di Dio è la causa, ossia la ragione, per cui Dio non ha bisogno di causa. E in quanto quell'inesauribile potenza, o immensità di essenza, è *quanto più* possibile positiva, in tanto ho detto che la ragione, ossia la causa, per cui Dio non ha bisogno di causa è *positiva*”, 236: 8-13. La versione francese non riesce qui, senza ricorrere a locuzioni come “à cause de”, ad attenuare ciò che si intende per causa con “la raison ou la cause”.

53. Ma non in principio di ragion sufficiente. Ricordiamo che il principio di ragione sufficiente leibniziano è sempre enunciato secondo una doppia espressione: non soltanto: perché una cosa esiste piuttosto che non esistere? Ma anche: perché è così piuttosto che altrimenti? Questa seconda domanda, realmente costitutiva del principio, e la cui prima applicazione è quella di valere come principio di individuazione, non avrebbe alcun senso se applicata al Dio di Descartes. Concordiamo in questo con Robinet 1999: 341-342. Aggiungiamo che la *ratio* cartesiana è da dare, non da rendere, *ratio danda* e non *ratio reddenda*. Per tutto questo, si veda Carraud 2002.

54. La causa assume a tal punto l'*existentia* che perfino la ragione che rende ragione della sua negazione può essere pensata essa stessa come una causa, cf. Carraud 2002.

55. “Per sé noto mi sembra, invece, che tutto ciò che è *o* viene da una causa *o* viene da sé come da una causa: poiché, infatti, intendiamo non solo l'esistenza, ma anche la negazione dell'esistenza, non possiamo fingere nulla che sia così da sé che non si debba *dare alcuna ragione* del perché esista, invece di non esistere”, 112:3-8; trad. it., 829, leggermente modificata (corsivo dell'autore). Non possiamo quindi concordare con André Robinet, quando ritiene che “ciò che differenzia le *Rationes* e la Risposta IV dalle *Responsiones Primae* e *Secundae* può essere riassunto in una parola: *ragione*. L'obiezione arnauldiana ha l'effetto di provocare una

conferma l'universalità assoluta⁵⁶ della causalità intesa come *esigenza* della causa. Resta allora da pensare questa ragione, che non è una causa efficiente – ma che tuttavia non sembra poter essere pensata se non dal punto di vista dell'efficienza: almeno questo è ciò che lascia intendere il concetto di *causa efficiens sui ipsius* di cui Descartes enuncia la possibilità.

IL MOSTRO DELLA CAUSA DI SÉ

Estendere il concetto di causa di sé

1) *La singolarità cartesiana?* Infine, si tratta di confrontarsi con quello che ci eravamo posti come il requisito ultimo cui dovrebbero condurre, se non esplicitamente le *Disputationes metaphysicae* stesse, almeno la logica verso cui tende la loro dottrina della causa:⁵⁷ possiamo pensare che Dio come causa efficiente e totale sia egli stesso governato dalla causalità al punto da poter essere pensato come *sui causa*, e più esattamente, come *causa efficiens sui ipsius*? La questione è già stata oggetto di diverse analisi di Jean-Luc Marion, riassunte e proseguite nel capitolo *La causa sui. Responsiones Primae et Quartae* di *Questions cartésiennes II*.⁵⁸ Questo studio, orientato dal presupposto che la storia moderna della causalità come principio di ragione sufficiente si compia con Leibniz, evidenzia quale sia dal punto di vista storico la posta in gioco del concetto di causa *sui* mettendolo in relazione con l'orizzonte suáreziano dell'innovazione cartesiana: "l'istituzione onto-teologica della causa come ragione sufficiente di ogni esistenza", anche divina, vale a dire stabilire una prova *a priori* dell'esistenza di Dio, talvolta ricercata,⁵⁹ quasi sempre ritenuta impossibile, anche da Suárez stesso.⁶⁰ Essa mostra che con la *causa sui*, Descartes pretende niente meno che di giungere a una tale prova *a priori*, ottenuta mediante l'applicazione a Dio dell'"esigenza di una 'causa sive ratio', quindi

coppia alternativa non esclusiva: *causa o ragione, ragione o causa*", né, di conseguenza, quando giustifica il ricorso a *ragione* per superare l'ambiguità e l'inadeguatezza della parola causa nelle *Quartae Responsiones*; vedi Robinet 1999: 333 poi 334-335. Inoltre, l'opposizione *Rationes... more geometrico dispositae* et *Quartae Responsiones* versus *Primae et Secundae Responsiones* non ha più senso, non appena si constata che la *sui causa* compare solo nelle *Primae* e *Quartae Responsiones*.

56. Questa parola non è cartesiana (Descartes può comprenderla solo nel senso delle nature assolute delle *Regulae*): designiamo con ciò l'universalità dell'assioma in quanto mira a includere Dio stesso, ciò che abbiamo chiamato sopra universalità senza restrizioni; si veda anche Beyssade 1979: 300.

57. Si veda Carraud 2002.

58. Ivi: 143-182.

59. Da Enrico di Gand, sembra: si veda Boulnois 1999: cap. VII, 351-372.

60. Come abbiamo visto, le prime tre sezioni della *Disputatio* XXIX permettono di mostrare che "Suárez, se esclude in principio la *causa sui* seguendo il consenso dei suoi predecessori, ne discute nondimeno a più riprese, e non senza compiacenza, l'impossibilità, sembrando rinunciarvi solo a malincuore. [...] Suárez vede la possibilità dell'*a priori* per la *causa sui* e, almeno qui, la rifiuta", Marion 1996: 164 e 167; trad. it., 101-103; si veda già Marion 1986: 273-274; trad. it., 266-267.

di un *a priori* causale”: “Descartes, dunque, non impone storicamente⁶¹ la *causa sui*, perché ne ha chiaramente superato le difficoltà logiche; al contrario, tenta di attenuarne le difficoltà logiche perché deve utilizzarla per violare storicamente la proibizione imposta dai medievali alla legittimità di una conoscenza *a priori* dell’esistenza e, dunque, dell’essenza di Dio.”⁶² Non torneremo qui su questa conseguenza, definitivamente acquisita, né sui momenti della sua dimostrazione, in particolare quelli che supportano il divieto scolastico, non solo tomista, ma anche scotista o ockhamista,⁶³ e contemporaneo di Descartes, anche in correnti scolastiche non tomistiche,⁶⁴ e ancora ribadito in tesi contro la dottrina cartesiana discussa in Olanda nel 1647 e presiedute da Revius⁶⁵ – in effetti l’elenco di quanti rifiutano la *causa sui* può essere molto lungo, poiché il concetto è manifestamente contraddittorio. E neppure torneremo agli apparenti predecessori di Descartes, poiché di alcune famose formule di origine neoplatonica, di Plotino, di Proclo,⁶⁶ del *Liber de causis*,⁶⁷ o anche di sant’Agostino, anche se fosse stato rivisto e corretto da Goclenio⁶⁸ – si è fatta giustizia, e anche qui l’elenco potrebbe essere considerevolmente accresciuto ma ci porterebbe alla medesima conclusione: le rare formulazioni si avvicinano letteralmente alla *sui causa* cartesiana non intendono mai la causa secondo l’efficienza.⁶⁹ Infine, non torneremo neppure sulle precauzioni prese

61. Ivi: 166; trad. it., 105.

62. Ivi: 171; trad.it., 105-106.

63. Ivi: 148-152. Per Tommaso d’Aquino, si veda già il ricco dossier fornito da Casper 1969, specialmente per la definizione di libero come ciò che è *causa sui* (*Summa contra Gentiles*, I, 72; II, 49 e paralleli) tratta da Aristotele, *Metafisica*, A, 2, 982 b 25.

64. Vázquez, Eustache de Saint-Paul, Scipion Dupleix, ecc., ivi: 168.

65. Ivi: 170, nota 35. Per i riferimenti di queste tesi, si veda la bibliografia in Carraud 2002, s.v. Revius.

66. Per Plotino, *Enneadi* VI, 8, 20; per Proclo, *Elementatio theologica*, §46; si veda Carraud 2002, e Marion 1986: 148-149, nota 5.

67. §189 (ed. Magnard *et al.* 1990: 76); questa *causa sui* deriva il suo significato solo dall’autocostituzione delle sostanze intelligibili: Tommaso d’Aquino, commentando questo §189, lo analizza, del resto, come una causa formale, *In librum de causis expositio*, ed., Pera 1955: Roma, Marietti, 1955, §414: 131.

68. Il *Lexicon philosophicum* di Goclenius (s.v. “causa”, 55) distingue un senso proprio di causa e un doppio senso improprio: *conditio sine qua non* da una parte, *ratio* dall’altra. Ma questo senso di *causa* è giustificato solo da uno strano ricorso a un passo del *De Trinitate* di sant’Agostino, che identificherebbe in Dio causa della sapienza e causa dell’essere: “[...] quae causa illi [sc. il Padre] est ut sapiens sit, ipsa illi causa est ut sit: proinde si sapientia quam genuit, causa illi est ut sapiens sit, etiam ut sit ipsa illi causa est, La causa che fa che egli sia saggio è la stessa causa che fa che egli sia. Perciò, se la sapienza che il Padre ha generato è la causa che fa che egli sia saggio, essa è anche la stessa causa che fa che egli sia”, I. VII, c. I, §2 (BA 15, 514). Ma appunto, 1) Agostino parla della causa del Padre solo all’interno di un’ipotesi rapidamente revocata; 2) in cui non troviamo precisamente “ratio”! Goclenius quindi lo aggiunge da sé senza farsi scrupoli: “Quod est causa illi ut sit, est causa ut sapiens sit, id est, ratio”, indubbiamente temendo che si possa intendere causa in senso “proprio”, addirittura, *horresco referens*, efficiente.

