

Ragione e causa nella dimostrazione *a priori* in Dio: da Cajetano a Descartes*

Igor Agostini

1. Premessa

La dottrina cartesiana della *sui causa* segna una rottura rispetto alla teologia tradizionale, in quanto sostituisce alla concezione canonica dell'aseità negativa, per cui Dio è a sé nel senso di non avere causa, una concezione positiva dell'aseità, per cui Dio è “in qualche modo” (*quodammodo*) e “per analogia” (*per analogiam*) causa di se stesso.

Studi recenti hanno cercato, sia attraverso uno scavo sulle fonti, nel quadro del rinnovamento degli studi dei rapporti fra Descartes e la scolastica, sia, anche, mediante un lavoro di analisi interna dei testi cartesiani, di attenuare la radicalità di quella che Gilson chiamò, proprio per caratterizzarne la radicalità, «Une nouvelle idée de Dieu»¹. Si sono così individuati in Francisco Suárez alcuni elementi dottrinali che avrebbero anticipato gli sviluppi cartesiani, legando la dottrina cartesiana della *sui causa* a Suárez: come Suárez affermò, andando oltre le restrizioni della tradizionale teologia tomistica, che si danno in Dio delle ragioni (*rationes*), seppur non delle vere cause (*causae*), della sua esistenza, così Descartes asserisce che l'essenza di Dio è la ragione, ossia la causa, se non presa in senso strettamente efficiente, della sua esistenza². Gli

* Sigle utilizzate: AT = René Descartes. *Œuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, nouv. présent. par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 vols., Paris, Vrin, 1964-1974; B = René Descartes. *Tutte le lettere 1619-1650* (2005), a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini, M. Savini e di J.-R. Armogathe, Milano, Bompiani, 2009; B Op I = René Descartes. *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009.

¹ E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, p. 224.

² J.-L. Marion, *Entre analogie et principe de raison*, in *Descartes, Objecter et répondre*, éd. J.-M. Beyssade et J.-L. Marion, Paris, PUF, pp. 305-334, poi ripreso col titolo di *La causa sui*. Responsiones I et IV, in *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, pp. 143-182, trad. it. di I. Agostini: *Questioni cartesiane sull'io e su Dio*, Milano, Mondadori, 2010, pp. 88-112; E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 61-122; A. Goudriaan, *Philosophische*

interpreti restano, tuttavia, ancora divisi su alcuni aspetti non secondari, che certamente non sono ininfluenti per una corretta determinazione dell'originalità della sua dottrina: questo studio cerca di offrire nuovi elementi, sia di esegesi, sia di indagine storica, che mirano a maggiormente circoscrivere il punto in cui si situa la novità della dottrina cartesiana.

2. I dati testuali

Come è noto, Descartes offre nelle *Meditationes* tre dimostrazioni dell'esistenza di Dio: due *a posteriori*, nella II Meditazione, ed una *a priori*, nella III. La principale differenza fra le due dimostrazioni *a posteriori* concerne l'effetto da cui esse muovono: la prima dall'idea di Dio, mentre la seconda dall'io che possiede l'idea di Dio. Poiché, però, l'idea di Dio è essenziale a entrambe le prove, in quanto identica e, rispettivamente, costitutiva dell'effetto da cui muovono, allora Descartes preferisce presentare le prove come un unico argomento (AT VII 14 e 106, B Op I 696-698 e 820). Comunque, la seconda prova contiene, sebbene non esplicitato, un elemento che non è presente, neppure implicitamente, nella prima: la nozione di *sui causa*: infatti, considera la possibilità che l'io venga da se stesso e la esclude non per «l'axiome ordinaire de l'Ecole» (AT III 336, B 185, p. 1426) che è impossibile che qualcosa venga da se, ma perché l'ego non ha tale capacità (AT VII 48, B Op I 742-744).

Lungi dall'essere un'impossibilità logica, l'io che ha l'idea di Dio non può venire da se stesso perché non ha la capacità di darsi tutte le perfezioni contenute in tale idea. In questo modo, però, è lasciata aperta la possibilità di un ente che sia tale da poter venire da se stesso; questo ente è Dio, che non è più definito, come nella prima prova, come l'ente che contiene tutte le perfezioni (AT VII 46, B Op I 740-742), ma come un ente che dà a se stesso tutte le perfezioni contenute nell'idea di Dio («omnes enim perfectiones quarum idea aliqua in me est, mihi dedissem, atque ita ipsemet Deus essem»: AT VII 48 l. 8-10, B Op I 742-744).

La *sui causa* diviene esplicita nelle *Primae responsiones*, dove Descartes afferma: 1) di non avere asserito che è impossibile che qualcosa sia causa di se stesso (AT VII 108, B Op I 822); 2) che il lume di natura detta che non esiste

cosa alcuna di cui non sia lecito chiedere perché esista, ossia ricercare la sua causa efficiente (*cur existat, sive in ejus causam efficientem inquirere*), o, se non la ha, postulare perché essa non ne abbia bisogno (AT VII 108, B Op I 822), ed è autoevidente che tutto ciò che esiste deriva la sua esistenza da una causa o da se stesso come se fosse una causa (*tanquam a causa*) (AT VII 112, B Op I 826-828). Questo è il caso di Dio, in cui esiste una potenza tanto grande ed incomprensibile (*tanta et tam inexhausta potentia*) che egli non ha mai avuto bisogno di alcunché per esistere e per essere conservato, in modo da essere, in un certo senso, la causa di se stesso (*quodammodo sui causa*) (AT VII 109, B Op I 822-824). Quindi, poiché Dio conserva realmente se stesso (*se revera conservat*), sembra appropriato chiamare Dio causa di se stesso (*sui causa*) (AT VII 109, B Op I 822-824). Ricercando la causa (*causa*) del fatto che Dio esiste o continua ad esistere, e prestando attenzione all'immensa ed incomprensibile potenza (*immensa et incomprehensibilis potentia*) contenuta nell'idea di Dio, riconosciamo difatti che tale potere è così grande (*exuperans*) che egli è senz'altro la causa della sua esistenza continua. Quindi, affermiamo che Dio è da se stesso non in senso negativo (*negative*), ma in senso assolutamente positivo (*positive*) (AT VII 110, B Op I 824-826).

Descartes può quindi risolvere la difficoltà posta da Caterus contro la sua seconda prova *a posteriori* e che, di fatto, come l'obiettore rilevava, gravava sulla stessa seconda via di Tommaso e non era stata risolta neppure da Suárez, evocato esplicitamente: la prima causa potrebbe non essere Dio in quanto ciò che è incausato potrebbe essere finito (AT VII 95, B Op I 804-806)³. La risposta di Descartes è che la prima causa è Dio non perché egli sia incausato, ma perché è causa di se stesso.

La *sui causa* è reintrodotta anche in risposta alle obiezioni di Caterus contro la prova della V Meditazione. Se si considera il contesto della meditazione e la struttura della prova, risulta chiaro che essa è condotta in maniera analoga alle dimostrazioni della matematica, ossia a partire dalla natura della cosa stessa (AT VII 65, B Op I 766), in conformità alla struttura della dimostrazione *propter quid* (o *ex causis*) degli *Analitici posteriori* di Aristotele, cui Descartes si riferisce espressamente, nella lettera a Mersenne del giugno 1641,

³ Il brano è in F. Suárez, *Metaphysicae disputationes*, disp. 30, sect. 2, n. 22, in *Opera omnia*, 28 voll., apud Ludovicum Vivès, Parisiis, 1856-1878, vol. XXVI, p. 71a. Per l'identificazione del testo di Suárez, mi permetto di rinviare a I. Agostini, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus. 1597-1641*, Roma, Editori Riuniti, 2008, pp. 306-310 e Id., *Descartes' ens summe perfectum et infinitum and its Scholastic Background*, in *Infinity in Early Modern Philosophy*, eds. O. Nachtomy and R. Winegar, Springer, 2018, pp. 9-25, pp. 20-22.

a proposito della prova dell'esistenza di Dio della Quinta Meditazione (AT III 383, B 118, p. 400), un testo su cui dovrò ritornare.

Ciò spiega perché Descartes possa distinguere la dimostrazione della Quinta Meditazione dall'argomento criticato da Tommaso d'Aquino nella sua *Summa theologiae* – cioè l'argomento di Anselmo, letto da Tommaso come una *propositio per se nota* (pa. I, q. 2, a. 1) –, rivendicando che la sua prova non parte dal significato del termine 'Dio', ma dalla «vera ed immutabile natura, o essenza, o forma» [*vera et immutabilis natura, sive essentia, sive forma*] di Dio (AT VII 115, B Op I 830-832). Con una tale affermazione, Descartes collega, di fatto, la sua prova al modello di argomento discusso da Tommaso non nell'articolo 1, ma nell'articolo 2 della questione sull'esistenza di Dio della *Summa theologiae*, che non è quello di una proposizione autoevidente, ma di una vera dimostrazione *a priori*, secondo il modello degli *Analitici posteriori*, dimostrazione che Tommaso afferma come impossibile, anch'essa, sulla base dell'indisponibilità della condizione richiesta da una dimostrazione *a priori*: la definizione del soggetto, ossia, nel caso presente, la definizione di Dio.

Nelle *Primae responsiones*, comunque, Descartes rielabora questo argomento. Riconosce difatti che sulla prova grava una “difficoltà considerevole” (AT VII 116, B Op I 832) che concerne la premessa minore, secondo cui l'esistenza appartiene alla vera ed immutabile natura di Dio. Per risolverla, argomenta come segue: le idee che non contengono vere ed immutabili nature, ma sono composte dall'intelletto, possono essere sempre mentalmente divise non solo per astrazione, ma per mezzo di una operazione chiara e distinta (AT VII 117, B Op I 832-834). Ma, se prestiamo attenzione all'immenso potere (*immensa potentia*) dell'ente sommamente perfetto, non possiamo pensare la sua esistenza come possibile senza renderci conto che egli può esistere per sua propria forza (*propria sua vi*). Conseguentemente, poiché è evidente per lume naturale che ciò che esiste per propria forza esiste sempre, dobbiamo concludere che tale ente esiste realmente, è esistito dall'eternità e non può non possedere tutte le perfezioni contenute nell'idea di Dio (AT VII 85, B Op I 792-794).

