

## Auto-causazione e verità eterne

Ethel Menezes Rocha

(Universidade Federal de Rio de Janeiro – UFRJ/CNPq/CAPES)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 01/10/2017 – Accettato: 24/01/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: Self-causation and eternal truths

Abstract: My aim in this article is to analyze the concept of *causa sui* as Descartes presents it in his replies to Caterus's and Arnauld's objections. In the wake of this analysis I will show that there is a necessary connection between the Cartesian theses of the free creation of eternal truths and that of God as self-caused. As a consequence it will be clear that Descartes introduces the thesis of God as *causa sui* not just to oppose a tradition before him, but rather to respond to a need of his own system: God as *causa sui* is the only way available to him to guarantee his doctrine of the free creation of the eternal truths.

Keywords: *Causa Sui*; Eternal Truths; God; Descartes; Johannes Caterus; Antoine Arnauld.

In opposizione alla tradizione medievale che lo precede, ma non solo, Descartes sostiene la possibilità che qualcosa sia causa di sé e, in termini più specifici, che Dio sia auto-causato, presentando una tesi che sarà sviluppata da Spinoza. La tradizione pre-cartesiana rifiuta, come faranno in seguito tanto i contemporanei di Descartes quanto i filosofi post-cartesiani, la tesi dell'auto-causazione perché ritiene insensato riferirsi alla possibilità di causare la propria esistenza, dato che il concetto di causa efficiente implica che la causa preceda e sia, pertanto, differente dall'effetto, in modo che l'effetto dipenda dalla causa. Poiché nulla può precedere se stesso e nessuna esistenza può esistere e non esistere allo stesso tempo, esistendo come causa e non ancora come effetto, non è possibile parlare di auto-causazione. Alla luce di questo argomento, alcuni scolastici sono convinti che l'impossibilità dell'auto-causazione emerga con ancora più chiarezza in relazione a Dio. Essendo Dio un essere infinito e causa di tutte le cose, non dipende da nulla e niente può precederlo: Dio è dunque incausato. Sebbene il principio di causalità sia accettato da questa tradizione, tale principio non può applicarsi ad una causa prima infinita: nella serie delle cause seconde, infatti, è necessario

giungere ad una causa prima incausata che trascenda la catena delle cause. Fra i vari argomenti per sostenere che Dio è la prima causa ed è incausato, Tommaso d'Aquino (1264), ad esempio, discutendo la tesi dell'identità di esistenza ed essenza in Dio, afferma espressamente la necessità dell'anteriorità della causa in relazione al proprio effetto: «Se l'essere di Dio non è la sua essenza, non potrà essere parte di essa [...] Ora, quanto conviene a un soggetto senza rientrare nella sua essenza gli si addice per una causa [...] Quindi, o in forza di un elemento che rientra nella propria essenza, ovvero dell'essenza stessa: oppure in forza di un elemento diverso. Nel primo caso, poiché l'essenza è adeguata all'essere, ne seguirebbe che una causa sarebbe causa di se stessa. Il che è assurdo: poiché la causa si concepisce come anteriore all'effetto»<sup>1</sup>.

Nel periodo post-cartesiano, il rifiuto della tesi dell'auto-causazione riposa sempre sulla necessità dell'anteriorità e della distinzione della causa in relazione al suo effetto. Nietzsche (1886), ad esempio, esaminando, sempre sulla base della concezione di causalità prima descritta, le implicazioni della tesi della *causa sui* applicata agli uomini, nega l'auto-causazione, dato che essa comporterebbe «la maggiore autocontraddizione che sia stata concepita fino a oggi, una specie di stupro e d'innaturalità della logica»<sup>2</sup>. Caterus e Arnauld, contemporanei di Descartes, a partire da un altro problema – ossia l'argomento presentato nella terza meditazione a favore dell'esistenza di Dio<sup>3</sup>, che implica la tesi secondo cui ciò che è causa di sé è perfetto –, riaffermano l'insensatezza dell'auto-causazione, poiché è necessario che la causa sia anteriore e differente dal suo effetto, il che implica che Dio sia privo di causa: se la durata dell'essere infinito è infinita, questo essere è a tal punto permanente e indivisibile che i concetti di “prima” e di “poi” non possono essergli applicati.