69. Anche se fossero (quasi) moderni. Aggiungiamo agli esempi antichi o medievali dati da Jean-Luc Marion quello di Francisco Sanchez, *Quod nihil scitur* (1581): “Deinde in rebus aliae

da Descartes in conseguenza dei “teologi” che stesso evoca nelle *Quartae Responsiones* (242: 5-14) per preservare Dio dall’indegnità di essere causato, ossia di essere un effetto (come già affermava Suárez nella *Disputatio XII*).⁷⁰

D’altra parte, dovremo tornare al doppio “sviluppo”⁷¹ che Descartes propone per rendere pensabile il suo concetto di *sui causa* poiché esso mira a spiegare l’aseità divina. Questa duplice disposizione assume la forma di un’analogia, tra la causa efficiente presa in senso stretto e la *sui causa* divina, che stabilisce che Dio faccia in qualche modo verso se stesso la stessa cosa che la causa efficiente fa verso il suo effetto; si tratta di un’analogia certamente già stabilita nella *Primae Responsiones*, ma approfondita come analogia della causa efficiente con la causa formale intradivina nelle *Quartae Responsiones*, “ad causam formalem, hoc est ad ipsamet Dei essentiam pertinent, explicanda, pour expliquer les choses qui appartiennent à la cause formelle, c’est-à-dire l’essence même de Dieu” (241: 26-27), essenza positiva concepibile come “milieu, *intermedium*” tra la causa efficace propriamente detta e nessuna causa (239:16-17). Infine, Descartes stesso presenta l’analogia, in quest’ultima forma, come un’estensione (*extendere*, 239: 19 e 23) del concetto di causa efficiente, nel senso geometrico di un limite. Ma cosa significa estendere un concetto? Non è un modo semplice di parlare (*modus loquendi*, 241: 16)? Estendendo il concetto di causa in questo modo, Descartes non rinuncia al rigore dell’efficienza? Inoltre, non introduce surrettiziamente un nuovo concetto di causa, perdendo così l’unicità dell’efficienza? In questi due casi, il concetto cartesiano di causa non diventa ambiguo?⁷² In breve, la volontà di sottomettere Dio alla richiesta universale della causa, che finalmente si rende, con la *sui causa*, risposta positiva, non è forse il prezzo della perdita del senso esclusivamente efficiente della causa pur dopo averlo acquisito in modo così radicale? In altre parole, l’alternativa che si presenta a Descartes sembra potersi esprimere semplicemente in questi termini: o rinunciare, per pensare Dio, al *sui causa* in nome dell’unicità e del rigore del concetto di causa efficiente, op-

a se, ex se, in se, per se, *et propter se tantum sunt (liceat nobis ita loqui)* qualem dicunt primam causam Philosophi nostri Deum; aliae omnes ab hoc, non a se, non ex se, non in se, non per se, non sibi solis, nec propter se; sed aliae ab aliis, ex aliis aliae, aliae in aliis, aliae propter alias, Poi tra le cose, alcune sono solo da se stesse, a partire da se stesse, in se stesse, da se stesse, e a causa di se stesse (ci si perdoni di esprimerci così), come i nostri filosofi dicono essere la causa prima, Dio”, éd. A. Comparot, l. 633-637. Sottolineiamo la consapevolezza dell’incongruenza di una tale formula portata al rigore rivelato dalla parentesi.

70. Marion 1996: 174-175; cfr., Carraud 2002.

71. Marion 1996: 173; trad. it., 107: “Descartes, precisamente perché istituisce senza riserve il principio della causalità efficiente su ogni esistenza (principio di ragione sufficiente), dispone quasi senza limite del concetto semplicemente polemico della *causa sui*. C’è, d’altra parte, da meravigliarsi del fatto che Caterus e Arnauld abbiano concentrato la loro attenzione quasi esclusivamente sulla conseguenza (la *causa sui*)”; la pagina successiva parla di “accomodamenti”. Si veda anche Marion 1981: 432-434, che insiste sulla necessità per Descartes di “modificare” il concetto di efficienza.

72. Jean-Luc Marion parla di uno “scarto tra la causalità della *causa sui* e l’efficienza in senso stretto”, ivi, 176; trad. it., 108, dopo aver rilevato “l’indecisione delle [...] formulazioni della *causa sui*”, 173; trad. it., 107; si veda già Marion 1981: 433: “fra efficienza e *causa sui* interviene lo scarto di un’analogia”.

pure rinunciare – eccezionalmente – all’unicità e al rigore dell’efficienza della causa per pensare alla *sui causa* e, quindi, l’aseità divina. E tutto fa credere che Descartes abbia scelto il secondo corno dell’alternativa. L’analogia sarebbe quindi solo una “tattica”⁷³ per mascherare l’unico fallimento dell’efficienza, ma proprio questo fallimento segnalerebbe un doppio progresso storico di prima importanza: perché, consacrando l’obbedienza di ogni esistenza al principio di causalità, essa costituirebbe da una parte “la prima prova *a priori* dell’esistenza di Dio mai prodotta dalla metafisica”,⁷⁴ dall’altra, la prima introduzione del principio di ragione sufficiente.⁷⁵

Queste conclusioni sono pesanti e fanno della dottrina cartesiana della causa, o meglio delle sue difficoltà, un momento centrale nella storia lineare, coerente e omogenea che conduce la metafisica di Suárez fino a Leibniz e all’avvento del principio di ragion sufficiente. In altre parole, l’affermazione della *sui causa* segnerebbe solo un’apparente singolarità di Descartes, letterale ma non reale, poiché la singolarità cartesiana sarebbe inscritta in questa storia come una tappa principale, persino obbligatoria, senza soluzione di continuità con quelle precedenti o seguenti. Prima di sottoscrivere questa ricostruzione, dobbiamo verificarne la validità riportando le conclusioni appena esposte alle *Primae* e *Quartae Responsiones* che, a quanto pare, le hanno permesse, e quindi tornare alla questione decisiva che abbiamo posto all’inizio: possiamo pensare che l’aseità divina sia governata dalla causalità al punto da poter equivalere a una *sui causa*, più precisamente, ad un *causa efficiens sui ipsius*?

2) *Causa efficiens sui ipsius*. Che Dio sia *causa – efficiens – sui*, Descartes sembra sia affermarlo sia negarlo.

Lo afferma: “Sed plane admitto aliquid esse posse, in quo sit tanta et tam inexhausta potentia, ut [...] sit quodammodo *sui causa* (109: 3-6, citato in 236: 7 poi 242: 10); “[...] videtur non nimis improprie dici posse *sui causa*”⁷⁶ (109: 15-16). Descartes afferma che Dio è *causa sui*, anche se molto poco, esattamente due volte, e solo nelle *Primae Responsiones*, o nelle citazioni che se ne traggono nelle *Quartae Responsiones*. Ma la rarità di una tesi non significa assolutamente che sia poco importante, al contrario: si pensi alla discrezione con cui la dottrina della creazione delle verità eterne è presente nelle

73. Ivi: 176; trad. it., 108.

74. Ivi: 181; trad. it., 111.

75. Ivi: 180; trad. it., 111: “l’invenzione della *causa sui* [...] obbedisce solamente ad una necessità propriamente metafisica: l’esigenza di costituire una onto-teologia senza eccezione a partire dalla *causa*, così edificata a *causa sive ratio*. Il principio di ragione sufficiente è dunque instaurato non risolvendo le obiezioni sollevate dal caso di Dio, ma ignorandole”.

76. Si osserverà che Descartes dice sempre *sui causa* e non, come si è preso l’abitudine di dire, *causa sui*, ad eccezione delle locuzioni che qualificano la causa, come *causa efficiens sui ipsius*, che impedisce che l’aggettivo venga posposto ai due pronomi. Non può essere questione di sovradeterminare una differenza che in latino non esiste; limitiamoci a constatare che *sui* viene inteso prima di *causa*: la locuzione ci fornisce in tal modo prima il rapporto che Dio intrattiene con se stesso, e soltanto in seguito questo rapporto viene pensato come causa – l’analisi che condurremo di seguito giustificherà concettualmente questo ordine, comunque indifferente per quel che riguarda la lingua.