Descartes rileva che la nuova formulazione della prova è differente solo nel *modus loquendi* (AT VII 120, B Op I 836-838). Ma, di fatto, la prova è ora fondata non sulla perfezione, ma sulla potenza di Dio, esattamente come la seconda prova *a posteriori*. Inoltre, come la seconda prova *a posteriori*, l'argomento non fa semplicemente leva sull'essenza di Dio, ma sull'essenza di Dio come causa efficiente.

La nozione di *sui causa* farà scaturire la reazione di Antoine Arnauld, che ne contesta sia l'ortodossia (AT VII 214, B Op I 968-970) sia la possibilità logica (AT

VII 208, B Op I 960). A causa delle obiezioni di Arnauld, Descartes modifica il testo delle *Primae responsiones*, inserendo, fra le altre cose, la seguente addizione:

Ubi tamen est notandum, non intelligi conservationem quae fiat per positivum ullum causae efficiētis influxum, sed tantum quod Dei essentia sit talis, ut non possit non semper existere⁴.

Questa addizione introduce un cambiamento rispetto alle *Primae responsiones*: la positività della *sui causa* non deve essere interpretata nel senso della positività di un influsso causale efficiente, ma nella positività dell'essenza divina che garantisce che Dio non ha bisogno di causa per esistere. Ed è precisamente su questo nuovo modo di intendere la *sui causa* che ruota lo sviluppo delle *Quartae responsiones*:

Cum quaeritur an aliquid sibi ipsi existentiam dare possit, non aliud est intelligendum, quam si quaeretur, an alicujus rei natura sive essentia sit talis, ut causa efficiente non indiget ad existendum⁵.

Alla nozione di causa efficiente si sostituisce quella di essenza positiva della cosa (*positiva rei essentia*), intermedia fra causa efficiente propriamente detta (*causa efficiens proprie dicta*) e nessuna causa (*nulla causa*), che garantisce che Dio “non ha bisogno di causa per esistere” (AT VII 236, B Op I 298), dove la positività dell'essenza è l'inesauribile potere di Dio che è – come Descartes afferma – la causa o ragione per cui Dio non ha bisogno di causa («rationem sive causam ob quam Deus non indiget causa»: AT VII 236, B Op I 996-998), secondo una formulazione adottata anche nelle *Rationes more geometrico dispositae* («causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum»: AT VII 164-165, B Op I 896-898). È dunque la “causa formale”, o “ragione derivata dall'essenza di Dio” (*causam formalem, sive rationem ab essentia Dei petitam*), ciò in virtù di cui Dio non ha bisogno di causa per esistere o essere conservato (AT VII 236, B Op I 996-998) e in forza della quale si può dire che Dio viene da se stesso come da causa formale (AT VII 238, B Op I 1000). In effetti, nulla può dare a se stesso l'esistenza nel significato stretto implicato dal significato proprio del termine di “causa efficiente”, perché ciò è contraddittorio (AT VII 240, B Op I 1002). La causalità efficiente è, dunque, solo un'analogia (*analogia*; AT VII 241e 243, B Op I 1002-1004 e 1006), ed è solo per analogia (*per analogiam*; AT VII 240, B Op I 1002) che l'essenza di Dio può essere correlata alla causalità efficiente (AT VII 241, B Op I 1002-1004).

⁴ *Primae responsiones*, AT VII 109, ll. 16-19, B Op I 822-824.

⁵ *Quartae responsiones*, AT VII 240, ll. 23-26, B Op I 1002.

3. Status quaestionis: *le letture degli interpreti*

Questi sono i dati testuali, ridotti all'osso, su cui però tornerò, integrandoli. Dati testuali non univoci, che difatti non sono stati sufficienti, come spesso accade, a determinare l'accordo fra gli studiosi che da sempre si sono confrontati su di essi, sia per quel che riguarda il livello dell'interpretazione testuale, sia per quel che concerne il problema dell'originalità della dottrina di Descartes, due questioni che sono spesso andate di pari passo nella storia dell'esegesi cartesiana, a mio avviso a ragione, seppur con risultati ancora oggi non interamente soddisfacenti.

L'idea di una novità assoluta della *sui causa* cartesiana fu, diversi decenni dopo Gilson, riconsiderata da Jean-Luc Marion, che individuò un precursore della dottrina cartesiana in Suárez, e segnatamente nella tesi, a fondamento dell'inclusione di Dio nell'oggetto della metafisica, per cui di Dio non esiste, in senso stretto, una causa vera e reale (*vera et realis causa*), ma ragioni (*rationes*). Questo fatto, tuttavia, non avrebbe tolto in alcun modo, secondo Marion, l'originalità della dottrina cartesiana che, anzi, sarebbe risultata proprio per contrasto con la posizione suáreziana: per Marion, infatti, Descartes pensa in senso stretto l'autocausalità efficiente di Dio; e la stessa dottrina delle risposte ad Arnauld, lungi dall'implicare un assorbimento della causa efficiente nella formale, confermerebbe invece il primato dell'efficienza⁶.

Le tesi di Marion furono messe in discussione dal suo allievo Vincent Carraud, nel monumentale studio su *Causa, sive ratio*. Carraud sottolinea come Descartes non scriva mai *causa sive ratio / propter quam*, ma *causa / sive ratio propter quam*, perché egli non vuole in alcun modo asserire un'equivalenza universale (pre-leibniziana) fra causa e ragione, la quale vale solo negli enti finiti, bensì stabilire (nel caso – unico – di Dio), una luogotenenza, quella per cui la *ratio* tiene il luogo della *causa*, per cui Dio non è propriamente causa, ma *come (tanquam)* se fosse causa. Dio, infatti, non è causa di sé se non per la finitezza del nostro intelletto, ovvero sia secondo un'analogia di proporzionalità utilizzata per pensare la potenza incomprendibile e, insieme, inconoscibile, di Dio da cui scaturiscono le verità eterne. In se stessa, però, l'essenza divina, lungi dall'essere sottomessa alla causa, ne è al di sopra, e la *ratio* vi si applica proprio per preservarne l'intelligibilità posta l'impossibilità di esten-

⁶ J.-L. Marion, *Entre analogie et principe de raison*, trad. it. cit., pp. 99-112.

dervi la causa efficiente (che invece rimane il principio di intelligibilità per tutti gli enti finiti)⁷.

L'interpretazione di Carraud, a sua volta, è stata criticata da Emanuela Scribano, che ha sostenuto che sia la seconda prova dell'esistenza di Dio, sia la replica a Caterus, indicano chiaramente che Descartes ha in mente una *causa sui* come *causa efficiens sui ipsius*, ossia una causa che, producendo la propria esistenza, è anche in grado di causare la totalità delle perfezioni contenute nell'idea di Dio. La riduzione della causa efficiente alla formale, poi, quale si realizza nelle *Quartae responsiones*, mentre, certamente, implicherebbe un'attenuazione della radicalità della posizione della replica a Caterus, nondimeno non toglierebbe il dato minimale: vi è qualcosa di comune alla causa efficiente ed alla causa formale che Cartesio intende tenere fermo, e cioè il fatto di essere un principio di conoscenza; ciò che della *causa sui* deve essere conservato, secondo Cartesio, quando anche la si interpreti come causa formale, è ciò che permette la conoscenza scientifica di quello che si vuole dimostrare. Questo minimo comun denominatore consente di sottomettere Dio al regime di causalità e, con ciò, di collocare Descartes nella linea della storia del principio di ragion sufficiente: Dio è sottoposto al regime di causalità per quel che della causa (efficiente e formale), ossia l'essere un principio di conoscenza e di intelligibilità. Il principio di intelligibilità non ha dunque eccezioni, poiché la causa prima non vi si sottrae. Cartesio, come farà poi Leibniz, riconosce la dimostrabilità *a priori*, in linea di principio, di ogni proposizione. Il che è l'esatto opposto della inconoscibilità cui, secondo Carraud, l'endiadi *causa sive ratio*, e l'uso analogico della causa efficiente rinvierebbe⁸.

4. *Verso un tentativo di inquadramento della questione: un fatto testuale ed un fatto storico*

Ritengo che, per fare luce in questo complesso scenario, che qui non ho potuto che riassumere alquanto succintamente, occorra tenere presente due fatti, uno testuale ed uno storico, che qui sintetizzo e che nel seguito del testo svilupperò in dettaglio.

⁷ V. Carraud, *Causa sive ratio: La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, pp. 167-293.

⁸ E. Scribano, *Recensione a V. Carraud, Causa sive ratio: La raison de la cause de Suarez à Leibniz* (Paris, 2002), in «Historia philosophica», vol. I, 2003, pp. 114-118.

Quello testuale è che le differenti, se ve ne sono, formulazioni, da parte di Descartes, della dottrina della *sui causa* sono tutte accomunate dall'interpretazione di tale causa come una *vera causa*; in questo senso, sia la *ratio* per cui Dio non ha una causa, sia la causa formale delle *Quartae Responsiones*, se certamente attenuano il senso radicale di un'interpretazione della *sui causa* in termini di pura causa efficiente, non tolgono lo statuto ontologico della *sui causa* e, quindi, non solo non consentono una sua dissoluzione in una *ratio* che sia mera espressione della finitezza dell'intelletto umano, ma impediscono di considerare l'autocausalità divina come un semplice principio di conoscenza: la *ratio* di cui parla Descartes è, bensì, un principio di conoscenza, ma è anzitutto un principio ontologico, ossia una vera causa, seppur non interpretabile in senso puramente efficiente.