È nelle sue risposte alle obiezioni di Caterus e Arnauld che Descartes sviluppa l'auto-causazione divina. In questo articolo, ci proponiamo di esaminare il concetto di *causa sui* così come è introdotto da Descartes nelle sue risposte alle obiezioni di Caterus e Arnauld, mostrando, sulla scorta di questa indagine, che vi è una connessione necessaria tra le tesi cartesiane di Dio come *causa sui* e di Dio quale libero creatore delle verità eterne. Dimostrando la connessione necessaria fra le due tesi, risulterà chiaro che Descartes introduce la tesi dell'auto-causazione di Dio non solo per opporsi ad un'intera tradizione pre-cartesiana, ma per rispondere ad un'esigenza del proprio sistema: Dio come *causa sui* è l'unico mezzo di

<sup>1</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles, lib. 1-2 cum commentariis Ferrariensis*, Editio Leonina, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma 1918; trad. it. di T. S. Centi, *Somma contro i Gentili*, Utet, Torino 1975, p. 112.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche* (vol. VI, t. II), a c. di F. Masini, Adelphi, Milano 1972, p. 25.

<sup>3</sup> Fra gli interpreti delle *Meditazioni*, si discute se vi sia una seconda prova dell'esistenza di Dio o se, come afferma lo stesso Descartes, ciò che alcuni autori considerano come una seconda prova sia semplicemente una riformulazione del primo e unico argomento presentato nella terza meditazione. Nel presente articolo, non prenderemo posizione in questo dibattito, visto che ciò che più ci interessa è il contenuto dell'argomento cartesiano.

cui Descartes dispone per garantire la dottrina della libera creazione delle verità eterne. Sosterremo dunque che la tesi cartesiana di Dio come *causa sui* non è solamente una conseguenza di una sua più ampia presa di posizione sulla causalità in generale – come vorrebbero, ad esempio, Gilson<sup>4</sup> e Machamer e McGuire<sup>5</sup> –, ma è fondamentalmente necessaria per garantire un'altra dottrina sostenuta da Descartes, ossia quella della libera creazione delle verità eterne, essendo precisamente ciò che la rende intelligibile. Come vedremo, la tesi di Dio come *causa sui* è necessaria proprio perché Descartes, a differenza degli scolastici, non sostiene soltanto che le verità eterne dipendono da Dio, ma la tesi più forte secondo cui le verità eterne dipendono dal suo libero atto di creazione. L'introduzione della tesi dell'auto-causazione di Dio non esprime, pertanto, solo un'innovazione dal punto di vista metafisico che porta al limite estremo l'applicazione del principio di causalità, ma dà voce ad un'esigenza interna alla dottrina della libera creazione delle verità eterne.

Sebbene sia stata presentata e sviluppata esplicitamente nelle risposte a Caterus e Arnauld, la convinzione che Dio sia causa di sé permea tutta l'opera di Descartes. Questa tesi, infatti, è implicita nella dottrina della libera creazione delle verità eterne sviluppata nella sua corrispondenza tra il 1630 e il 1640, è suggerita nella terza meditazione in uno dei passaggi di quella che è stata considerata la seconda dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio, è espressamente introdotta e difesa, nello stesso periodo, nelle *Seconde e Quarte risposte*, e appare anche nel 1648 nell'intervista pubblicata nel *Colloquio con Burman*.

Caterus, autore delle *Prime obiezioni*<sup>6</sup>, presenta la sua critica alla tesi cartesiana dell'auto-causazione di Dio a partire da un passo dell'argomentazione di Descartes a favore dell'esistenza di Dio presentata nella terza meditazione, vale a dire l'affermazione secondo cui ciò che è auto-causato è perfetto ed infinito. In breve, questa tappa della dimostrazione dell'esistenza di Dio afferma che l'io finito che possiede l'idea dell'infinito non può esistere di per se stesso. Ora, mostrare che non può esistere da sé significa mostrare che non è né auto-causato, né privo di causa. Una volta mostrato che l'io finito non è privo di causa, ma è causato da una causa che gli è esterna e differente, Descartes mostra come tale

<sup>4</sup> É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la Formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1951.