Responsiones. Cosa dice esattamente Descartes? Che Dio è pensabile *in qualche modo, quodammodo*, come causa di sé, e nient'altro. È solo alla fine di un ragionamento che Descartes non svolge, che il lettore è portato ad aggiungere la causa *efficiente* di sé, in ragione del principio che conduce alla *sui causa*:⁷⁷ “Denique non dixi impossibile esse ut aliquid sit *causa efficiens sui ipsius*” (108: 7-8). La formula delle *Quartae Responsiones* che ritorna sulla richiesta della causa efficiente, è ancora più attenuata: “[...] nisi licentiam demus animo nostro in rerum omnium, etiam ipsius Dei, causas efficientes inquirendi: quo enim jure Deum inde exciperemus, priusquam illum existere sit probatum?”⁷⁸ Ma nell'enunciare questo “principio” doppiamente negativo, Descartes si guarda bene dal dire di Dio che egli è *causa efficiens sui*, come dal dedurlo immediatamente. E, come abbiamo appena visto, nelle occorrenze in cui dice che Dio è *causa sui*, si guarda bene dal dire *efficientis*. Questo spiega l'imbarazzo di Arnauld, che manca di un sostegno testuale per attribuire a Descartes di aver detto che Dio è *causa efficiens sui*, e che deve quindi attenuare il proprio rifiuto di cercare in Dio una causa efficiente o “quasi-causa efficiente”: “ita quaerenti cur Deus sit, vel in esse perseveret, nulla, vel in Deo vel extra Deum, causa efficiens, vel quasi causa efficiens (de re enim, non de nomine, disputo), quaerenda est [...]”⁷⁹ Inoltre, nulla nelle *Primae Responsiones* giustificava che si potesse parlare di una causa “quasi-efficiente”, come fa la traduzione di Clerselier (AT IX-1, 167), ma solo di una quasi-causa, che è solo una ripetizione di *quodammodo*,⁸⁰ introdotto nella prima enunciazione dell'analogia, o del *tanquam a causa* (112: 5).

Descartes lo *nega* contemporaneamente, almeno se intendiamo la causa nel “significato proprio e ristretto di efficiente”, in un numero molto più elevato di occorrenze: “[...] ii qui, non nisi ad propriam et strictam *efficientis* significationem attendentes, cogitant impossibile esse, ut aliquid sit causa efficiens suis ipsius [...]”⁸¹ (109: 22-25); “Quamvis enim dicere non opus sit illum esse *causam efficientem sui ipsius*, ne forte de verbis disputetur [...]”⁸² (110: 31-111: 2); “Hoc enim ipso *Negavi* illud quod Viro Cl. durum videtur et falsum, nempe quod Deus sit *causa efficiens sui ipsius* [...]”⁸³ (235:

77. La stessa osservazione è presente in Marion 1996: 173, trad. it., 106: “il principio che conduce alla *causa sui* menziona almeno due volte l'efficienza della causa” – “almeno”, ossia “al più”, e ammettendo che si tratti effettivamente di questo per la seconda referenza.

78. “[...] se non accordiamo al nostro animo la licenza di ricercare le cause efficienti di tutte le cose, anche dello stesso Dio: con qual diritto potremmo infatti fare eccezione per Dio prima di provare che egli esiste?”, 238, 15-18; trad. it., 1001.

79. “[...] così, a chi chiede perché Dio esiste, o persevera nell'essere, non si deve ricercare in Dio o fuori di Dio alcuna causa efficiente, o causa quasi efficiente (non discuto, infatti, del nome, ma della cosa)”, 212: 31-213: 3; trad. it., 967.

80. 108: 22-23; 109: 6; 111, 5-6.

81. “[...] coloro che, non prestando attenzione se non al significato proprio e stretto di causa efficiente, pensano che sia impossibile che qualcosa sia causa efficiente di se stesso [...]”; trad. it., 825.

82. “Sebbene, infatti, affinché non si finisca per disputare sulle parole, non ci sia bisogno di dire che egli è causa efficiente di se stesso [...]”; trad. it., 827.

83. “Proprio in tal modo, infatti, ho negato quel che al Signore Illustrissimo *sembra duro e falso*, ossia che Dio è causa efficiente di se stesso [...]”; trad. it., 997.

19-21; ... sottolineiamo inoltre *negavi*); “[...] ubi verbum, sui causa, nullo modo de *efficiente* potest intelligi [...]”⁸⁴ (236: 7-8); “[...] ubique illam a causa efficiente esse diversam ex ipsis meis verbis cognoscatur”⁸⁵ (236: 24-26); “Itaque possum ultro admittere quaecunque a Viro Cl. afferuntur ad probandum Deum non esse causam efficientem sui ipsius [...]”⁸⁶ (237: 3-5); e infine, riassumendo Arnauld prima di invertire il suo ragionamento, 242: 28-243: 19. Aggiungiamo a questi riferimenti la lettera a Mersenne del 18 marzo 1641, il quale, chiedendogli di apportare correzioni tenendo conto delle obiezioni di Arnauld, in particolare l’aggiunta che costituisce la prima delle citazioni riportate, spiega: “Poiché non era mia intenzione dire che *aliquid potest esse causa efficiens sui ipsius*, parlando, *de efficiente proprie dicta*”, AT III, 336: 12-14; trad. it., 1427.

La prima constatazione testuale è dunque chiara: non si può dire che Descartes affermi e neghi allo stesso tempo, in una strana indecisione, che Dio sia *causa – efficiens – sui*. Egli afferma sempre che Dio è in qualche modo causa di sé, e non lo afferma mai, intendendo nel senso proprio della causa efficiente, che Dio sia causa efficiente di sé. Del resto, un passaggio dalla fine delle *Notae in programma* attesta la decisa negazione di aver sostenuto una *causam efficientem sui ipsius*: “[...] moneo libellorum istorum authorem, me nunquam scripsisse, *Deum non modo negative, sed et positive, sui causam efficientem dici debere*”⁸⁷ [...]. Quaerat, legat, evolvat mea scripta: nihil unquam simile in illis reperiet, sed omnino contrarium”⁸⁸. E infatti, se si rileggono le *Quartae Responsiones*, come il resto dell’opera pubblicata da Descartes, non vi si trova che Dio sia detto positivamente causa efficiente di sé; al contrario, egli lo nega continuamente. La negazione cartesiana è quindi impeccabilmente testuale. Ma è sufficiente la lettera del testo? Non è forse, per dirla con Arnauld, contestare solo la parola, non la cosa? Per questo Descartes non si limita alla negazione letterale, ma prosegue qualificando non l’espressione incriminata, ma l’opinione stessa che gli viene attribuita, come mostruosa: “Me vero a talibus opinionum portentis quam maxime esse remotum, notissimum est iis omnibus, qui vel scripta mea legerunt, vel aliquam mei notitiam habent, vel saltem me omnino fatuum esse non putant”⁸⁹. Questo non è eccessivo? In assenza della lettera,

84. “[...] dove la parola causa di sé non può essere intesa in alcun modo dell’efficiente”; trad. it., 997-999.

85. “[...] si riconosce dappertutto, dalle mie parole, che essa è diversa dalla causa efficiente”; trad. it., 999.

86. “E così io posso ammettere più che volentieri tutto ciò che il Signore Illustrissimo adduce per provare che Dio non è causa efficiente di se stesso [...]”; trad. it., 999.

87. Questa tesi (*Deum non modo negative, sed et positive, sui causam efficientem dici debere*) fu difesa sotto la presidenza di Heereboord nel dicembre 1647; si veda Verbeek 1992: 40-46 poi Marion 1996: 172, n. 37.

88. “Avverto l’autore di questi libelli che non ho mai scritto che si deve dire che *Dio è causa efficiente di se stesso non solo negativamente, ma anche positivamente*, [...]. Cerchi, legga, scorra i miei scritti: non troverà mai alcunché di simile in essi, ma anzi il contrario”, AT VIII-2, 368: 27-369: 1; trad. it., 2285.

89. “Invece è notissimo a tutti coloro che hanno letto i miei scritti, o mi conoscono un po’, o almeno non pensano che io sia del tutto insensato, che sono lontanissimo da tali mostruose di opinioni”, AT VIII-2, 369: 1-5; trad. it., 2285.

il ragionamento stesso delle *Primae e Quartae Responsiones* non tende all'affermazione della *causa efficiens sui*, poiché la causa non si può pensare che come efficiente e Descartes ammette che un Dio *sui causa*?⁹⁰ Ma se prestiamo attenzione al *positive* che ha qui un ruolo essenziale, la difesa di Descartes si rivela tanto rigorosa quanto testuale, e perfettamente coerente con ciò che ha costantemente affermato nelle *Quartae Responsiones*.⁹¹ Infatti Descartes ha detto che la *ragione* – e non la causa, precisamente⁹² – del non aver bisogno di causa per Dio è una cosa positiva, o una natura positiva (*positiva natura*, 236: 17), più esattamente, che essa è *fondata* su una cosa positiva, l'immensità di Dio, di cui nulla può essere più positivo, “qua nihil magis positivum esse potest” – non è indifferente che qui si ritrovi una formulazione vicina a quella dell'argomento “*a priori*” del *Proslogion* di Anselmo: “[...] Deus sit a se *positive*, et tanquam a causa; ubi tantum intellexi *rationem*, propter quam Deus non indiget ulla causa efficiente ut existat, *fundatam esse in re positiva*, nempe in ipsamet Dei immensitate, *qua nihil magis positivum esse potest*. Ille vero probat Deum a se non produci, nec conservari, *per positivum aliquem causae efficientis influxum*; quod plane etiam affirmo”.⁹³ Dio non è *positivamente* la sua propria causa efficiente: non si causa per un'azione (*influxus*) positivo della causa efficiente,⁹⁴ ossia per una causa positivamente efficiente.⁹⁵ La negazione opposta a Regius era stata, d'altronde, preceduta da una negazione testuale del tutto simile nel-

90. Si veda ancora Marion 1986: 114n: “ma resta il fatto che egli ha pensato, a volte, Dio proprio come causa efficiente di sé”; trad. it., 124n.