Quello storico è, invece, che, anzitutto, prima di Descartes, era stata già asserita, all'interno della scolastica, e nel cuore dello stesso tomismo, l'esistenza, in Dio, di *rationes* intese non come meri principi conoscitivi, ma ontologici, ovvero non meri principi di conoscenza dell'appartenenza di determinate proprietà a Dio, ma ragioni dell'appartenenza stessa; ossia non semplici *rationes cognoscendi*, bensì *rationes essendi*, seppur non intese come vere cause; e, in secondo luogo, che sarà sulla base di questa nozione di *ratio*, originariamente ristretta – nel dibattito scolastico – al solo caso della implicazione degli attributi, che, nella scolastica dell'età moderna, sarà costruita, a partire da Suarez per poi penetrare, seppur sempre quale orientamento minoritario, all'interno dello stesso ordine gesuita e soprattutto in quello domenicano, l'idea di una dimostrazione *a priori* condotta *aliquo modo*, o *quoad nos*, dell'esistenza di Dio⁹.

In questo senso, è certo non solo che secondo Descartes Dio è sottomesso al regime di causalità e che, quindi, la sua dottrina della *sui causa* si iscrive a pieno titolo nella storia del principio di ragion sufficiente, ma anche che questo accade non semplicemente – né potrebbe accadere – perché la causa formale è, come effettivamente pure è, un principio gnoseologico, bensì perché essa è anche un principio ontologico; e che la portata ontologica della *ratio* in Dio era stata riconosciuta ben prima di Descartes all'interno della stessa scolastica dell'età moderna. Ne risulta che è rispetto a questa acquisizione, che precede Descartes, che va quindi misurata l'originalità della dottrina cartesiana della *sui causa*.

⁹ Mi permetto di rinviare, qui, a I. Agostini, *La démonstration de l'existence de Dieu. Les conclusions des cinq voies de Thomas d'Aquin et la preuve a priori dans le thomisme du XVII^e siècle*, Turnhout, Brepols («The Age of Descartes»), 2016, Partie II.

5. *La sui causa come vera causa*

Ho rilevato sopra come Descartes, con Arnauld, spieghi la *sui causa* dichiarando esplicitamente l'inammissibilità di un concetto di causa efficiente in senso stretto (*causa efficiens proprie dicta*), ma anche quello di una aseità puramente negativa (*nulla causa*) attraverso il concetto di essenza positiva (*positiva essentia*) di Dio, cui si può analogicamente estendere il concetto di causa efficiente, da identificare con l'inesauribile potere di Dio che è la causa o ragione per cui Dio non ha bisogno di causa (AT VII 164-165, B Op I 896-898; AT VII 236, B Op I 996-998).

Fu su questi testi che i discepoli di Descartes puntarono per difendere Descartes dall'accusa di eterodossia della dottrina della *sui causa*, interpretandola alla luce della tradizionale dottrina dell'inclusione dell'esistenza nell'essenza: spiegando la *sui causa* nei termini dell'essenza di Dio che non ha bisogno di causa per esistere, Descartes non dice nulla di diverso da ciò che hanno detto da sempre i teologi dichiarando che l'essenza di Dio contiene la sua esistenza.

Così, esemplarmente, Johannes Clauberg:

Deum a se positive effici nuspiam Cartesius asseruit [...] Non aliud volunt Scholastici, quando dicunt, Existentiam esse de Essentia Dei [...] Pudet pigetque de nudis verbis tantas iniri pugnas, cum in re sit consensus apertissimus¹⁰.

La strategia nel suo complesso era chiara: legittimare sul piano autoritativo, dopo averle preventivamente svuotate di ogni significato eterodosso, le affermazioni cartesiane sulla *sui causa*, associandole a fonti canoniche¹¹.

In tal modo, però, si perdeva il punto dell'originalità precisa della dottrina cartesiana¹², perché quello che Descartes voleva sottolineare è che questa implicazione fosse di natura causale, seppur non efficiente. A tal scopo, con Arnauld, Descartes compiva una doppia operazione: non solo, come si è detto, trasformava la nozione di causa efficiente nella nozione di essenza positiva, ma interpretava tale essenza in termini causali, asserendo che tale essenza coincide con la causa formale: l'essenza di Dio era, infatti, esplicitamente, qualificata come la "causa formale" o "ragione", derivata dall'essenza di Dio

¹⁰ J. Clauberg, *Defensio cartesiana*, in *Opera omnia philosophica*, Amsterdam, Blaeu, 1691 (rist. anast. 2 voll., Hildesheim, Georg Olms, 1968), cap. 23, § 7, p. 1014.

¹¹ I. Agostini, *L'infinità di Dio*, cit., pp. 336 ss.

¹² Come attesta il rinvio di Clauberg (*ibid.*) alle autorità tradizionali, che nel frattempo erano state chiamate in causa da Heereboord, su cui Clauberg si appoggia (*De notitia Dei naturali*, Coroll. 10, in *Meletemata philosophica* [1654], Neomagi, ex officina Andraeae ab Hoogenhuysen, 1664, p. 26b).

(*causa formalis, sive ratio ab essentia Dei petita*), in virtù della quale Dio non ha bisogno di causa per esistere o essere conservato (AT VII 236, B Op I 996-998) e, conseguentemente, viene da se stesso come da causa formale (*tanquam a causa formali*) (AT VII 238, B Op I 1000).

È in tal senso che va inteso il riferimento esplicito da parte di Descartes, a mia conoscenza non ancora commentato adeguatamente dagli studiosi, agli *Analitici secondi* di Aristotele, nelle *Quartae responsiones*:

Cum autem integram rei essentiam pro causa formali hic sumo, Aristotelis vestigia tantum sequor: nam lib. 2 anal. post. c. 11, causa materiali praetermissa, primam nominat αἰτίαν τὸ τί ἦν εἶναι, sive, ut vulgo vertunt Latini philosophi, *causam formalem*.¹³

Questo testo mostra che, per Descartes, l'introduzione della causa formale non ha, quale obiettivo, quello di escludere ogni forma di causalità da Dio, ma quello di interpretare la nozione di causalità efficiente esplicitata nelle *Prime risposte* nei termini di un altro principio di implicazione dell'esistenza, non più efficiente, ma sempre causale: la causa formale.

Questo brano, cioè, indica precisamente che l'essenza divina, intesa come si è visto, non come causa efficiente, ma come essenza, resta, purtuttavia, una causa (formale). I livelli, cioè, sono bensì tre, causa efficiente in senso stretto, nessuna causa, essenza positiva; e quest'ultimo assorbe in sé, propriamente, un livello causale, quello della causa formale, *vera causa*. L'implicazione fra essenza ed esistenza è, dunque, una forma di vera causalità, quella formale. L'essenza o natura di Dio, cioè, è tale per cui Dio non ha bisogno di causa efficiente per esistere (*rei natura sive essentia sit talis, ut causa efficiente non indigeat ad existendum*), ossia l'essenza intermedia fra la causa efficiente e *nulla causa* è una vera causa formale che dà ragione dell'appartenenza (e non della semplice conoscenza dell'appartenenza) all'essenza divina dell'esistenza.

Senonché, una tale struttura di implicazione causale (formale) non era altro che quella operante nella Quinta Meditazione, nella dottrina delle essenze, intese come forme immutabili ed eterne da cui possono dedursi proprietà, che è in quel luogo immediatamente trasferito al caso di Dio per la prova *a priori*. Di questa, come della prova *a posteriori* dell'esistenza di Dio, la condizione di possibilità era, come Descartes dirà espressamente a Caterus¹⁴, la dottrina dell'idea chiara e distinta di Dio, ovvero sia la dottrina secondo cui l'idea di

¹³ *Quartae responsiones* AT VII 242, ll. 15-19, B Op I 1004.

¹⁴ *Primae responsiones* AT VII 114, B Op I 830,

Dio non è formata per negazione¹⁵ e contiene tutto ciò che percepisco chiaramente e distintamente come reale e vero e inclusivo di qualche perfezione¹⁶. In quanto chiara e distinta, l'idea di Dio contiene il *quid sit* stesso di Dio (AT VII 114, l. 19-115, l. 1; B Op I 830) e la sua vera definizione (AT III 383, B 315, p. 1466). Ed è precisamente questo contenimento che consente a Descartes, nelle procedure *a posteriori*, di identificare la prima causa con Dio, e, per la *prova a priori*, di poter effettuare la transizione dall'idea di Dio alla sua esistenza, neutralizzando l'obiezione di Tommaso d'Aquino, ripropostagli da Caterus¹⁷, contro la prova (anselmiana) dell'ente perfettissimo, colpevole di un illecito passaggio dall'ordine del pensiero a quello dell'essere: obiezione che decade perché Descartes rivendica che la sua dimostrazione non muove dal significato del termine Dio, ma dalla sua stessa essenza¹⁸.

La prova *a priori* dell'esistenza di Dio, dunque, letta retrospettivamente, alla luce delle *Quartae responsiones*, si configura come un'implicazione dell'esistenza nella causa formale: e non può che essere così, perché le dimostrazioni della matematica sono vere dimostrazioni proprio perché partono dalla vera essenza, ossia dalla causa formale. Descartes lo fa capire ai suoi lettori, avvertendo Arnauld, come si è visto, che l'essenza, secondo l'insegnamento degli *Analitici secondi*, non è altro che la causa formale.