<sup>5</sup> P. Machamer – J. E. McGuire, *Descartes's Changing Mind*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2009.

<sup>6</sup> Una volta concluso il testo delle *Meditazioni*, Descartes lo fa circolare fra gli amici alla ricerca di obiezioni, domandando a Mersenne che trovi qualcuno che formuli ulteriori critiche all'opera: «Sarò ben lieto che mi facciano più obiezioni e le più forti che sarà possibile, perché spero che da esse apparirà ancora meglio la verità» (AT, III, 297; B Op, n. 301, 1395). Le prime obiezioni dirette a Descartes sono quelle di Caterus e le quarte sono opera di Arnauld, che le fece arrivare a Descartes attraverso la mediazione di Mersenne, dopo aver già preso visione delle obiezioni di Caterus e delle risposte di Descartes prima della pubblicazione della prima edizione delle *Meditazioni*. La prima edizione delle *Meditazioni* fu pubblicata assieme alle sei obiezioni e alla relative risposte. Le settime obiezioni, formulate da Bourdin, saranno pubblicate solo in seguito alla morte di Descartes, nella seconda edizione francese (1661) delle *Meditazioni*.

causa, esterna e differente dall'io finito, non possa essere nulla di finito, concludendo che non può essere altri che Dio.

Per eliminare la possibilità che l'esistenza dell'io finito in possesso dell'idea dell'infinito sia senza causa, Descartes ricorre alla tesi della discontinuità del tempo, che implicherebbe, ai suoi occhi, la necessità che qualcosa crei/conservi tale essere finito in tutti gli istanti del tempo<sup>7</sup>. Dato che gli istanti del tempo sono separati e non coesistenti, nulla garantisce che l'essere finito che esiste in questo momento sia sempre esistito o debba esistere in futuro, a meno che non vi sia una causa. Pertanto, la conservazione nell'esistenza dell'essere finito dipende da una causa; affinché questo essere finito esista, è necessario, cioè, che vi sia qualcosa che ne causi l'esistenza in ogni momento della sua vita. Poiché l'essere finito deve essere stato causato, Descartes inizia eliminando la possibilità che questa causa sia lo stesso essere finito, ossia che l'essere finito sia causa di se stesso. È in questa tappa che emerge la tesi che interessa a Caterus e che spinge Descartes a sviluppare il tema dell'auto-causazione. L'io finito non può essere causa di sé perché, afferma Descartes in prima persona,

Se [...] venissi da me stesso, non dubiterei, non avrei desideri e non mi mancherebbe assolutamente alcunché: infatti, mi sarei dato tutte le perfezioni di cui c'è in me un'idea e così sarei Dio in persona (AT, VII, 48; B Op I, 743-745).

Si noti che, oltre all'ipotesi che l'essere perfetto sia causa di sé, questo passaggio dell'argomentazione presuppone anche che la volontà tenda inevitabilmente a creare ciò che può creare, e che creare attributi sia più facile che creare l'esistenza, in modo che, avendo creato la propria esistenza, quest'essere che si crea potrebbe creare in sé tutti gli attributi – e non solo potrebbe, ma vorrebbe, di fatto, crearli.

Ad ogni modo, ciò che interessa a Caterus, e alla nostra analisi dell'auto-causazione di Dio, è che questo argomento cartesiano si basa sulla possibilità che qualcosa derivi da se stesso: nel caso derivasse la propria esistenza da se stesso, dice Descartes, questo essere sarebbe perfetto. Introducendo la sua obiezione, Caterus afferma:

La parola *da sé* viene infatti presa in due modi. In un primo modo, positivamente, ossia da se stesso come da una causa; e, così, ciò che fosse da sé e desse a se stesso il proprio essere, se si desse ciò che vuole dopo averlo scelto, senza dubbio si darebbe

<sup>7</sup> La tesi cartesiana della discontinuità del tempo, presupposta qui nel contesto della dimostrazione dell'esistenza di Dio, è a sua volta molto controversa, ma non è nostra intenzione discuterla in questa sede. Per i dettagli della discussione, si vedano, ad esempio, J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Puf, Paris 1950; J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, Paris 1979; R. Arthur, *Continuous Creation, Continuous Time: A Refutation of the Alleged Discontinuity of Cartesian Time*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. 26, n. 3 (1988), pp. 349-375; J. E. K. Secada, *Descartes on Time and Causality*, in «The Philosophical Review», vol. 99, n. 1 (1990), pp. 45-72.