91. Jean Laporte per primo aveva, nonostante le apparenze, notato questa fedeltà cartesiana: Laporte 1950², 112, nota 2, che si riferisce a 235: 26-236: 3.

92. Come abbiamo visto, questo spiega l'unica formula in cui la menzione della ragione precede quella della causa: “[...] sed tantum quod inexhausta Dei potentia sit causa sive ratio propter quam causa non indiget. Cumque illa inexhausta potentia, sive essentiae immensitas sit quammaxime *positiva*, idcirco dixi *rationem* sive *causam* ob quam Deus non indiget causa, esse *positivam*, [...] ma soltanto nel senso che l'inesauribile potenza di Dio è la causa, ossia la ragione, per cui Dio non ha bisogno di causa. E in quanto quell'inesauribile potenza, o immensità di essenza, è *quanto più possibile positiva*, in tanto ho detto che la ragione, ossia la causa, per cui Dio non ha bisogno di causa è *positiva*”, 236: 8-13; trad. it., 999.

93. “[...] Dio sia da sé *positivamente* e come da una causa, e qui quel che intendevo era soltanto che la ragione per la quale Dio non ha bisogno di alcuna causa efficiente per esistere è fondata in una cosa positiva, ossia nella stessa immensità di Dio, della quale non può esserci nulla di più positivo. Egli, invece, prova che Dio non è prodotto né conservato da se stesso, attraverso un influsso positivo della causa efficiente; ed anche questo sottoscrivo pienamente”, 231: 23-232: 4 (corsivo dell'autore); trad. it., 993.

94. Descartes non ha scritto che Dio è *negativamente* la causa efficiente di sé, perché la proposizione in realtà non ha alcun significato (non essere *causa di sé* per altro): ma potrebbe spingersi fino al punto di assumerlo, se si intendesse con ciò che Dio non è causa di se stesso per una causa efficiente, in quanto la causa efficiente implica sempre la distinzione di causa ed effetto; si veda *infra* la determinazione dell'essenza come causa formale.

95. “Causa positiva” si trova una volta nelle *Quartae Responsiones*, nel 240: 12, ma il suo significato non è chiaro: designa ciò che è stato appena pensato come qualcosa di intermedio tra la causa efficiente e l'assenza di causa, cioè come l'essenza positiva di una cosa; quindi qui è la causa formale che si dice positiva, nella sua stessa analogia con la causa efficiente, *stricto sensu* inapplicabile a Dio (240: 9-14).

le *Quartae Responsiones*: “Nec ullibi dixi Deum se conservare per positivum aliquem influxum, ut res creatae ab ipso conservantur, sed tantum immensitatem potentiae, sive essentiae, propter quam conservatore non indiget, esse rem *positivam*”.⁹⁶ In altre parole, ciò che gli scolastici chiamano aseità negativa è una cosa positiva, in quanto proviene da un’essenza supremamente positiva. Descartes sostituisce alla qualificazione puramente logica della positività e della negatività che caratterizza il concetto scolastico (essere per sé/non essere per altro)⁹⁷ una determinazione strettamente metafisica che impone di invertirne l’uso – come aveva già in qualche modo invertito la priorità dell’infinito e del finito mostrando che è l’infinito che, benché nominato negativamente, è concepito per primo, poiché supremamente positivo.⁹⁸ Assistiamo quindi al completo rovesciamento del senso dell’aseità, come Descartes aveva annunciato nella lettera a Mersenne del 18 marzo 1641: “L’assioma ordinario della Scuola: *nihil potest esse causa efficiens sui ipsius*, è il motivo per cui non si è intesa la parola *a se* nel senso in cui in cui la si deve intendere” (AT III, 336: 17-20; trad. it., 1427). L’aseità positiva degli scolastici era contraddittoria per Descartes, poiché l’uso della positività impone di nominare una causa (la conservazione mediante un’influenza positiva implica una causa esterna); l’aseità negativa era stata attribuita a Dio, che è per sé nel senso che non è per altri. Per Descartes, l’aseità negativa potrebbe essere adatta alle creature, ma a Dio spetta l’aseità positiva intesa come non-bisogno di causa efficiente, poiché la positività non solo non implica che si debba nominare una causa, ma richiede esattamente il contrario, ossia di non ammetterla; ciò per cui Dio sfugge ad ogni influenza positiva è di per sé positivo: “[...] nullas res posse intelligi esse *a se* nisi *negative*, praeter unum Deum”.⁹⁹ Descartes,

96. “E non ho affermato da nessuna parte che Dio si conserva attraverso un qualche influsso positivo, al modo in cui sono da lui conservate le cose create, ma soltanto che l’immensità della potenza, ossia dell’essenza, per la quale egli non abbisogna di qualcuno che lo conservi, è una cosa *positiva*.”, 236: 26-237: 2; si veda anche 237: 8-10; trad. it., 999.

97. Si veda Suárez, *Disputatio metaphysica* XXVIII, s. I, n. 7: “Nam quod dicitur ex se vel a se esse, licet positivum esse videatur, tamen solam negationem addit ipsi enti, nam ens non potest esse a se per positivam originem et emanationem; dicitur ergo esse a se, quatenus, sine emanatione ab alio, habet esse, per quam negationem nos declaramus positivam et simplicem perfectionem illius entis, quod ita in se et essentia sua claudit ipsum existere, ut a nullo illud recipiat, quam perfectionem non habet illud ens, quod esse non habet, nisi illud ab alio accipiat. Ciò che è detto essere *ex se* o *a se*, sebbene sembri essere positivo, aggiunge soltanto una negazione all’essere stesso, infatti un ente non può essere *a se* per un’origine positiva e un’emanazione; dunque si dice che è *a se* in quanto, senza emanare da nient’altro, ha l’essere; con questa negazione, dichiariamo la perfezione semplice e positiva di questo ente, che contiene in sé e nella sua essenza la sua stessa esistenza, non per riceverla da nessun altro; perfezione che non ha l’ente che non ha altro essere che quello che riceve da un altro”.

98. Si veda ad esempio la lettera a Clerselier del 23 aprile 1649, AT V, 356: 8-14.

99. “[...] nessuna cosa che non sia Dio può essere intesa essere da sé, se non *negativamente*”, 237: 13-15; trad. it., 999.

dunque, non rinnega se stesso.¹⁰⁰ E non è neppure “poco esatto”.¹⁰¹ E in lui non vi è neppure alcuna indecisione.¹⁰² Non è quindi possibile seguire Jean-Luc Marion quando scrive: “La causa positivamente efficiente di se stessa è davvero un ‘mostro’ (*portentum*) per le *Responsiones*? È significativo che non si possa rispondere univocamente a questa domanda”.¹⁰³ Le *causa efficiens sui ipsius* è davvero un’opinione mostruosa per Descartes. Dobbiamo quindi pensare sia Dio come *quodammodo sui causa*, sia il fatto che ciò non arriva mai fino al ‘mostro’ della *causa efficiens sui ipsius*. Ma è proprio per questo che dobbiamo porci ancor di più la domanda enunciata sopra, e che ora assume la sua forma radicale: come pensare questa causa¹⁰⁴ – la *sui causa* – se non è una causa efficiente, proprio quando l’efficienza si è assicurata l’esclusività del senso cartesiano della causa? Cosa significa il *quodammodo* che accompagna immancabilmente il *sui causa*, e che ne “cambia il senso”?¹⁰⁵ O, ancora, che riporta alla stessa questione: come pensare questa *ratio* eminentemente positiva che dispensa dalla *causa efficiens*?

LE VESTIGIA DI ARISTOTELE: UN’ANALOGIA

Non si tratta qui di esaminare di nuovo quel che le *Responsiones* designano come eminentemente positiva: la potenza stessa di Dio, le cui occorrenze Descartes spiega secondo i concetti di potere stesso, immensità ed essenza divina: “tanta et tam inexhausta potentia” (109: 4); “Immensa et incomprehensibilis potentia [...], tam exuperans” (110: 26-28); “realis ejus potentiae immensitas” (111:4; 237: 8-9); “Exuperantia Potestatis” (112: 10); “immensa potentia” (119: 13; 188: 23); “Ejus naturae immensitas” (165: 2); “Infinita potestas” (220: 20); “immensitas” (231: 26-232: 1); “inexhausta Dei potentia” poi “inexhausta potentia sive essentiae immensitas” (236: 11); “Immensitas potentiae, sive essentiae” (237: 1 e 8-9); “essentia tam immensa” (241: 2-3). La potenza, infatti, da attributo che era nella *Meditatio III* (*summe potens*, 45: 12-13, ecc.), diventa nelle *Re-*

100. “La sua consueta prudenza vuole attenuarne senza sosta la violenza, fin quasi rinnegandola”, Marion 1996: 172; trad. it., 106. Ma questo ‘quasi rinnegarla’ è esso stesso attenuato dal rifiuto di essere “tanto categorico” quanto Ferdinand Alquié e dall’osservazione che quest’ultimo non fornisce alcun riferimento preciso a sostegno del suo severo giudizio (si veda la nota successiva).