Così, nella lettera a Mersenne del 16 giugno 1641, su cui dovrò ritornare, sempre richiamandosi agli *Analitici secondi*, dirà che la sua prova *a priori* si configura quale il *modus demonstrandi omnium perfectissimus*, perché essa contiene, come si è visto, la *vera definitio* della cosa di cui si dimostra l'esistenza¹⁹. In questo senso, le *Quartae responsiones* restaurano la dottrina di *Meditatio V* e, al tempo stesso, esplicitano il rapporto essenza / esistenza nei termini di un nesso di causalità, formale, in un certo senso un po' come le *Primae responsiones* esplicitavano in termini di causalità, efficiente (più precisamente, secondo l'analogia dell'efficienza), la seconda prova *a posteriori*.

¹⁵ *Meditationes*, III, AT VII 45, AT VII 365, AT III. 427.

¹⁶ *Meditationes*, III, AT VII 46, ll. 15-18, B Op I 740,

¹⁷ *Primae objectiones*, AT VII 97, l. 17-100, l. 12, B Op I 809-813.

¹⁸ *Primae responsiones*, AT VII 115-116, B Op I 832. Cfr. I. Agostini, *Premières objections et Réponses*, in *Les Méditations métaphysiques, objections et réponses de Descartes. Un Commentaire*, éd D. Arbib, Paris, Vrin, 2019, pp. 201-223, pp. 219-222.

¹⁹ *A Mersenne*, 16 giugno 1641, AT III 383, B 315, p. 1466. E cfr. E. Scribano, *La conoscenza di Dio nelle lettere di Descartes*, in *La Biografia Intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*, a cura di J.-R. Armogathe, G. Belgioioso e C. Vinti, Napoli, Vivarium, pp. 433-454.

Una volta ricostruita, così, la dottrina cartesiana, risulta più sensato, ma anche fruttuoso, interrogarsi sul senso della sua originalità storica. Ritengo, infatti, che la dottrina cartesiana della *sui causa*, come essa opera nelle *Quartaes responsiones*, rendendo esplicito l'insegnamento di *Meditatio V*, segni l'ultimo e più radicale momento di un dibattito, che è restato a lungo sconosciuto fra gli studiosi, nella scolastica dell'età moderna, riguardo la possibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, preparato, a sua volta, da una discussione sull'applicazione alla deduzione degli attributi divini del modello di dimostrazione *potissima* degli *Analitici secondi*.

6. Dibattiti scolastici

È ormai assodato che, quando Descartes compone le *Meditationes*, la negazione, da parte di Tommaso d'Aquino, di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio costituiva ancora la posizione dominante nella teologia scolastica, supportata da due argomenti principali: 1) l'impossibilità di una definizione di Dio 2) l'impossibilità di una causa in Dio²⁰.

Non asserita esplicitamente nella *Summa theologiae*, dove Tommaso si era limitato a dire che l'esistenza di Dio è dimostrabile *a posteriori*, ma non aveva esplicitamente negato la possibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, tale negazione era però espressa nel capitolo 25 (*Quod Deus non est in aliquo genere*) della *Summa contra Gentiles*. Qui Tommaso aveva stabilito, quale corollario della tesi dell'indefinibilità di Dio, l'impossibilità di una dimostrazione di Dio che non fosse per gli effetti, sulla base della premessa secondo cui il principio della dimostrazione è la definizione di ciò di cui si dà dimostrazione:

Patet etiam quod non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum: quia principium demonstrationis est definitio eius de quo fit demonstratio²¹.

Ai commentatori di Tommaso questo testo non fuggirà. Così, nel commento a questo luogo della *Summa contra Gentiles*, Francesco Silvestri da Ferrara, detto il Ferrarese, registrerà puntualmente la negazione, da parte di Tommaso, della possibilità di ogni dimostrazione dell'esistenza di Dio che non sia condotta *a posteriori*:

²⁰ Cfr. J.-L. Marion, *Entre analogie et principe de raison*, trad. it. cit., pp. 99-106; E. Scribano, *L'esistenza di Dio*, cit., pp. 84-85.

²¹ Th. de Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, c. 25, in *Opera omnia*, ed. Leonina, XIII 77a.

Demonstratio non potest de ipso fieri nisi per effectum: quia principium sive medium demonstrationis est definitio rei de qua fit demonstratio. Cum ergo Dei nulla sit definitio, sequitur eius nullam demonstrationem esse²².

La medesima inferenza della *Summa contra Gentiles*, d'altronde, si riscontra anche nel *De potentia*, nell'articolo 3 della *quæstio VII*, anch'esso avente per oggetto, precisamente, *Utrum Deus sit in aliquot genere*:

Unde nec de ipso demonstratio fieri potest nisi per effectum, cum demonstrationis *propter quid* medium sit definitio²³.

Così, di Dio non si dà dimostrazione *propter quid*, perché si dovrebbe assumere quale principio (o medio) la definizione stessa di ciò di cui si dà dimostrazione e di Dio non si dà definizione. In questo modo, Tommaso compie una doppia operazione che non è mai esplicita nell'articolo 2 della *quæstio I* della *Summa theologiæ* e nei capitoli 10-12 del primo libro della *Summa contra Gentiles*: in primo luogo, la negazione della dimostrabilità *a priori* dell'esistenza divina *tout court*; in secondo luogo, la fondazione di tale negazione sull'assenza di una definizione di Dio, da cui quella negazione segue quale corollario.

La tesi che di Dio non si dà definizione ritorna ripetutamente in Tommaso, che nega la conoscibilità dell'essenza e del *quid sit* di Dio, concedendo esclusivamente una conoscenza del *quid non sit* e *a posteriori*²⁴, in conformità all'autorità di Dionigi, in particolare del capitolo 7 de *De divinis nominibus*, dove si asserisce che Dio non può essere conosciuto in base alla sua stessa natura²⁵.

²² F. de Sylvestris, *Commentaria in Summam contra Gentiles*, lib. 1, c. 25, n. 13, in Th. de Aquino, *Opera omnia*, ed. Leonina, XIII 80b.

²³ Th. de Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 3, c., ed. Marietti, Taurini-Romæ, 1965¹⁰, p. 194a.

²⁴ Th. de Aquino, *De Veritate*, q. 2, art. 1, ad 9um, ed. Leonina, XXII 42³²¹⁻³³²; q. 8, a. 3, c., 225²¹⁷⁻²²⁶; q. 10, a. 11, 336^{159-161; 164-167; 173-175}; ad 4um, 337²⁴⁵⁻²⁵⁰; ad 5um, 337²⁵⁷⁻²⁶⁰; *Summa contra Gentiles*, lib. 1, c. 14, ed. Leonina, XIII 40a; *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 44, ed. Leonina, XIV 115a; cap. 45, 118b; cap. 49, 134b; *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, editio nova, a cura di R. P. Mandonnet, 2 voll., Parisiis, sumptibus P. Lethielleux, 1929, dist. 8, q. 1, art. 1, c., vol. I, p. 195; dist. 22, q. 1, art. 2, c., vol. I, p. 535. Così, per Tommaso, l'essere che conosciamo di Dio non è il suo *actus essendi*, ma il verbo della proposizione (*Summa theologiæ*, pa. 1, q. 3, a. 4, ad 2um, ed. Leonina, IV 43b); *Super Boetium De Trinitate*, pa. 1, q. 1, a. 2, ed. Leonina, L 84⁴⁷⁻⁹⁹.

²⁵ Cfr. D. Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 7, PL CXXXII 1155AB: «Numquid itaque est verum dicere, quia Deum cognoscimus non ex sua natura – incognoscibile enim hoc, et omnem rationem et intellectum superans – sed ex omnium existentium ordinatione, ex ipso prætenta» (traduzione di Giovanni Scoto Eriugena). In Tommaso, nella versione, come noto, di Giovanni Saraceno, si ha: «Numquid igitur verum est dicere quoniam Deum cognoscimus, non ex natura Ipsius? Ignotum enim est hoc et omnem rationem et, si ha mentem excedens; sed ex omnium totorum ordinatione» (Th. de Aquino, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, cura et studio fr. Ceslai Pera o. p., Taurini, Marietti, 1950, c. 7, lect. 4, textus Dionysii, n. 321, p. 273).

In questi due luoghi della *Summa contra Gentiles* e del *De potentia*, in particolare, l'inconoscibilità dell'essenza divina viene argomentata sulla base della premessa che Dio non rientra in alcun genere: l'assenza di una definizione di Dio, difatti, vi consegue quale corollario dell'assenza, in Dio del genere²⁶. Ne risulta che, in ultima istanza, secondo Tommaso, l'impossibilità di una dimostrazione *a priori* di Dio si fonda sulla trascendenza di Dio rispetto al genere.

In queste condizioni, però, sorge la domanda di sapere se si possa dare, in Dio, non una vera definizione, ma una qualche *ratio* da cui dedurre, sul modello della dimostrazione *a priori*, l'esistenza. Non si tratta di una questione retrospettiva, indotta retroattivamente – come, effettivamente, a lungo è stata indotta, dopo l'intervento di Gilson, dalla letteratura critica cartesiana –, dal tentativo di un confronto dello schema cartesiano della *sui causa* con la scolastica precedente, al fine di valutare l'originalità della posizione di Descartes; tentativo esposto al rischio di una sovrapposizione di contesti problematici allotrii. Si tratta, invece, di una questione emersa nel cuore stesso della cultura scolastica, che aveva quindi discusso non solo, per escluderla senza eccezioni liquidandola rapidamente, la possibilità di una *causa*, ma anche quella di una *ratio* di Dio, discutendola, stavolta, lungamente e giungendo a conclusioni non unanimi; e il riferimento a tale discussione, all'interno della cultura scolastica pre-cartesiana, consente di determinare con precisione l'originalità della nozione cartesiana della *sui causa*.