## Auto-causazione e verità eterne

tutto [...] In un secondo senso, la parola *da sé* viene presa negativamente così da significare la stessa cosa di *per se stesso*, ovvero *non da altro*; ed è in questo modo che, per quanto io ricordi, essa è intesa da tutti (AT, VII, 95; B Op I, 805-807).

Forte del significato con cui, secondo Caterus, tutti assumono l'espressione "da sé", l'interlocutore di Descartes procede distinguendo cosa significherebbe derivare l'esistenza da sé a partire da principi interni e derivare l'esistenza da sé come una causa. Alla luce di questa distinzione, Caterus sostiene che, anche se qualcosa derivasse la propria esistenza da sé, ciò non sarebbe l'essere infinito, perché egli stesso non sarebbe una causa e, non esistendo prima di se stesso, non potrebbe quindi scegliere cosa essere. Il nocciolo della questione, pertanto, è la tesi generale secondo cui procedere da sé non significa essere causato da se stesso, visto che per essere causa di qualcosa è necessario esistere prima dell'effetto.

Caterus ritiene che Descartes si ispiri a Suárez<sup>8</sup>, il quale avrebbe affermato che «ogni limitazione proviene da una causa; infatti, ogni cosa è limitata e finita o perché la causa non ha potuto dare nulla di più grande e perfetto, o perché non ha voluto; se, dunque [ergo], qualcosa è da sé, e non da una causa, è senza dubbio illimitato e infinito» (AT, VII, 95; B Op I, 807, corsivo nostro). Il ragionamento di Suárez appena riportato è ambiguo e, per questo motivo, Caterus afferma di non accettarlo «completamente». A giudicare da questo passaggio e da come, apparentemente, Descartes interpreta l'obiezione, Caterus condivide con Suárez l'idea che una causa sia sempre una causa esterna, differente dall'effetto. È solo perché adotta la tesi che considera la causa sempre esterna che Suárez può affermare che derivare la propria esistenza da sé equivalga a non essere causato: non esistono cause interne, intrinseche. E se qualcosa non ha causa (esterna), non è limitato. Dunque, è illimitato, infinito.

Caterus, comunque, afferma di non accettare interamente ciò che dice Suárez, perché, a suo parere, è possibile che qualcosa derivi da principi interni, e sia quindi privo di una causa (esterna, visto che entrambi concordano che una causa è sempre esterna al suo effetto), ma che sia limitato. Così, secondo Caterus, a differenza di Suárez, non tutte le limitazioni hanno una causa. Non tutto ciò che non possiede una causa è allora illimitato. Una causa è sempre una causa esterna, ed è dunque differente dall'effetto, ma, argomenta Caterus, le limitazioni possono verificarsi senza una causa, ossia a partire da «principi costitutivi intrinseci», come, ad esempio, il calore di qualcosa, ed esso «sarà caldo, e non freddo [...] anche se si immagina che esso non è da altro quel che è» (AT, VII, 95; B Op I, 807). È possibile, pertanto, ammettere che qualcosa provenga dalla sua stessa essenza, senza essere, per ciò stesso, illimitato. Ciò accade perché, anche ammettendo che

<sup>8</sup> Non è chiaro se la riproposizione dell'argomento di Suárez da parte di Caterus sia precisa. Per due opinioni opposte, si veda J.-R. Armogathe, *Caterus' Objection to God*, in R. Ariew – M. Grene (eds.), *Descartes and His Contemporaries*, University of Chicago Press, Chicago and London 1995, pp. 34-43, che la giudica imprecisa, e T. Verbeek, *The First Objections*, in R. Ariew – M. Grene (eds.), *Descartes and His Contemporaries*, cit., pp. 21-33, che la ritiene, al contrario, corretta.