101. Ferdinand Alquié scrive: “Su questo punto, Descartes è poco esatto. Basta rileggere il testo delle *Quarte Risposte* [...] per vedere che egli è meno distante di quanto dica in questo luogo dall’opinione che gli viene attribuita, e che non considera affatto mostruosa questa opinione”; Alquié 1973, t. III, 819, n. 1.

102. Marion 1996: 173; trad. it., 107.

103. Ivi: 172; trad. it., 106.

104. Gilson 1930: 229-230 insisteva sulla necessità, per Descartes, di spingersi fino alla *sui causa*, poiché “un principio è assoluto o non è un principio [...], se Dio non è la causa di se stesso, in qual senso lo si ammetta [ma è proprio questo ‘in qual senso’ ad essere problematico!], non c’è più alcuna prova possibile dell’esistenza di Dio”. Abbiamo visto come l’assioma I risolve questo “dilemma” pensando la richiesta di causa come universale, non l’assioma della causa stessa.

105. Lettera a Mersenne del 31 marzo 1641, AT III, 337; trad. it., 1427.

sponsiones l'essenza stessa di Dio¹⁰⁶ – senza alcuna contraddizione, poiché ogni attributo di Dio ne deve esprimere l'essenza – perlomeno a partire dalla spiegazione concettuale e terminologica del *De Trinitate* di sant'Agostino: “inexhausta potentia sive essentiae immensitas” (236: 11); “Immensitas potentiae, sive essentiae” (237: 1).¹⁰⁷ Né si tratta inoltre di chiedersi cosa significhi, nel “sistema” cartesiano dei nomi divini,¹⁰⁸ l'emergere del *quodammodo sui causa*, non strettamente *tra* i nomi divini – *quodammodo* precisamente, ma anche *tanquam*, e ancora *ratio* anziché *causa*, impediscono alla *sui causa* di essere annoverata, in senso stretto, tra i nomi divini –, ma glielo permettono almeno, come abbiamo visto, in quanto fondata su uno di essi: “... Deus sit a se *positive*, et *tanquam a causa*; ubi tantum intellexi rationem, propter quam Deus non indiget ulla causa efficiente ut existat, fundatam esse in re positiva, nempe in ipsamet Dei immensitate”.¹⁰⁹ Si tratta qui solo di mettere in luce, in accordo con la ricerca condotta in questo studio, il modo di pensare la causa imposto dalla *sui causa* in quanto essa non è *causa efficiens sui*. Étienne Gilson aveva già detto quanto fosse difficile questo modo di pensare la causalità: “È difficile per noi nominare, e persino concepire quale possa essere questa causalità di se stesso in Dio, perché noi nella nostra esperienza conosciamo solo cause efficienti propriamente dette, vale a dire, distinte dai loro effetti”.¹¹⁰ Certamente difficile, ma non impossibile – e persino necessario.

Questo modo di pensare, Descartes stesso lo esplicita come *analogia* della causa efficiente. Le *sui causa* non si intende dell'efficienza, ma è pensabile grazie all'analogia che si può stabilire tra la causa efficiente presa in senso stretto e la *sui causa* divina, un'analogia che stabilisce che Dio fa in qualche modo a se stesso quel che la causa efficiente fa al suo effetto: “[...] Nobis omnino licet cogitare illum [*sc.* Deum] quodammodo idem praestare respectu sui ipsius quod causa efficiens respectu sui effectus, ac proinde esse

106. Ecco perché è difficile seguire pienamente Étienne Gilson, anche se giustamente sensibile alla “dinamica” propria della potenza divina che instaura la *sui causa*, specialmente nella forma della forza menzionata nelle *Primae Responsiones* (“propria sua vi potest existere”, 119: 16-18): “La potenza di Dio viene a frapporsi tra la sua essenza e la sua esistenza, trasformando ciò che era solo la necessità statica di un'essenza in una relazione dinamica di causalità” (Gilson 1930: 226). È l'essenza stessa di Dio che ha questa forza, che noi possiamo analizzare soltanto come causa, e che ha come conseguenza l'esistenza come in qualche modo causata.

107. Sugli attributi divini di potenza e d'immensità, e sull'eventuale contraddizione tra le due determinazioni primordiali di Dio come potenza e come infinito, si veda Marion 1986: 242-243 e 248-251; trad. it., 239-240 e 244-247.

108. Questo è stato di nuovo il tema dell'opera di Jean-Luc Marion sul quale non dobbiamo tornare, se non per un punto: l'inclusione della *sui causa* come nome divino *allo stesso titolo* della potenza, dell'infinito o dell'*ens summe perfectum*: si veda Marion 1986: §§19 e 20, 257-292; 274 (trad. it., 252-282; 267) formula esattamente ciò che contestiamo: “Spetterà a Descartes il compito di superare l'ostacolo decisivo: interpretare direttamente l'essenza divina come potenza, per erigerla poi a causa efficiente di se medesima”.

109. “[...] Dio sia da sé *positivamente e come da una causa*; e qui quel che intendevo era soltanto che la ragione per la quale Dio non ha bisogno di alcuna causa efficiente per esistere è fondata in una cosa positiva, ossia nella stessa immensità di Dio”, 231: 23-232: 1; trad. it., 993.

110. Gilson 1930: 230.

a seipso positive”¹¹¹ (110: 31-111: 8). L’analogia è istaurata nelle *Primae Responsiones*, ed è nominata e teorizzata come tale nelle *Quartae Responsiones*: “[...] per analogiam ad efficientem referri posse” (240: 12); “Atque nihilominus isti omnes modi loquendi, a causae efficientis analogia petiti, pernecessarii sunt ad lumen naturale ita dirigendum, ut ista perspicue advertamus”¹¹² (241: 16-19); “[...] analogia causae efficientis usus sim ad ea quae ad causam formalem, hoc est ipsammet Dei essentiam pertinent, explicanda”¹¹³ (241: 25-27); “[...] per ipsam rei essentiam, sive causam formalem, quae [...] magnam habet analogiam cum efficiente [...]”¹¹⁴ (243: 23-26). Questa analogia è intesa come uno stretto *rapporto* (questa è, del resto, la parola che Clerselier sceglie più volte), più precisamente una comparazione di rapporti (uguaglianza geometrica), quel che gli scolastici avrebbero chiamato un’analogia di proporzionalità. Non c’è quindi motivo di interpretarlo come un’analogia di proporzione, o di attribuzione, che integri il primo analogato alla serie degli analoghi. Sebbene si tratti di pensare Dio, non abbiamo affatto a che fare con un uso teologico dell’analogia (di proporzione) – e quindi, ancor meno, con una “contro-analogia” (?).¹¹⁵ Inoltre, l’analogante, vale a dire il rapporto della causa efficiente con il suo effetto, non può essere inteso esclusivamente come operante tra enti finiti, può e deve anzi essere inteso altrettanto come l’efficiente attuata nel dispiegamento della potenza creatrice di Dio, causa efficiente e totale:¹¹⁶ proprio come quella che una creatura esercita verso un’altra, la causa efficiente che Dio esercita verso le creature vale come analogante della *sui causa*, ossia come analogante di quel che Dio fa verso se stesso. E questa analogia trova la sua piena pertinenza solo a condizione di essere preceduta dal *quodammodo* inteso come un promemoria permanente del fatto che la *sui causa* è solo una *ratio* che esprime il non-bisogno di causa, sebbene sia pensabile solo *a partire* dalla causa efficiente – a partire, ossia, precisamente per analogia. Possiamo quindi concludere su questo punto.

Ci eravamo chiesti: il concetto cartesiano di causa non diventa ambiguo? Des-

111. “[...] ci è del tutto lecito pensare che esso, in qualche modo, fa rispetto a se stesso la stessa cosa che la causa efficiente fa rispetto al suo effetto e, quindi, sia da se stesso in modo positivo”; trad. it., 827.

112. “Nondimeno, però, tutti questi modi di parlare, ricavati dall’analogia della causa efficiente, sono quanto più necessari a dirigere il lume naturale così da accorgerci in modo perspicuo di tutte queste cose”; trad. it., 1005.

113. “[...] essermi servito dell’analogia della causa efficiente per spiegare ciò che appartiene alla causa formale, ossia alla stessa essenza di Dio”; trad. it., *ibid.*

114. “[...] attraverso l’essenza stessa della cosa, ossia attraverso la causa formale, la quale [...] ha grande analogia con l’efficiente”; trad. it., 1007.

115. *Contra* Marion 1996: 176-178; trad. it., 108-110.