Fra i domenicani, una tale questione sarà posta dal domenicano Paolo Barbo, detto Soncina, uno dei massimi commentatori di Capreolo, nelle sue *Quæstiones metaphysicales acutissimæ*. Soncina, per un verso escluderà radicalmente questa possibilità nel caso dell'esistenza di Dio, ma, per un altro, ne dichiarerà pienamente la legittimità nel caso degli attributi. La dimostrazione, osserva, è duplice: *a posteriori*, ossia per gli effetti, ed *a priori*, ossia per la causa. La dimostrazione per mezzo della causa avviene in due modi: in un primo modo, per mezzo di ciò che è causa e viene prima *secundum rem*, come quando la prima proprietà è dimostrata per mezzo della definizione del soggetto, la seconda per mezzo della prima e la terza per mezzo della seconda; in un secondo modo, per mezzo di ciò che non è veramente causa e non precede *secundum rem*, in quanto è identico con ciò di cui si dà dimostrazione

²⁶ Th. de Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, c. 25, in *Opera omnia*, ed. Leonina, XIII 77a: «Patet etiam quod Deus definiri non potest: quia omnis definitio est ex genere et differentiis»; Th. de Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 3, c., ed. Marietti, cit., p. 194a: «Ex hoc ulterius patet quod Deus non est species, nec individuum, nec habet differentiam, nec definitionem: nam omnis definitio est ex genere et specie».

(ma, nondimeno, sarebbe causa qualora se ne distinguesse realmente). Questo accade anche in Dio, quando se ne dimostra l'intellettualità per mezzo dell'immaterialità: in Dio, infatti, l'immaterialità non viene prima *secundum rem* dell'intellettualità, poiché le due costituiscono un'unica cosa; nelle altre intelligenze, invece, viene prima per natura, poiché in esse l'intellettualità si distingue dall'immaterialità secondo verità; l'immaterialità, tuttavia, in Dio, precede l'intellettualità secondo ragione, nel senso che il nostro intelletto concepisce convenire a Dio prima l'immaterialità dell'intellettualità e, quindi, conclude l'una a partire dall'altra²⁷. Sulla base di questi chiarimenti preliminari, Soncina avanza la sua tesi: l'esistenza di Dio non può essere dimostrata in nessuno dei due modi, neppure per mezzo di qualcosa che la preceda *secundum rationem* (nel modo, cioè, in cui, invece, l'intellettualità si dimostra per mezzo dell'immaterialità). La conclusione resta così provata: se essa venisse dimostrata per mezzo di qualcosa che precede, questo qualcosa coinciderebbe o col concetto proprio della divinità o con una qualche disposizione del primo principio (la necessità, o l'eternità, o la causalità prima, o altro di analogo). Ora, la prima cosa non è possibile, perché il concetto della divinità ed il concetto dell'essere di Dio sono identici, così che, se un qualche intelletto avesse un concetto proprio della divinità, vedrebbe incluso formalmente in esso lo stesso essere, così come nel concetto di uomo è incluso il concetto di animale. Se, infatti, la divinità potesse essere definita, sarebbe definita come lo stesso essere sussistente, ragion per cui Tommaso dice che la proposizione "Dio è" è *per se nota* in se stessa, in quanto appunto il predicato è incluso nella ragione del soggetto. Né è possibile la seconda cosa, poiché le altre proprietà del primo principio, come sono posteriori rispetto alla divinità, così sono posteriori a tutto ciò che è incluso nella divinità (e, dunque, anche alla stessa esistenza):

His declaratis dico [...] Deum esse non potest demonstrari per aliquid prius etiam secundum rationem: eo modo, scilicet, ut dixi quod intellectualitas demonstratur per immaterialitatem. Probatur sic ista conclusio. Si demonstraretur per aliquid prius: aut illud esset proprius conceptus divinitatis, aut aliqua alia dispositio primi principii, scilicet necessitas vel æternitas vel causalitas prima vel aliquid aliud huiusmodi. Sed primum non potest esse: quia conceptus divinitatis et conceptus esse Dei sunt idem: ita quod si aliquis intellectus habet proprium conceptus divinitatis, videt in eo formaliter includi ipsum esse: sicut in conceptu hominis includitur conceptus animalis. Si enim divinitas posset diffiniri, diffiniretur quod ipsa est esse

²⁷ P. Barbo, *Quæstiones metaphysicales acutissimæ, nunc demum summo studio, et accuratius quam antehac unquam castigatæ, repurgatæ et multis in locis illustratæ*, Lugduni, apud Carolum Pesnot, 1579, lib. XII, q. 28, p. 306b.

subsistens: et propter hoc sæpe dicit S. Tho. quod ista propositio Deus est, est per se nota secundum se, quia prædicatum includitur in ratione subiecti. Non potest etiam dici secundum: quia aliæ proprietates primi principii: sicut sunt posteriores divinitate: ita sunt posteriores quolibet incluso in ratione divinitatis²⁸.

Quel che è importante rilevare, qui, è che Soncina, negando la possibilità della dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, lasciava aperta quella di una dimostrazione *a priori* degli attributi, grazie appunto al concetto di ciò che, pur non essendo veramente causa e non precede *secundum rem*, in quanto è identico con ciò di cui si dà dimostrazione, lo precede razionalmente.

Questa tesi non sarà accolta unanimemente all'interno della scuola domenicana. Francesco Silvestri da Ferrara, nel suo commento al capitolo 25 della *Summa contra Gentiles*, negherà infatti la possibilità di asserire in Dio non solo una causa, ma anche una ragione, sulla base che Dio non ha nulla prima di lui, quindi non solo una causa reale, ma neppure una ragione, a differenza di ciò che accade nelle dimostrazioni delle proprietà matematiche. Ferrarese muove dalla medesima questione da cui era partito Soncina, sottolineando come essa si origini da un'altra: se è impossibile, una dimostrazione di Dio in quanto non se ne dà definizione, allora sarà impossibile la stessa metafisica come scienza, in quanto del suo *subjectum*, l'ente, non si dà definizione alcuna; analogamente non sarà scienza neppure la matematica, perché neppure del *subjectum* di questa, la quantità, si dà scienza. L'indefinibilità dei generi generalissimi sembra, cioè, rendere impossibile le scienze corrispettive²⁹. Per rispondere alla questione, Ferrarese distingue due modelli di dimostrazione *a priori*: nella prima, il *medium* è veramente e realmente causa (*causa*) dell'inerenza della proprietà nel soggetto; nella seconda, il *medium* non è veramente e realmente causa dell'inerenza della proprietà nel soggetto, ma è medio solo secondo ragione (*secundum rationem*), in quanto esprime una ragione (*ratio*) che precede di ragione (*ratione*) la proprietà che si dimostra per mezzo di esso³⁰. Il primo tipo di dimostrazione richiede che il *medium* sia una vera definizione, costituita da genere e differenza, in quanto la vera causa di una determinata proprietà è la quiddità e l'essenza stessa della cosa significata per mezzo della definizione; il secondo, al contrario, non richiede, quale medio, una vera definizione, ma solo un concetto dell'intelletto che

²⁸ *Ibid.*

²⁹ F. de Sylvestris, *Commentaria in Summam contra Gentiles*, lib. 1, c. 25, n. 13.2, in Th. de Aquino, *Opera omnia*, XIII 80b.

³⁰ *Ivi*, 80b-81a.

preceda di ragione, in un qualche ordine essenziale, la proprietà e che espliciti in modo completo la natura del soggetto³¹. Sulla base di queste premesse Ferrarese viene a trarre le seguenti conclusioni: 1) Per quel che concerne Dio, non è in alcun modo (*nullo modo*) possibile il primo genere di dimostrazione, in quanto egli non ha causa³²; 2) In secondo luogo, per la medesima ragione, non si dà dimostrazione neanche dell'ente e delle altre categorie³³; 3) Da questo non segue che la matematica e la metafisica non siano scienze: infatti, per quanto non si possa dimostrare alcunché dell'ente e delle categorie per mezzo del primo genere di dimostrazione, lo si può, nondimeno, per mezzo del secondo genere di dimostrazione. Sebbene, infatti, dei generi generalissimi non si dia definizione, di essi si dà, tuttavia, come dice Tommaso nel commento al V libro della *Metafisica*, una qualche semplice concezione dell'intelletto che può essere qualificata *ratio*³⁴; 4) Nel caso di Dio è impossibile anche questo tipo di dimostrazione, sia *quoad nos*, sia *secundum se*. In primo luogo, infatti, a noi non è accessibile una qualsivoglia *ratio* che esprima perfettamente l'essenza di Dio. In secondo luogo, di Dio, considerato in se stesso, esiste un'unica *ratio*, poiché tutto ciò che è in Dio, considerato assolutamente, appartiene alla sua *ratio*; il che vuol dire che è erroneo distinguere, *ex parte rei*, una *ratio* che appartenga alla quiddità di Dio ed una che appartenga ad una sua proprietà, come se la seconda venisse dimostrata per mezzo della prima, la quale funga da *medium* della dimostrazione. Questa è, secondo Ferrarese, la ragione per cui Tommaso dice che di Dio non può darsi dimostrazione se non per mezzo degli effetti:

Dicitur quarto, quod neque etiam secundo modo potest esse de Deo demonstratio perfecto modo, neque quoad nos neque secundum se. Quia nos habere non possumus rationem aliquam intellectus quæ perfecte explicet quidditatem Dei. Et Dei secundum se est una ratio sola: eo quod omnia quæ in ipso sunt, absolute dicta, sint de ipsius ratione; et sic non oportet ex parte rei distinguere rationem pertinentem ad Dei quidditatem, et rationem pertinentem ad passionem, ut una ratio demonstraret et alia sit medium demonstrationis. Et ideo inquit Sanctus Thomas quod *de ipso non potest esse demonstratio nisi per effectum*³⁵.