qualcosa derivi la sua esistenza da principi intrinseci, nella misura in cui derivare da principi intrinseci significa, sostiene Caterus, non aver causa (dato che la causa è sempre esterna), ciò che deriva da sé la propria esistenza non «ha preceduto se stesso, così da scegliere prima ciò che sarebbe divenuto poi» (AT, VII, 95; B Op I, 807). Il rifiuto dell'argomento cartesiano – se l'esistenza di qualcosa dipende da sé, questo qualcosa è perfetto – si basa quindi sulla tesi secondo cui dipendere da sé significa non aver una causa esterna, e ciò implica che non vi sia una causa anteriore alla sua esistenza che gli abbia consentito di scegliere la perfezione. È possibile che una cosa derivi dai propri stessi principi interni, senza causa, senza essere tuttavia perfetto, il che contraddice l'argomento cartesiano che afferma che, se derivasse l'esistenza da sé, sarebbe perfetto.

Come abbiamo visto, Caterus condivide con Suárez l'idea che le cause siano esterne agli effetti ma, a differenza di Suárez, accetta che vi siano limitazioni prive di causa, vale a dire che derivino da sé, ossia “non da altro”, ma dalla loro stessa essenza. A suo parere, derivare la propria esistenza da sé non significa, come vorrebbe Descartes, derivare l'esistenza da sé come una causa, così da poter scegliere per sé tutte le perfezioni. Derivare la propria esistenza da sé significa soltanto derivare la propria esistenza da principi intrinseci e, dato che le cause sono sempre esterne, significa essere sprovvisto di causa. Se è senza causa, non è causa di se stesso e non può attribuirsi tutte le perfezioni. Caterus conclude allora che, per Descartes, l'unico modo per continuare a difendere l'idea che l'essere che deriva l'esistenza da se stesso sia infinito, sia presentare «argomenti con cui supplire a ciò in cui altri non sono probabilmente riusciti con sufficiente chiarezza» (AT, VII, 95; B Op I, 807), ossia, che procedere da sé non sia lo stesso che procedere senza causa, ma essere positivamente causa del proprio essere. Descartes dovrebbe quindi difendere un senso positivo del “derivare da sé” – esattamente ciò che il filosofo francese farà nella sua risposta tanto a Caterus quanto ad Arnauld, che aveva ripreso nelle sue obiezioni l'argomento di Caterus.

Poiché l'obiezione di Caterus presuppone che una causa sia sempre esterna, Descartes, all'inizio della sua risposta, prima di presentare la sua tesi dell'auto-causazione di Dio ed esaminare il concetto di *causa sui*, rigetta il fondamento della critica, affermando che non è necessario che una causa sia anteriore al proprio effetto, bensì che sia ad esso concomitante. È chiaro, sostiene Descartes, che non è possibile che qualcosa causi qualcos'altro se non è presente nel momento in cui causa tale effetto, ma è altrettanto chiaro che non è impossibile che la causa non esista prima di quel momento. Con le parole di Descartes: «il lume naturale non detta che alla natura dell'efficiente sia richiesto di precedere nel tempo il suo effetto; al contrario, infatti, non ha propriamente la natura di causa se non fino a quando produce l'effetto e, quindi, non lo precede» (AT, VII, 108; B Op I, 823).

Descartes prosegue approfondendo l'affermazione, presumibilmente di Suárez e ripresa poi da Caterus, secondo cui quello che distingue ciò che è limitato da ciò che è illimitato è il fatto di avere o meno una causa esterna. Ricorrendo al principio di causalità e alla tesi che afferma l'esistenza di una prima causa dall'eternità, entrambi accettati dalla tradizione, Descartes sostiene che la causa non è,

necessariamente, esterna, come pretendono Caterus e Suárez. Non solo ciò che è limitato possiede una causa, ma tutto ciò esiste ha una causa e, di conseguenza, visto che vi è una prima causa, anch'essa sarà causata, ma in modo che, essendo la prima causa, sia causata da se stessa. Con le sue parole,

non esiste cosa alcuna della quale non sia lecito domandare perché esista, ossia ricercarne la causa efficiente [...]; 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, mancherà così tanto dal poter concludere in base a questo che esista una causa prima che, al contrario, ricercherei di nuovo proprio la causa di quella che era chiamata prima e, così, non arriverei mai, in alcun modo, alla prima di tutte le cause (AT, VII, 108-109; B Op I, 823).