116. Di nuovo, non possiamo seguire Jean-Luc Marion: “la causalità efficiente si dice in senso stretto degli enti finiti e si dice analogicamente di Dio. Ma ne segue un ribaltamento prodigioso: Dio non si dice secondo e come causa efficiente che per analogia, dunque per riferimento alla causalità finita, sola strettamente efficiente”, *ivi*, 178; trad. it., 110. La confusione tra le due analogie è quindi chiara: “secondo l’analogia cartesiana, [ma è un’analogia di proporzionalità!] Dio, l’infinito [Dio non è considerato qui come infinito, ma come potenza] si dice per analogia e riferimento all’ente finito; invece, secondo l’analogia teologica, il finito si dice per riferimento a Dio [Descartes ne ha mai dubitato?]”.

cartes rinuncia al rigore dell'efficienza? La disponibilità a sottomettere Dio alla richiesta universale di una causa non ha come prezzo la perdita del senso esclusivamente efficiente della causa? In breve, la *causa sive ratio* non rende incoerente la sua dottrina della causalità? Certamente no. Infatti, l'alternativa presentata precedentemente si sta dimostrando mal posta. Ricordiamoci: o rinunciamo alla *sui causa* per pensare Dio, in nome dell'unicità e del rigore del concetto di causa efficiente, o rinunciamo all'unicità e al rigore dell'efficienza della causa per pensare alla *sui causa* e, quindi, l'aseità divina. Al contrario, l'analogia posta da Descartes ha come unico scopo quello di evitare questa alternativa artificiale. In effetti, una cosa è il *sensu* del concetto di causa efficiente preso in termini rigorosi, che è stato oggetto delle analisi precedenti, un'altra è la *funzione* che Descartes gli assegna in vista di questo pensiero analogo o pensiero limite dell'aseità divina espressa dalla *sui causa*. Le *Primae* e *Quartae Responsiones* concepiscono la *sui causa* a partire dalla *causa efficiens*, non ampliando, attenuando¹¹⁷ o indebolendo l'efficienza stessa fino al punto della sua de-concettualizzazione; in altre parole, concepiscono la *sui causa* non come una *causa efficiens sui ipsius*, ma come una *causa efficiens* – ossia, come una comparazione di rapporti.

Questa tesi trova una doppia conferma nella spiegazione dell'analogia sviluppata nelle *Quartae Responsiones* come estensione del concetto di causa efficiente, nel senso geometrico di limite, e nell'interpretazione che questa estensione consente secondo l'analogia della causa efficiente con la causa formale (intra)divina, ossia con l'essenza stessa di Dio.

a) “[...] causae efficientis conceptus eodem modo potest extendi, quo solemus in geometricis conceptum lineae circularis quammaximae ad conceptum lineae rectae, vel conceptum polygони rectilinei, cujus indefinitus sit numerus laterum, ad conceptum circuli extendere”¹¹⁸ (239: 18-23). L'estensione del concetto di causa efficiente conduce così a quel che in matematica si chiamerà, dopo Descartes, un passaggio al limite: ma Descartes, non disponendo del concetto di infinitamente piccolo del calcolo infinitesimale, concepisce questa estensione proprio come un'analogia. Tuttavia, l'applicazione del concetto di una linea (la tangente) a un'altra che normalmente non rientra in essa (la curva del cerchio o della cicloide), e persino la contraddice, non implica in alcun modo l'abbandono del rigore del concetto analogante. Pensando al cerchio come a un poligono regolare con un'infinità di lati,¹¹⁹ non indeboliamo il concetto di linea, ma ci diamo i mezzi, con questa estensione, per concepire qualcosa di più del cerchio stesso. È quindi la fecondità dell'analogia ad essere ricercata da Descartes poiché essa permette

117. Marion 1981: 434: “L'analogia non opera per considerare Dio secondo la prospettiva dell'efficienza, ma opera sull'efficienza per farvi restare a Dio”.

118. “[...] il concetto di causa efficiente può estendersi nello stesso modo in cui, in geometria, siamo soliti estendere quanto più possibile il concetto di linea circolare al concetto di linea retta, o il concetto di un poligono rettilineo avente un indefinito numero di lati al concetto di cerchio”; trad. it., 1003.

119. Si veda la lettera a Mersenne del 23 agosto 1638, in particolare AT II, 309, 21-23: “Ora, lo stesso accade ad un poligono di centomila milioni di lati, e di conseguenza anche al cerchio”; trad. it., 831.

di figurare o calcolare, e non è in alcun modo accompagnata da ambiguità o mancanza di rigore. Descartes vi ritorna due pagine dopo per evidenziare l'errore di ragionamento di Arnauld nel rifiuto di attribuire a Dio l'analogia della causa efficiente.¹²⁰ La dimostrazione di Archimede, basata sul presupposto che la sfera debba essere trattata come una figura rettilinea, non può essere criticata con il pretesto che la sfera *non è precisamente* una figura rettilinea.¹²¹

b) Lungi dall'essere un'analogia incerta alla fine essa si sostituisce alle proposizioni rese mal sicure da un concetto comune alla causalità efficiente e alla causalità formale (238: 24-25) e poi da un concetto intermedio tra causa efficiente e assenza di causa (239: 17), come altrettanti aggiustamenti che segnalerebbero tutti l'essenziale incertezza concettuale della *sui causa* e testimonierebbero l'indecisione cartesiana; essa li rende possibili e ne stabilisce la coerenza, almeno quanto lo permette la sua espressione in una terminologia volutamente scolastica:

– innanzitutto, un concetto comune: “[...] conceptum quendam causae efficienti et formali communem, ita scilicet ut quod est *ab alio*, sit ab ipso tanquam a causa efficiente; quod autem est *a se*, sit tanquam a causa formali, hoc est, quia talem habet essentiam, ut causa efficiente non egeat”¹²² (238, 24-28). Questo concetto comune non significa affatto una misura comune a queste due cause; infatti, Descartes per proporre un concetto comune distingue “non la causa formale e la causa efficiente prese in Dio assolutamente [cosa che non avrebbe senso], ma l'essenza di Dio e l'uso creatore della sua causa efficiente”.¹²³ Al contrario, vi si riconosce letteralmente la *causa sive ratio*: ciò che si dispensa dalla causa efficiente è per sé come per una causa formale, vale a dire, per questa *ratio* presa dalla sua essenza. Descartes quindi si limita qui a formulare la *ratio* che equivale per Dio a quel che è la causa efficiente per un'esistente finito, nel vocabolario della causalità formale. Lungi dal considerarlo come un semplice aggiustamento, Étienne Gilson vi vedeva “la formula più felice alla quale Descartes sia mai giunto”¹²⁴ nella sua laboriosa discussione con la scolastica. Ma proprio questa riscrittura rende esplicita l'analogia già sottintesa dalla *causa sive ratio* dell'assioma I delle *Rationes... more geometrico dispositae*. Troviamo quindi qui conferma delle nostre precedenti analisi della locuzione *causa sive ratio*: *causa sive ratio* non significa un'identità rigorosa, ma un'equivalenza funzionale, tale che l'analogia tra l'operazione della causalità

120. Si veda Gilson 1930: 231 e Robinet, 1999: 337.

121. 245: 3-20. Non è certo, tuttavia, che Archimede abbia fatto esattamente quel che Descartes gli attribuisce, anche se ha effettivamente usato l'analogia delle figure curve con quelle rettilinee costruendo approssimazioni per eccesso o difetto (si veda *Sulla sfera e il cilindro e La misura del cerchio*). D'altra parte, è Descartes stesso che assimila il cerchio a un poligono di un'infinità di lati: su Descartes e la cicloide, si vedano le lettere a Mersenne del 23 agosto e dell'11 ottobre 1638, poi Costabel 1982: 117-120.

122. “[...] un concetto comune alla causa efficiente e a quella formale così che ciò che è *da altro* venga da quest'altro come da una causa efficiente, mentre ciò che è *da sé* venga da sé come da causa formale, ossia perché ha un'essenza tale da non aver bisogno di causa efficiente”; trad. it., 1001.

123. Olivo 1997: 103. Si veda anche Robinet 1999: 339.

124. Gilson 1930: 228.

efficiente e quella della causalità formale, permette di pensare a Dio che esercita il suo potere creativo verso se stesso; mediante ciò accediamo negativamente (dal non-bisogno della causa efficiente) a una determinazione positiva di Dio. In tal modo il *conceptus causae efficienti et formali communis* acquisisce il nome che conosciamo da tempo: *causa sive ratio*. Non è sorprendente poiché in realtà nel concetto di causa formale, riutilizzato al solo scopo della discussione con Arnauld,¹²⁵ Descartes non concepisce più nulla di precisamente *causale*. La causa formale è la ragione presa dall'essenza, secondo una definizione perfettamente usuale nella seconda scolastica.¹²⁶ Ma Descartes intende ormai soltanto la *ratio* che deve equivalere per analogia la causa (efficiente) proprio perché non è più una causa. Siamo pienamente d'accordo qui con l'analisi di Gilles Olivo, che anticipa le nostre conclusioni: "Parlando di causa formale per Dio, Descartes non pensa questa causalità a partire dalla forma, ma a partire dall'esigenza di una causa efficiente (creatrice) alla quale il creatore fa eccezione di diritto. [...] L'essenza di Dio, che ci si manifesta in modo inadeguato sotto la forma di una causa creatrice efficiente e totale, fa eccezione al bisogno di una causa efficiente creatrice efficiente. Ed è esattamente ciò che egli ha chiamato *causa sui*. [...] Questa causa formale, che è la ragione presa dall'essenza di Dio, è determinata esclusivamente dall'efficienza, precisamente come non-bisogno della causa efficiente creatrice".¹²⁷

L'analogia permette così di spiegare "cose che appartengono alla causa formale" (241: 25-27). Ecco perché l'analogia tra causa efficiente e causa formale è ben lungi dal rivelare una contraddizione nell'efficienza; è l'impossibilità di estendere la prima alla seconda che manifesterebbe una contraddizione (241: 29-24: 2): la cosa è ormai abbastanza chiara, poiché la causa formale non è una causa, ed esse trae la sua possibilità di essere pensata precisamente soltanto dall'analogia con la causa efficiente, o dalla sua estensione. Questo è ciò che Gilles Olivo chiama giustamente l'uso euristico della causa efficiente.¹²⁸

– Ecco perché allora questa causa formale, ossia l'essenza, che abbiamo visto essere stata concepita come positiva, può apparire come un intermediario tra la causa efficiente intesa nel suo senso stretto e l'assenza di causa: "[...] inter *causam efficientem* proprie dictam et *nullam causam* esse quid intermedium, nempe *positivam rei essentiam*, ad quam *causae efficientis conceptus eodem modo potest extendi* [...]"¹²⁹ (239: 16-19). Ancora una volta – e per una buona ragione, oseremmo dire! – questo 'medium' è

125. Un altro 'ri-uso' del concetto di forma, diretto contro le forme sostanziali, avviene nella lettera a Regius di gennaio 1642 (AT III, 505). Come ha sottolineato Gilles Olivo, vi si constata che "le forme sostanziali sono definite in base all'efficienza che le crea, vale a dire, dalla causalità efficiente che gli conferisce il loro status e non come indicazione di qualsivoglia causalità della forma", Olivo 1997: 103; si veda anche Olivo 1993 in Verbeek 1993.