³¹ Ivi, XIII 81a.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.* Per il riferimento a Tommaso, cfr. Th. de Aquino, *In metaphysicorum XII libros*, editio iam a M.-R. Cathala, exarata retractatur cura et studio R. M. Spiazzi, Marietti, Taurini-Romæ, 1971², lib. 5, lect. 4, n. 805, p. 220b: «Etsi non habeant definitionem, tamen id quod significatur per nomen generis, est quædam conceptio intellectus simplex, quæ ratio dici potest».

³⁵ F. de Sylvestris, *Commentaria in Summam contra Gentiles*, lib. 1, c. 25, n. 13.2, in Th. de Aquino, *Opera omnia*, ed. Leonina, XIII 81ab.

Di Dio, quindi, pur non dandosi una *causa*, si dà nondimeno una *ratio*; tuttavia, la presenza di tale *ratio* non implica che sia possibile dimostrare *a priori* che egli esiste, sia perché essa resta per noi inaccessibile, sia perché è unica e non si dà quindi *ex parte rei* una distinzione fra una *ratio* che esprima l'essenza di Dio ed una che ne esprima una proprietà (nel caso specifico l'esistenza) deducibile.

Così, da un lato, le analisi di Soncina e di Ferrarese venivano a far definitivamente chiarezza su un punto chiave lasciato indeciso da Tommaso, e non solo nella *Summa theologiae*: dell'esistenza di Dio è impossibile in ogni caso una dimostrazione *a priori*. Il che vuol dire che è impossibile non solo una dimostrazione condotta a partire dalla vera causa (definizione), ma anche da una qualsivoglia *ratio* assunta quale medio da cui dedurre, a titolo di *ratio* derivata, l'esistenza. Dall'altro lato, però, si registrava una differenza tutt'altro che trascurabile fra la posizione di Soncina e quella di Ferrarese: nel quadro disegnato da quest'ultimo, infatti, risulta esclusa una qualsivoglia dimostrazione *a priori* condotta in Dio, ossia non solo la deduzione dell'esistenza, ma di qualsivoglia proprietà; in Soncina, invece, l'impossibilità della dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio è stabilita contestualmente al riconoscimento della possibilità di una deduzione *a priori* degli attributi.

Sarà quest'ultima la via che seguirà, riconducendola peraltro all'ortodossia stessa dell'insegnamento di Aristotele, Tommaso de Vio Cajetano nel suo commento agli *Analitici posteriori*. La questione da cui moveva Cajetano riguardava per l'appunto il senso da attribuire all'espressione *ex causis* in riferimento al requisito che Aristotele aveva indicato come basilare per il sillogismo scientifico, ossia che esso proceda da "premesse vere, prime, immediate, più note della conclusione, anteriori ad essa, e che siano cause di essa"³⁶, ovvero, per l'appunto, come volgarizzeranno i latini, *ex causis*. Secondo Cajetano, le cause della cosa conosciuta sono di due tipi: in primo luogo, *in cognoscendo et in essendo*; in secondo luogo, soltanto *in cognoscendo*. Poiché, però, il sapere

³⁶ Aristotele, *Analytica posteriora*, lib. 1, c. 2, 71 b 19-22, p. 262, trad. it. di G. Colli, in Aristotele, *Opere. I*, Roma-Bari, Laterza, 1984: «Se il sapere è dunque tale, quale abbiamo stabilito, sarà pure necessario che la scienza dimostrativa si costituisca sulla base di premesse vere, prime, immediate, più note della conclusione, anteriori ad essa, e che siano cause di essa». Da integrare con *ivi*, 72 a 7-8, trad. it., p. 264: «[...] Principio della dimostrazione, inoltre, è una premessa immediata; immediata poi è la premessa cui nessun'altra è anteriore». Sulle difficoltà interpretative di questi luoghi di Aristotele, cfr. M. Mignucci, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici secondi. I*, Padova, Antenore, 1975, pp. 24-32; R. D. McKirahan, *Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton, UP, 1992, p. 24-33; in generale, cfr., ora, O. Harari, *Knowledge and Demonstration. Aristotle's Posterior Analytics*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 2004.

di cui è questione in questo capitolo della trattazione aristotelica concerne la conoscenza della causa per cui la cosa è, non c'è dubbio che l'espressione *ex causis* vada intesa delle cause *in essendo* et *in cognoscendo*. Ora, la causa per cui la cosa è, ossia la causa *in essendo*, è duplice: una è veramente e realmente causa (secondo un qualche genere di causalità) di ciò di cui è essa detta essere causa e da cui si distingue realmente, come la razionalità è causa della risibilità; un'altra, invece, non è tanto causa di ciò di cui è detta essere causa, quanto, piuttosto, ragione per cui questo inerisce (e non, semplicemente, ragione per cui si conosce che esso inerisce). Così, in Dio l'immutabilità è causa dell'eternità e l'immaterialità è, nell'anima, la causa della sua immortalità³⁷.

Cajetano applica qui risolutamente la nozione di causa quale *ratio in essendo* et *in cognoscendo* al caso degli attributi divini: l'immutabilità di Dio è la causa, nel senso ora definito, della sua eternità. Cajetano, peraltro, sottopone il discorso così avviato ad un'elaborazione ulteriore, rispondendo alla questione se la dimostrazione in quanto tale proceda secondo Aristotele solo dalla causa intesa in senso stretto o, anche, dalla causa in quanto *ratio*. La risoluzione del dubbio da parte di Cajetano passa attraverso una distinzione all'interno della *demonstratio simpliciter*: una proviene dalla natura della cosa conoscibile; una dalla nostra ragione. Il primo tipo di dimostrazione procede da cause *in essendo* che causano realmente; il secondo, invece, da cause *in essendo* che non causano realmente. Per questo, se si ritiene che, qui, Aristotele parli solo di quella particolare dimostrazione, intesa in senso assoluto, che muove dalla natura della cosa conoscibile, risulta che le dimostrazioni metafisiche non rientrano sotto il genere di dimostrazione addotta. Poiché, però, secondo Cajetano, Aristotele parla in questo luogo di ogni dimostrazione, presa in senso assoluto, allora è chiaro che col termine di "cause" ha considerato le cause intese sia nel primo, sia nel secondo senso:

His ergo stantibus respondetur quod demonstratio simpliciter (ex natura rei scibilis) procedit ex causis in essendo realiter causantibus. Demonstratio autem simpliciter ratione nostri pro-

³⁷ Th. de Vio [Cajetanus], *In Posteriorum analiticorum libros*, pp. 283-284: «Circa illam particulam ex causis, nota quod cum causæ rei scitæ sint duplices, in cognoscendo et in essendo simul, et cognoscendo tantum, in proposito non est dubium quod sit sermo de causis in essendi et cognoscendo simul, quia scire, de quo loquimur, est rem cognoscere per causam propter quam res est. Sed quia causa, propter quam res est, seu in essendo, dicitur dupliciter: quædam enim est vere et realiter causans (secundum aliquod genus causalitatis) id cuius causa dicitur, quæ est distinguitur realiter ab eo, cuius est causa, sicut rationalitas est causa risibilitatis, quædam autem est, quæ non tam est causa eius, cuius causa dicitur, quam ratio quod illud insit, et non solum ratio quod cognoscatur inesse: sicut omnimoda immutabilitas in Deo est causa suæ æternitatis: et immaterialitas (proprie dicta) inventa in anima est causa suæ immortalitatis».

cedit ex causis in essendo secundo modo. Unde si teneatur quod Aristoteles loquatur hic tantum de demonstratione simpliciter, ex natura rei scibilis, iam patet quomodo usus sit nomine causæ, et quod demonstrationes Metaphysicales adductæ non claudantur sub demonstratione hic diffinita. Quia vero mihi videtur, quod de omni demonstratione simpliciter loquatur, ideo dico quod per causas intellexit causa tam primo quam secundo modo sumptas³⁸.

Di contro alla rigida distinzione, stabilita nella difficoltà, fra principio e causa, Cajetano osserva che, sebbene i latini chiamino “causa” solo ciò che veramente causa, tuttavia i greci si valgono del termine in questione per designare ciò che i latini definiscono “principio”, come attesta lo stesso Tommaso nel *De potentia*. E poiché Aristotele ha scritto in greco, certamente non ha inteso il termine “causa” secondo un’accezione tanto ristretta come quella dei latini:

Et ad obiectionem in oppositum dico, quod licet apud Latinos causa proprie non dicatur nisi quæ vere causet, Greci tamen causæ nomine utuntur, ubi apud nos principi et non causæ nomen assumitur, ut testatur S. Tho. in q. disp. De potentia q. 10. art. primo ad octavum. Unde cum Aristoteles Græco scripserit idiomate, causam non ita stricte accepit³⁹.

In queste pagine di Cajetano, il teologo domenicano Sante Mariales potrà reperire la doppia giustificazione epistemologica per la fondazione di una prova *aliquo modo a priori* dell’esistenza di Dio, quale d’altronde trovava già eseguita, nelle *Disputationes metaphysicæ* di Suárez cui pure si richiama esplicitamente, e che irromperà sulla scena della teologia seicentesca: in primo luogo, la categoria concettuale di causa *in essendo*, che non esercita una causalità reale; in secondo luogo, il riconoscimento del titolo di dimostrazione in senso stretto ad una prova che faccia uso di un tale concetto di causa. Questa giustificazione epistemologica ruotava precisamente sul concetto di *ratio* elaborato da questi autori a fondamento della possibilità di una deduzione degli attributi divini, un concetto cioè di ciò che non è una vera causa (in quanto distinta dall’effetto), ma, al tempo stesso, esercita una vera e reale causalità: *ratio* come ciò che è veramente causa e, tuttavia, non viene prima *secundum rem*, in quanto è identico con ciò di cui si dà dimostrazione (Soncina); ovvero, non semplicemente ciò in base a cui qualcosa è conosciuto appartenere alla causa, ma ciò che per cui qualcosa appartiene alla causa, ovverosia è causa in essendo, e non solo *in cognoscendo* (Cajetano).