Se tutto ciò che esiste ha una causa efficiente, e se vi è una causa prima, ciò significa che anche questa prima causa avrà una causa efficiente che non sarà tuttavia esterna o differente da sé.

Ricorrendo anche alla tesi della discontinuità del tempo introdotta, come abbiamo visto, nella terza meditazione, Descartes rafforza la propria argomentazione a favore della tesi dell'auto-causazione di Dio. Ogni istante di tempo, afferma, è separato dagli altri in modo che ciò che esiste continua ad esistere solo perché possiede una causa che, per così dire, lo "ricrea" in ogni momento. Se è così, anche ciò che esiste dall'eternità, senza che vi sia nulla a precederlo, è preservato da una causa efficiente. Ora, sebbene la prima causa, cioè Dio, sia «sempre esistito, poiché, tuttavia, è egli stesso che mi conserva, mi sembra che non troppo impropriamente possa esser detto *causa di sé*» (AT, VII, 109; B Op I, 825).

Nel prosieguito, Descartes ammette e usa a proprio favore l'ambiguità dell'espressione "da sé" indicata da Caterus. Descartes riconosce che, considerando il significato tradizionale e ristretto di "causa efficiente" – una causa anteriore al proprio effetto che fa sì che l'effetto derivi la sua esistenza da qualcosa differente da lui –, dovremmo allora ammettere che Dio non è la causa della propria esistenza in qualità di causa efficiente. Pertanto, per coloro che considerano solo questo senso letterale di "causa efficiente" è impossibile che qualcosa sia causa di sé. In questo caso, "da sé" significa soltanto "senza causa" e possiede semplicemente un significato negativo. Ma, continua Descartes, se ci atteniamo ai fatti e non alle parole, vedremo che questo significato negativo si deve solo all'«imperfezione dell'intelletto umano e non ha alcun fondamento nelle cose» (AT, VII, 110; B Op I, 825). Descartes propone quindi un significato positivo per l'espressione "da sé" che, a sua parere, fa riferimento alla vera natura delle cose e al potere dell'essenza di qualcosa.

Descartes introduce allora il suo argomento a favore della tesi secondo cui solamente Dio può derivare la propria esistenza da se stesso come causa, basandosi sulla distinzione tra una mera negazione (limitazione) e un'esistenza. Indicando l'ambiguità della tesi attribuita a Suárez – ogni limitazione ha una causa e, pertanto, ciò che non la possiede è illimitato –, Descartes concorda con Caterus: le limitazioni che derivano da principi interni sono prive di causa, dato che la limita-

zione è solo negazione di una perfezione e, in tal senso, non ha una causa (benché ciò che è limitato ce l'abbia). Le limitazioni, in senso stretto, non esistono, e sono perciò prive di causa. Ad ogni modo, continua Descartes, se secondo il principio di causalità tutto ciò che esiste ha una causa, se esistesse qualcosa privo di una causa esterna questo qualcosa che esiste (vale a dire, che non è una limitazione o una mera negazione) avrebbe una causa esterna. Ora, se Dio esiste (e l'esistenza di Dio non è qui in questione), è perché ha una causa. Poiché Dio è eterno, non vi è nulla che lo preceda, e quindi non ha una causa esterna, ma deriva la sua esistenza da se stesso. Tuttavia, continua Descartes, è impossibile che qualcosa derivi la propria *esistenza* senza che vi sia una ragione per esistere anziché il contrario. E la ragione per cui Dio deriva la propria esistenza da sé è l'immensità del suo potere. Così, solo Dio, in virtù della sua onnipotenza, deriva da se stesso la propria esistenza come una causa: in questo caso, siamo portati ad «interpretare quella parola, *da sé*, come se significasse da una causa, a motivo del potere straripante che si dimostra [...] poter essere in Dio soltanto» (VII, 112; B Op I, 829).