126. Si veda, per es., Suárez, *Disputatio Metaphysica* XV, s.1I, n.7 e 8.

127. Olivo 1997: 105.

128. Ivi: 104.

129. "[...] fra la *causa efficiente* propriamente detta e *nessuna causa* c'è qualcosa di intermedio, vale a dire *l'essenza positiva della cosa*, alla quale il concetto di causa efficiente può estendersi [...]"; trad. it., 1003.

pensabile soltanto per analogia. Se la *Meditatio III* faceva uso dell'assioma della causa efficiente senza allontanarsi un attimo dal rigore del suo concetto, come puro *medium* – “primum et praecipuum *medium*, ne dicam unicum, quod habeamus ad existentiam Dei probandum”¹³⁰–, le *Quartae Responsiones*, senza allontanarsi ulteriormente da tale rigore, e poiché non si era mai “udita la parola *a se* nel senso in cui la si deve intendere”¹³¹ fanno ‘funzionare’ la (richiesta di) causa efficiente come un *intermedium*, ossia entro un’analogia, elaborata perché è necessario intendere l’incomprensibile potenza di Dio. È quindi il concetto di *sui causa* stesso che esige tale ‘funzionamento’ *a partire* da quello di causa efficiente, ma non *su* quello di causa efficiente.

La *sui causa* non è dunque un nome divino, ma è un concetto che prota a compimento un compito tanto decisivo quanto preciso, e di conseguenza limitato: pensare, per mezzo della causa efficiente, vale a dire grazie alla funzione euristica dell’analogia che essa permette, l’aseità positiva di Dio, ossia la sua stessa potenza. Pensiero sempre inadeguato certamente, poiché la potenza di Dio è per noi incomprensibile, ma non impossibile. È un pensiero approssimativo, ma di un’approssimazione assolutamente rigorosa e controllata – come lo è un’approssimazione in matematica – che acquista il suo senso solo a condizione di avere costantemente presente che la *sui causa* (non) è (che) una *ratio* che esprime il non-aver-bisogno di causa.¹³² Ecco perché essa non può che dare luogo a una *interpretazione* della potenza: “*Illud a se* [debemus] interpretari tanquam a causa, propter exuperantiam potestatis”¹³³ (112: 9-10). E questo pensiero, che mira ad avvicinarsi alla potenza divina interpretandola, ha uno strumento: l’analogia della causa efficiente. Certo, la causa efficiente autorizza soltanto un’analogia, ma questa analogia, che si esprime rigorosamente nella *sui causa*, è il principale, per non dire il solo e unico mezzo per concepire la potenza divina – benché senza comprenderla.

Il ricorso all’inesauribile potenza di Dio, delle *Primae* e *Quartae Responsiones*, conferma letteralmente la qualificazione di Dio come potenza incomprensibile delle *lettere a Mersenne* di aprile e maggio 1630 (AT I, 146: 4-5 e 150: 22), *via* la *Meditatio III* (55: 20-21): “immensa et incomprehensibilis potentia” (110: 26-27, eccetera). Ma come possiamo concepire questa potenza incomprensibile in quanto è sottoposta, come ogni esistente, alla richiesta di una causa? L’abbiamo appena visto: per analogia con la causa efficiente. È vero che nelle lettere del 1630, la potenza incomprensibile definiva da sola l’essenza divina e la causa efficiente designava esplicitamente solo l’atto creatore, delle esistenze come delle verità, soddisfacendo così l’esigenza di intelligibilità di tutti gli enti, senza essere intelligibile essa stessa: “Dio è una causa la cui potenza supera i

130. “[...] il *mezzo* primo e principale, per non dire l’unico, che abbiamo per provare l’esistenza di Dio”; 238: 11-13; trad. it., 1001 (corsivo dell’autore).

131. Lettera a Mersenne del 18 marzo 1641, AT III, 336: 18-19.

132. “[...] *verbum, sui causa*, [...] tantum quod inexhausta Dei potentia sit causa sive ratio propter quam causa non indiget, la parola *sui causa* [...] <va inteso> soltanto nel senso che l’inesauribile potenza di Dio è la causa, ossia la ragione, per cui Dio non ha bisogno di causa”; 236: 7-10, ecc.; trad. it., 997-999.

133. “[...] si debba interpretare quella parola, *da sé*, come se significasse da una causa, a motivo del potere”; trad. it., 829.

limiti dell'intelletto umano".¹³⁴ Le *Responsiones* insegnano inoltre che l'immensità della potenza determina non soltanto il rapporto di Dio con le creature, ma anche con se stesso. La *potentia* che assicura la ragione del non-avere-bisogno di causa non è, essa stessa, intelligibile. Ci basta che sia concepita (ma non compresa) per analogia con la causa efficiente. In questo senso l'assioma della richiesta di causa si applica a Dio nelle *Responsiones* come nelle *lettere* del 1630: *ad extra* la *potentia* è causa (incomprensibile), e questa assegnazione di una causa alle creature e alle verità eterne, considerate come creature, è sufficiente per la nostra intelligibilità; la *potentia* è intrinsecamente incomprendibile, ma si lascia concepire, per analogia, come *sui causa*, e questo è sufficiente per la nostra intelligibilità in assenza di una causa per Dio. Ciò conferma che solo l'efficienza assicura l'intelligibilità, ma di due oggetti e a due titoli diversi: da una parte l'efficienza intesa in senso proprio riguardo a tutti gli esseri finiti, dall'altra invece al servizio di un pensiero analogico di Dio. Se la potenza incomprendibile definisce sempre soltanto l'essenza divina, la causa efficiente è tuttavia l'unico mezzo che abbiamo per pensarla in se stessa, e non più solamente *ad extra*, nella sua efficienza creatrice.¹³⁵ I testi del 1641 rimangono governati dalla stessa problematica di quelli del 1630, ma usano la causa efficiente per pensare ciò che quelli del 1630 avevano ritenuto di inaccessibile trascendenza. Lungi dal definire l'essenza divina, la causalità rende accessibile a un intelletto finito, l'intrinseca infinita potenza.¹³⁶ Infatti, non abbiamo altro mezzo al di fuori della causa per pensare alla forza enigmatica mediante la quale Dio può esistere da sé, secondo la formula delle *Primae Responsiones* che consacra la disgiunzione di possibilità e potenza: "Quia cogitare non possumus ejus existentiam esse possibilem, quin simul etiam, ad immensam ejus potentiam attendentes, agnoscamus illud propria sua vi posse existere, hinc concludemus ipsum revera existere"¹³⁷ (119: 11-15). La causalità non è diventata l'essenza di Dio,¹³⁸ ma ciò mediante cui l'intelletto umano, in quanto finito, non può non pensare la potenza divina.

In altre parole, l'analogia è strettamente un effetto dell'imperfezione della mente umana. Le *Primae Responsiones* avevano, si ricorderà, introdotto l'analogia che, insieme al *quodammodo* iniziale, mette in rapporto la causa efficiente e il suo effetto, e ciò che Dio fa verso se stesso, con la formula *nobis omnino licet cogitare...* (111 : 5 "il nous est tout à fait loisible de penser..." traduce abbastanza debolmente Clerselier). Rispondendo ad Arnauld, Descartes gli ricorda questo *nobis omnino licet cogitare* che l'obiettore aveva trascurato di riprendere criticando l'analogia (208: 14-16), e ne afferma

134. Lettera a Mersenne del 6 maggio 1630, AT I, 150: 18-19; trad. it., 151.

135. Si veda ancora Olivo 1997: 105.

136. Non possiamo quindi approvare l'opposizione costruita da Marion 1996: 179; trad. it., 110: "Nel 1630, solo la potenza incomprendibile definisce intrinsecamente l'essenza divina, mentre la causalità non designa che la creazione *ad extra*; nel 1641, la causalità definisce l'essenza divina allo stesso titolo della potenza incomprendibile". Non allo stesso titolo, ma per concepirlo senza violare in alcun modo la sua incomprendibilità di principio.

137. "Non possiamo pensare che la sua esistenza sia possibile senza riconoscere anche, al tempo stesso, prestando attenzione alla sua immensa potenza, che esso può esistere per propria forza, potremmo da qui concludere che esso esiste nella realtà".