Sarà precisamente questo modello di *ratio* ad essere adottato, nelle *Disputationes metaphysicæ*, da Suárez, a fondamento di una prova *aliquo modo* di

³⁸ Ivi, p. 285.

³⁹ *Ibid.* Per il riferimento a Tommaso, cfr. *De potentia*, q. 10, a. 1, ad 8um, ed. Marietti, cit., pp. 255b-266a; luogo parallelo in *Summa theologiæ*, pa. 1, q. 33, a. 1, ad 1um, in *Opera omnia*, ed. Leonina, IV 358ab.

Dio, la quale si costituisce nel punto di convergenza di due nuclei problematici: da un lato la questione, che Caterus indirizzerà a Descartes, dell'identificazione della prima causa con Dio che per lui non può essere stabilita in modo incontrovertibile mediante le procedure *a posteriori*, insufficienti a dimostrare in senso assoluto l'esistenza di un unico ente improdotta⁴⁰; dall'altro lato, l'impossibilità una dimostrazione *a priori* in senso stretto, a motivo, in primo luogo, dell'impossibilità che Dio sia causa del proprio essere; in secondo luogo, della tesi di Dionigi – sottoscritta, come sappiamo, da Tommaso, nel capitolo 7 del *De divinis nominibus* – secondo cui Dio non può essere conosciuto in base alla sua natura⁴¹.

Suárez rileva dunque che, sebbene parlando in senso stretto non sia possibile dare una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, nondimeno è ancora possibile un'altra modalità di dimostrazione *a priori*: dopo aver provato *a posteriori* che un dato attributo appartiene a Dio, è ancora possibile dimostrare *a priori* un altro attributo deducendolo da quello, al modo in cui, ad esempio, l'immutabilità di Dio può essere dedotta *a priori* dalla sua immensità. Ad un tale procedimento, infatti, basta la distinzione di ragione fra gli attributi:

Ut de altero modo probandi propositam veritatem dicamus, supponendum est simpliciter loquendo, non posse demonstrari a priori Deum esse, quia neque Deus habet causam sui esse, per quam a priori demonstratur, neque si haberet, ita exacte et perfecte a nobis cognoscitur Deus, ut ex propriis principiis (ut sic dicam) illum assequamur. Quo sensu dixit Dionysius, capite septimo de Divinis nominibus, nos non posse Deum ex propria natura cognoscere. Quamquam vero hoc ita sit, nihilominus postquam a posteriori aliquid de Deo demonstratum est, possumus ex uno attributo demonstrare a priori aliud, ut si ex immensitate, verbi gratia, concludamus localem immutabilitatem; suppono enim, ad ratiocinandum a priori modo humano, sufficere distinctionem rationis inter attributa⁴².

L'interdizione di Dionigi non è in alcun modo contrastata, perché questi ha inteso escludere la possibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio condotta interamente *a priori* a partire dalla sua natura. La procedura qui delineata è profondamente differente, in quanto muove da attributi guadagnati *a posteriori*. Segnatamente, dimostrato *a posteriori* che Dio è un ente necessario ed a sé, si dimostra *a priori*, a partire da un tale attributo, che non esiste altro ente necessario ed a sé, ossia che tale ente è unico, e, per conseguenza, che Dio esiste:

⁴⁰ F. Suárez, *Metaphysicæ disputationes*, disp. 29, sect. 2, n. 1, in *Opera Omnia*, cit. vol. XXV, p. 34b.

⁴¹ Cfr., *supra*, p. 81 e nota 25.

⁴² F. Suárez, *Metaphysicæ disputationes*, disp. 29, sect. 3, n. 1, in *Opera omnia*, cit., vol. XXVI, p. 47b. Per il riferimento a Dionigi, cfr. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 7, PL CXXII 1155AB.

Ad hunc ergo modum dicendum est, demonstrato a posteriori Deum esse ens necessarium et a se, ex hoc attributo posse a priori demonstrari, præter illud non posse esse aliud ens necessarium et a se, et consequenter demonstrari Deum esse⁴³.

Il riferimento alla *distinctio rationis* permette altresì di scorgere, in controluce ai rilievi qui mossi da Suárez, la controbiezione costruita da Suárez in risposta alla difficoltà sull'autocausalità che sarebbe implicata da una dimostrazione *a priori*: per dedurre l'esistenza di Dio (invero, gli attributi di Dio) è sufficiente una distinzione di ragione (fra gli attributi stessi). Il che significa che siffatta deduzione non si struttura in termini causali, secondo un rapporto di causa/effetto che presupporrebbe una distinzione reale fra i due termini fra cui si dà l'inferenza. In che modo si configuri, precisamente, una tale deduzione, punto che Suárez qui non esplicita, è quello che era stato stabilito già due volte nel trattato, nelle *disputatio* I e II, in due argomentazioni miranti a dimostrare l'appartenenza di Dio e della nozione di causa all'oggetto della metafisica.

Sebbene l'ente in quanto ente non abbia cause intese in senso stretto, si dà, nondimeno, una ragione delle sue proprietà. Allo stesso modo, si possono dare tali ragioni anche in Dio: difatti, ad esempio, traiamo dalla perfezione infinita di Dio la causa per cui egli è uno soltanto. E lo stesso vale per gli altri attributi di Dio:

Quamvis ergo demus ens in quantum ens non habere causas proprie et in rigore sumptas priori modo, habet tamen rationem aliquam suarum proprietatum; et hoc modo etiam in Deo possunt huiusmodi rationes reperiri, nam ex Dei perfectione infinita reddimus causam, cur unus tantum sit, et sic de aliis⁴⁴.

Così, sebbene Dio non abbia una causa vera e reale, nondimeno alcune sue *rationes* sono da noi conceite come se fossero cause di altre ragioni:

Licet Deus non habeat veram et realem causam, quædam tamen rationes eius concipiuntur a nobis ac si essent causæ aliarum⁴⁵.

Questa *démarche*, con cui Suárez procede a dimostrare *a priori* un attributo dall'altro, e, con ciò, l'esistenza di Dio, pur negando la possibilità di ogni deduzione dell'esistenza, diviene pienamente intellegibile solo se collocata all'interno della discussione che abbiamo visto coinvolgere Soncina, Ferrare-

⁴³ F. Suárez, *Metaphysicæ disputationes*, disp. 29, sect. 3, n. 2, in *Opera omnia*, cit., vol. XXVI, p. 47b.

⁴⁴ *Ivi*, disp. 1, sect. 1, n. 29, in *Opera omnia*, vol. XXV, p. 12a.

⁴⁵ *Ivi*, disp. 12, in *Opera omnia*, vol. XXV, p. 373a.

se e Cajetano a proposito di un'applicazione del modello della dimostrazione *a priori* degli *Analitici secondi* al caso di Dio; discussione caratterizzata, come s'è visto, da una parte, da un consenso unanime contro la possibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio e, dall'altro, dal riconoscimento, circoscritto ad alcuni autori, della possibilità di una deduzione *a priori* degli attributi divini.

Il riferimento a questo quadro consente di definire con precisione l'originalità dell'operazione di Suárez, che consiste nella mossa con cui, per un verso, pur tenendo ferma l'impossibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, accoglie favorevolmente l'idea di una possibilità di una deduzione attributi di Dio e, per altro verso, sfrutta questa possibilità edificando su difesa una nuova dimostrazione *aliquo modo a priori* dell'esistenza di Dio. È questa dimostrazione che sarà all'origine della penetrazione nella teologia scolastica seicentesca di un modello di prova *a priori, quoad nos*, per l'appunto, dell'esistenza di Dio, che troverà all'interno dell'ordine domenicano un terreno particolarmente fecondo, sino alla sistematizzazione che ne darà Petrus Godoy perviene, alla *Bibliotheca* di Mariale: le monumentali *Disputationes theologicae* di Petrus de Godoy, pubblicate in sette volumi fra il 1666 ed il 1772⁴⁶. Si trattava di una vera svolta, la cui possibilità era stata respinta, nel modo che si è visto, dai teorici della deducibilità *a priori* degli attributi di Dio.

Senonché, proprio la riconduzione della svolta di Suárez a quest'ultima dottrina consente di fissare con nettezza il significato della tesi, avanzata nelle *Disputationes metaphysicae*, della deducibilità *a priori* degli attributi divini e, in particolare, del concetto di *ratio* ivi operante in opposizione a quello di *causa*. Sarà appunto Godoy, fra gli altri, a meglio chiarire, mentre la sistematizzerà, la natura di questa dimostrazione *aliquo modo a priori*. Si tratta, dirà, di una dimostrazione non *simpliciter a priori* ma *quoadnos a priori*⁴⁷, proprio perché (oltre a muovere da una conoscenza quidditativa dell'essenza di Dio non positiva, ma ottenuta per negazione), il medio, ossia la definizione, non differisce *in re* dal soggetto, né per distinzione reale, né per distinzione virtuale, bensì solo per la ragione che esplicita ciò che è contenuto implicitamente nel soggetto; ma l'esistenza, supposto che essa differisca di ragione dall'essen-

⁴⁶ P. de Godoy, *Disputationes theologicae in primam [-tertiam] partem*, 7 voll., Burgi Oxomensis, in *Ædibus Episcopalis, excudebat Fr. Didacus Garcia*, 1666-1672, pp. 50a-59a.