Nelle *Quarte obiezioni*, Arnauld riconsidera tanto gli argomenti di Caterus quanto quelli di Descartes, allineandosi a Caterus nel rifiuto della tesi dell'auto-causazione. Arnauld concorda in parte con Descartes: derivare l'esistenza da sé implica farlo in un senso positivo, ma nega che ciò sia possibile. Secondo lui, è una «contraddizione manifesta che qualcosa sia da se stesso positivamente e come da una causa» (AT, VII, 208; B Op I, 961). Arnauld prosegue nella sua critica citando il passaggio della risposta a Caterus in cui Descartes nega che una causa efficiente debba essere anteriore nel tempo e differente dal suo effetto. Secondo Arnauld, Descartes, osservando che il lume naturale mostra che una causa non deve essere anteriore al suo effetto, deriva, senza alcuna ragione, la tesi secondo cui una causa non deve essere differente dal proprio effetto. Perché, allora, si domanda Arnauld, Descartes «non ha aggiunto che il medesimo lume naturale non detta che è richiesto alla natura dell'efficiente di essere diverso dal suo effetto, se non perché in forza del medesimo lume naturale non era lecito asserirlo?» (AT, VII, 210; B Op I, 963).

Arnauld presenta quindi due insiemi di argomenti contro la tesi di Descartes. Il primo, suddiviso in due, contro la tesi generale che sostiene la possibilità che qualcosa derivi la sua esistenza da sé come una causa, e l'altro, suddiviso in tre, contro la specifica tesi cartesiana secondo cui Dio deriva la propria esistenza da sé come una causa.

In relazione alla tesi generale sulla possibilità della *causa sui*, il primo argomento di Arnauld consiste nel mostrare che la causalità è una relazione e, come tale, implica due termini. Ogni causa è causa di un effetto e ogni effetto è effetto di una causa, il che indica l'esistenza di una mutua relazione tra i due termini, causa ed effetto. Inoltre, se l'effetto dipende e riceve la sua esistenza dalla causa, argomenta Arnauld, effetto e causa non possono essere un'unica e medesima cosa, visto che sarebbe a suo parere assurdo concepire che qualcosa riceva l'esistenza, al tempo stesso possedendo già quell'esistenza prima del momento in cui riteniamo l'abbia ricevuta: «fra causa ed effetto c'è una mutua relazione; ora,

la relazione non si dà se non fra due cose [...] Qual è infatti la nozione di causa? Dare l'essere. Quale la nozione di effetto? Ricevere l'essere. E la nozione di causa precede per natura la nozione di effetto» (AT, VII, 210; B Op I, 963).

Ricorrendo ad una versione più forte del principio di causalità menzionata da Descartes nella risposta a Caterus – non solo l'effetto ha una causa, ma la causa deve avere in sé tutta la realtà che l'effetto possiede (o superiore) –, Arnauld presenta un secondo argomento contro la tesi generale dell'auto-causazione. Una causa può conferire l'esistenza a qualcosa se essa stessa esiste, poiché l'effetto deve, in qualche maniera, essere contenuto nella causa. La causa deve così esistere prima del suo effetto, non potendo esserci qualcosa che sia causa di se stesso. Con le sue parole, «nessuno dà ciò che non ha; dunque nessuno può dare l'essere a se medesimo se non colui che ha già quell'essere; se già ce l'ha, però, perché darselo?» (AT, VII, 210; B Op I, 965).

Nel secondo gruppo di argomenti, incentrato specificatamente sull'auto-causazione di Dio, Arnauld intende usare contro Descartes la sua tesi della discontinuità del tempo: se il tempo è discontinuo e l'essere infinito, privo di limiti, non è divisibile, l'essere infinito è allora eternamente permanente. Ma se è così, non si può applicare a Dio nessuna categoria temporale, e ciò esclude la domanda stessa sulla preservazione o sul passaggio di un momento "prima" ad un momento "poi" in relazione alla sua esistenza. Arnauld osserva inoltre che l'espressione "preservare" implica possibilità, una cosa, questa, che non può essere applicata a Dio senza comprometterne la perfezione.