138. Marion 1996: 179; trad. it., 110: "Da attributo divino, la causalità è divenuta essenza divina".

tutta l'importanza: "... praemittendo verba, *nobis omnino licet cogitare*, significavi me haec tantum propter imperfectionem intellectus humani sic explicare"¹³⁹ (235: 23-25). In altre parole, se l'intelletto umano può pensarlo, se ne ha la *licenza*, è innanzitutto perché, a causa della sua imperfezione costitutiva, vale a dire della sua finitezza, non potrebbe pensare in un modo migliore la potenza divina. Rimaniamo ben nella problematica aperta dalle lettere del 1630 e costantemente sostenuta da Descartes: la causa efficiente è l'unico mezzo del quale la mente, nella sua finitezza, dispone per pensare Dio, e come causa efficiente e totale di tutte le cose, e per analogia nel rapporto che ha con se stesso. Ora su questa determinazione costitutiva di ogni pensiero, la finitezza, Descartes ritorna rovesciando l'argomento di Arnauld. Per Arnauld, infatti, concepire un'aseità positiva di Dio è contraddittorio, poiché Dio "fuisset enim antequam esset"¹⁴⁰ (212: 1-2). Una simile concezione è interamente dovuta all'imperfezione dell'intelletto umano che assimila erroneamente Dio al creato: "Concludamus igitur, concipi non posse Deum esse a seipso *positive*, nisi per imperfectionem nostri intellectus, Deum instar rerum creatarum concipientis"¹⁴¹ (212: 11-13). Certamente, risponde Descartes, concepire l'aseità positiva, ossia pensarla secondo l'analogia con la causa efficiente, è l'effetto dell'imperfezione della mente umana; ma è esattamente per questo che una tale concezione è pertinente, poiché è la sola di cui disponiamo per pensare Dio: ma, certo, non al modo delle cose create! Al contrario, è perché Dio non è assimilabile a un'esistente creato, per il quale basterebbe la pura e semplice causa efficiente, che dobbiamo ricorrere all'analogia. L'accordo è formalmente perfetto – dobbiamo parlare di Dio "più degnamente [...] di come ne parla il volgo, che lo immagina quasi sempre come una cosa finita"¹⁴² –, a partire da posizioni assolutamente inverse: ciò che per Arnauld porta ad assimilare Dio al creato è proprio ciò che, per Descartes, lo preserva da tale assimilazione: "[...] praemittendo verba, *nobis omnino licet cogitare*, significavi me haec tantum propter imperfectionem intellectus humani sic explicare".

Pensare la potenza divina *a partire* dalla causa efficiente secondo l'analogia della *sui causa*, vale a dire come *causa sive ratio*, è dunque pensare Dio nel modo più distaccato possibile senza smettere di soddisfare l'ultimo enunciato delle *Meditationes*: "Naturae nostrae infirmitas est agnoscenda".¹⁴³

139. "[...] premettendo le parole *ci è del tutto lecito pensare*, ho fatto sapere che mi spiegavo in tal modo solo a causa dell'imperfezione dell'intelletto umano". La formula "*licet nobis cogitare, è lecito pensare che...*" è quindi tutt'altro che "lenitiva" (Robinet 1999: 333, che è vittima della traduzione francese)!

140. "sarebbe stato prima di essere"; trad. it., 965.

141. "Concludiamo dunque che non si può concepire che Dio sia da sé stesso *positivamente* se non a causa dell'imperfezione del nostro intelletto che concepisce Dio secondo le cose create"; trad. it., 967.

142. Lettera a Mersenne del 15 aprile 1630, AT I, 146: 17-19; trad. it., 147. Osserviamo, inoltre, che la seconda ragione che Arnauld apporta è proprio quella che contraddiceva in anticipo la dottrina del 1630: "Causa efficiens alicujus non quaeritur, nisi ratione existentiae, non vero essentiae, Di una cosa non si chiede la causa efficiente se non in ragione dell'esistenza, non di certo in ragione dell'essenza", 212: 15-16; trad. it., 967.

143. "[...] si deve riconoscere la fragilità della nostra natura", 90: 15-16; trad. it., 799.

ABBREVIAZIONI

AT = René Descartes, *Œuvres*, éd. par C. Adam, P. Tannery, J. Beaudet et P. Costabel, volumes I-XI, Paris, Vrin & CNRS, 1964-1974.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alquié, F. (éd.) 1973. Descartes, R. *Œuvres Philosophiques*, Paris, Garnier, t. III.
- Ariew, R. et Grene A.-M. 1995. *Descartes and his Contemporaries, Meditations, Objections and Replies*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Armogathe, J.-R. et Carraud, V. 2001. "La première condamnation des *Œuvres* de Descartes, d'après des documents inédits aux Archives du Saint-Office", *Nouvelles de la République des Lettres*, 2, pp. 103-107.
- Armogathe, J.-R. et Carraud, V. 2003. *Bibliographie cartésienne, 1960-1996*, Lecce, Conte.
- Beyssade, J.-M. 1979. *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion.
- Biard, J. et Rashed, R. (éds.) 1997. *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Vrin.
- Boulnois, O. 1999. *Être et représentation: une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe - XIVe siècle)*, Paris, PUF.
- Brunschvicg, L. 1922. *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, Alcan.
- Carraud, V. 1995. *Arnauld: from Ockhamism to Cartesianism*, in Ariew & Grene 1995, pp. 110-128.
- Carraud, V. 2002. *Causa sive ratio. La Raison de la cause, de Suárez a Leibniz*, Paris, PUF.
- Casper, B. 1969. "Der Gottesbegriff *ens causa sui*", *Philosophisches Jahrbuch*, 76, pp. 315-331.
- Clatterbaugh, K. 1999. *The Causation Debate in Modern Philosophy, 1637-1739*, New York & London, Routledge.
- Costabel, P. 1982. *La roue d'Aristote et les critiques françaises à l'argument de Galilée in Démarches originales de Descartes savant*, Paris, Vrin, pp. 117-120.
- Descosq, P. 1925. *Institutiones metaphysicae generalis: éléments d'ontologie. Tomus primus*, Paris, Beauchesne.
- Duns Scoto, J. 1988. *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Ordinatio I, dist. 3, I^{re} Partie et dist. VIII I^{re} Partie, *Collatio 24*, introduction, traduction et commentaire par O. Boulnois, Paris, PUF.
- Fattori M., e Bianchi, M. (a cura di) 1982. *Res. III^o colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo*, Roma, Ed. dell'Ateneo.
- Fattori M., e Bianchi, M. (a cura di) 1994. *Ratio. Atti del VII^o colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo*, Firenze, Olschki.
- Gilson, É. 1930. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin.
- Goclenius, R. 1609. *Conciliator philosophicus scriptus in usum opponentium simul et respondentium*, Kassel.
- Goclenius, R. 1613. *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Francofurti, typis viduae Matthiae Beckeri, impensis Petri Musculi et Ruperti Pistorii.
- Gouhier, H. 1962. *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin.
- Laporte, J. 1950². *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF.
- Magnard, P., Boulnois, O., Pinchard, B. et Solère, J.-L. 1990. *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Étude et traduction du Liber de Causis*, Paris, Vrin.
- Marion, J.-L. 1981. *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF.
- Marion, J.-L. 1986. *Sur le prisme métaphysique de Descartes, Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF; trad. it. F. C. Papparo, Milano, Guerini e Associati, 1998.
- Marion, J.-L. 1993. *Sur l'ontologie grise de Descartes: Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Paris, Vrin.
- Marion, J.-L. 1996. *Questions cartésiennes II, sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF; trad. it., I. Agostini, Milano, Le Monnier Università, 2010.

-
- Olivo, G. 1993. *L'homme en personne: Descartes, Suárez et la position de l'ens per se*, in Verbeek 1993, pp. 69-91.
- Olivo, G. 1997. *L'efficience en cause: Suárez, Descartes et la question de la causalité*, in Biard & Rashed 1997, pp. 91-106.
- Pera, C. (ed.) 1955. *S. Thomae Aquinatis. In librum de causis expositio*, Roma, Marietti.
- Phillips, M. 1984. "La causa sive ratio chez Descartes", *Les Études philosophiques*, 1, pp. 11-21.
- Quaestio. Annuario di storia della metafisica* 2002/2. "La causalità".
- Robinet, A. 1999. *La lumière naturelle, Intuition, disposition, complexion*, Paris, Vrin.
- Sanchez, F. 1984. *Quod nihil scitur* (1581), éd et trad. par A. Comparot, Paris, Klincksieck.
- Suárez, F. 1856-61. *Opera omnia*, éd. par D. M. André (t. 1-4), puis C. Berton (t. 5-26), Paris, Vivès, 26 t.; *Indices*, 2 voll., 1878.
- Verbeek, T. 1992. *Descartes and the Dutch, Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois UP.
- Verbeek, T. 1993. *Descartes et Regius. Autour de l'explication de l'esprit humain. Studies in the History of Ideas in the Low Countries*, Amsterdam, Rodopi.
-

A Double Monstrosity: From *causa sive ratio* to *sui causa*

Vincent Carraud

Sorbonne Université, Paris

vincent.carraud@sorbonne-universite.fr