⁴⁷ *Ivi*, § 2, p. 50a-51b: «Prima conclusio. Si existentia est primum prædicatum divinam essentia constituens, nullo modo a priori potest demonstrari de Deo; si autem ratione, et virtualiter ab essentia distinguatur, non potest demonstrari de Deo demonstratione a priori secundum se, bene tamen demonstratione a priori quoad nos».

za in Dio, può essere dimostrata di Dio mediante la definizione dell'essenza; dunque, può essere dimostrata di Dio mediante dimostrazione *quoadnos*.

I contemporanei rileveranno alcune differenze – su cui qui non posso entrare⁴⁸ – fra la dimostrazione *a priori quoadnos* di Godoy e la dimostrazione *a priori aliquo modo* di Suárez, cui pure Godoy si richiamava, ma quello che conta qui sottolineare è la convergenza, nel cuore della scolastica seicentesca, sulla condizione di possibilità di un argomento *a priori* dell'esistenza di Dio: il principio per cui la ragione (*ratio*) dell'essenza di Dio da cui l'esistenza viene inferita *a priori* non è una vera causa, in nessun senso, della causalità⁴⁹. In tal modo, essa costituisce una dimostrazione ispirata a quelle della matematica, condotte in conformità al modello degli *Analitici secondi*, a partire cioè dalla vera essenza, ossia dalla causa formale, della cosa, ma solo ispirata, appunto, e non ad esse isomorfa, in quanto, nell'impossibilità di attingere la vera essenza di Dio, e di considerare questa come una vera causa formale, tale prova resta solo una dimostrazione *a priori non simpliciter*, come accade nel (solo) caso delle matematiche.

7. La determinazione dell'originalità della posizione cartesiana

È in riferimento a questo quadro concettuale che deve essere collocata la *démarche* di Descartes sulla *sui causa*, al fine di determinare con maggiore precisione il punto esatto della sua originalità, evitando di localizzare quest'ultima in acquisizioni che in realtà erano state già guadagnate dalla teologia scolastica dei suoi tempi.

Descartes propone una prova dell'esistenza di Dio, nella Quinta meditazione, la cui originalità consiste non, semplicemente, nel fatto di essere una prova *a priori*, ma di esserlo non *aliquo modo* o *quoadnos*, bensì in senso stretto, ossia di essere una dimostrazione *vera e potissima*, in quanto condotta a partire dalla vera essenza, ossia la causa formale, di Dio, come dichiara, d'altronde, in termini che più espliciti non si potrebbe. Nella lettera a Mersenne del 1641, in cui, come dicevo, Descartes assimila la prova della Quinta Meditazione alla dimostrazione *propter quid* degli *Analitici secondi*, il filosofo non esista a qualificarla come *modus demonstrandi omnium perfectissimus*, in quanto

⁴⁸ Mi permetto di rinviare a I. Agostini, *La démonstration*, cit., pp. 560, 604-605.

⁴⁹ P. de Godoy, *Disputationes theologicae*, cit., tract. 1, disp. 3, § 2, p. 51b.

assume come termine medio la vera definizione della cosa, accessibile, come sappiamo, alla mente umana anche nel caso di Dio:

Jam vero, si ex Idea facta concluderem id quod ipsam faciendo explicite posui, esset manifesta petitio principii; sed quod ex Idea Innata aliquid eruam, quod quidem in ea implicite continebatur, sed tamen prius in ipsa non advertabam, ut ex Idea Trianguli, quod ejus tres anguli sint æquales duobus rectis, aut ex Idea Dei, quod existat, etc., tantum abest ut sit petitio principii, quin potius est, etiam secundum Aristotelem, modus demonstrandi omnium perfectissimus, nempe in quo vera rei definitio habetur pro medio⁵⁰.

La maniera in cui Descartes neutralizza le due argomentazioni tradizionali addotte dai seguaci di Tommaso per negare la possibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio differisce in modo radicale da quella proposta da Suárez e che poi sarà alla base della nuova prova *a priori* dell'esistenza di Dio nella scolastica dell'età moderna: se in questa il punto di partenza (*medium*) non è costituito dalla vera essenza in Dio in quanto, in primo luogo, non ne abbiamo un'idea chiara e distinta e, in secondo luogo, non si dà una vera causa dell'esistenza di Dio, ma solo una *ratio*, in quella di Descartes il punto di partenza (*medium*) è l'essenza di Dio, della quale, in primo luogo, abbiamo un'idea chiara e distinta e che, in secondo luogo, costituisce la vera causa (formale) da cui si inferisce l'esistenza.

Descartes non supera, semplicemente, le due interdizioni che i tomisti avevano sempre posto contro la possibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, che già erano state liquidate, come si è visto, all'interno della stessa scolastica dell'età moderna, mediante la costituzione della prova *aliquo modo a priori* di Suárez, ma le due restrizioni che i sostenitori di quest'ultima avevano posto contro la possibilità di una dimostrazione *simpliciter a priori* dell'esistenza di Dio: il carattere ancora negativo della conoscenza dell'essenza di Dio e l'impossibilità di una causa in Dio, per cui tale dimostrazione non parte dalla conoscenza positiva dell'essenza di Dio e non procede da una vera causa.

La *causa sive ratio* di Descartes è una vera causa, a partire dalla quale sono quindi costruite vere dimostrazioni *a priori*, anzi, dimostrazioni *a priori* nel senso più stretto, in quanto condotte a partire dalla causa formale, ossia dall'essenza stessa delle cose.

Risulta ora inequivocabile, a mio avviso, il significato, sempre sfiorato, ma, a mia conoscenza, forse mai agguantato dai commentatori, della ripetuta affermazione di Descartes secondo cui l'esistenza di Dio ha almeno lo

⁵⁰ À Mersenne, 16 giugno 1641, AT III 383, B 315, p. 1466.

stesso grado di certezza delle dimostrazioni della matematica e, con ciò, della collocazione della prova *a priori* nella Quinta meditazione: poiché la prova *a priori* cartesiana muove dalla vera definizione e dall'essenza di Dio, intesa quale causa formale, essa non costituisce una versione indebolita (*quoad nos*) della dimostrazione *a priori simpliciter*, che compete in senso stretto solo alle matematiche, ma è una dimostrazione in senso stretto: una dimostrazione *potissima*, esattamente come quella delle matematiche, delle quali quindi almeno eguaglia lo stesso grado di evidenza (ed anzi lo supera, come da sempre chiarito dagli studiosi, poiché è sulla veracità di Dio che si basa la trasformazione in verità dell'evidenza delle dimostrazioni matematiche).

Allo stesso tempo, diviene più chiaro – mi pare – anche il punto preciso in cui si situa l'originalità della *causa sive ratio* cartesiana rispetto ai suoi antecedenti: tale originalità non consiste semplicemente in ciò, che essa non è un mera *ratio cognoscendi*, perché questo era stato escluso già da Suárez, e più in generale dal modello epistemologico cajetaneo che le *Disputationes metaphysicae* di fatto adottavano, ma consiste nel fatto che essa non è neppure una semplice *ratio essendi*, ossia un principio ontologico di appartenenza (e non di conoscenza di appartenenza) ma non una vera causa, come, sino a prima di Descartes, avevano appunto ritenuto le punte più avanzate ed estreme della teologia scolastica di quegli anni, giunti ad elaborare una dimostrazione *a priori aliquo modo* dell'esistenza di Dio basata sull'idea dell'essenza divina quale *ratio essendi*. La *causa sive ratio* di Descartes è infatti una vera causa (seppur formale, non efficiente) dell'esistenza di Dio, a fondamento di una dimostrazione *a priori simpliciter* dell'esistenza di Dio.

Allorché, nelle *Quartae responsiones*, si richiama ad Aristotele, nel ricondurre la sua *sui causa* alla causa formale di Aristotele, come si è visto, Descartes aggiunge una precisazione dirimente, per la comprensione della sua posizione e, tuttavia, troppo poco spesso commentata dagli studiosi:

Illamque <causam formalem> ad omnes omnium rerum essentias <Aristotele> extendit, quia nempe ibi non agit de causis compositi physici, ut neque ego etiam hic, sed generalius de causis ex quibus aliqua cognitio peti possit⁵¹.

La limitazione imposta da Descartes alla causalità formale non va estesa oltre il dominio cui egli la restringe, ovvero sia la causalità della forma rispetto alla materia nel sinolo forma materia (*de causis compositi physici*). Queste

⁵¹ *Quartae responsiones*, AT VII 242 l. 20-23, B Op I 1004.

due righe delle *Quartae responsiones* hanno esattamente tale scopo: quello di evitare ogni interpretazione della *sui causa* nei termini di una causalità della forma sulla materia, Ma, in tal modo, il discorso di Descartes non implica, in alcun modo, la limitazione della causalità della forma a un piano puramente epistemologico (certamente necessaria, ed infatti anche evocata; *de causis ex quibus aliqua cognitio peti possit*), né a un piano ontologico non realmente causale, perché la sola causalità reale esclusa è quella predicamentale forma/materia. Sicché è lasciata aperta, precisamente, la possibilità che tale causalità formale sia reale, rispetto all'esistenza, e non alla materia, possibilità che sarà esplicitata poco sotto:

Quærenti cur Deus existat, non quidem esse respondendum per causam efficientem proprie dictam, sed tantum per ipsam rei essentiam, sive causam formalem⁵².

Di tale possibilità la più volte citata lettera a Mersenne rivelerà esplicitamente la portata epistemologica, assimilando la prova della quinta meditazione, basata sul modello della *sui causa* come sappiamo, ad una vera dimostrazione. La *cognitio* che può essere ricavata dalla causa formale è quella del *modus demonstrandi omnium perfectissimus*, in quanto desunta dalla vera definizione, e quindi secondo una forma reale di causalità, seppur formale e non efficiente.

⁵² *Quartae responsiones*, AT VII 243 l. 21-23, B Op I 1006.