Infine, in linea con la tradizione, Arnauld sostiene che Dio trascende la catena causale in virtù della sua essenza infinita. Seppur non esplicitamente, Arnauld sembra qui invocare la supposta terza dimostrazione dell'esistenza di Dio presentata da Descartes nelle *Meditazioni*, in seguito definita prova ontologica. In breve, e in termini molto generali, lasciando da parte gli importanti argomenti presentati in ciascun passo della prova, Descartes, basandosi sulla tesi secondo cui l'essenza di un essere perfetto contiene tutte le perfezioni, sostiene nella quinta meditazione che l'esistenza dell'essere perfetto appartiene alla sua essenza, dato che l'esistenza è una perfezione. Forse con questa considerazione in mente, Arnauld afferma che, se nell'essere perfetto l'essenza contiene l'esistenza, non è necessario che questo essere possieda una causa efficiente: «hanno bisogno di causa efficiente, infatti, solo gli enti in cui è lecito distinguere l'esistenza attuale dall'essenza» (AT, VII, 213; B Op I, 967), e non è certo questo il caso di Dio, anche secondo Descartes.

Nella sua risposta alle obiezioni di Arnauld, Descartes è convinto che, per rispondere in modo appropriato, «sia necessario mostrare che 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» (AT, VII, 239; B Op I, 1003). Descartes condivide con Arnauld e Caterus l'idea che Dio derivi l'esistenza dalla sua essenza infinita, ma rifiuta la conseguenza tratta da Caterus e accettata da Arnauld, ossia che Dio, se deriva da se stesso, sia privo di causa. Già nella sua risposta a Caterus, risposta ripresa e criticata da Ar-

nauld, Descartes affermava che, quando «percepriamo che ciò che è da sé, ossia non ha alcuna causa diversa da sé, viene non dal nulla, ma dalla reale immensità della sua potenza, *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» (AT, VII, 111; B Op I, 827, corsivo nostro). Incalzato da Arnauld, Descartes spiega le sue parole in due direzioni che riguardano, in questo contesto, le espressioni a) «ci è del tutto lecito pensare» e b) «in qualche modo».

Per quanto concerne il primo aspetto della sua spiegazione, Descartes chiarisce che, con la prima espressione («ci è del tutto lecito pensare»), ha voluto dire che è soltanto in virtù della finitudine dell'intelletto umano che gli uomini comprendono subito l'espressione "da sé" in un significato solo negativo, ma che non vi è nulla di assurdo nel pensarla in termini positivi, come aveva già risposto a Caterus. È dunque ragionevole pensare (siamo ragionevolmente autorizzati a pensare) alla possibilità di una causa positiva di sé. Ricorrendo alla possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio sulla base dei suoi effetti, Descartes argomenta a sostegno di un significato positivo, in cui qualcosa è auto-dipendente, o deriva la sua esistenza da sé. Afferma che se l'argomento con cui proviamo l'esistenza di Dio si basa sull'applicabilità del principio di causalità a tutto quello che esiste, tutto ciò che esiste ha una causa. Così, una volta dimostrata l'esistenza, sappiamo che anche Dio appartiene all'ordine causale, e non può essere dunque privo di causa: «con qual diritto potremmo infatti fare eccezione per Dio prima di provare che egli esiste? Di qualsiasi cosa ci si deve chiedere dunque se sia *da sé* o *da altro*» (AT, VII, 238; B Op I, 1001). Inoltre, continua Descartes sulla stessa scia della sua risposta a Caterus, visto che la sua essenza o potere sono infiniti, la causa della sua esistenza è proprio questo immenso potere o essenza. Ed è tale affermazione che ci porta al secondo aspetto della spiegazione cartesiana: il motivo per cui la causa dell'esistenza di Dio sia «in qualche modo» una causa efficiente.

Come abbiamo visto nella risposta a Caterus, Descartes sostiene che il fatto che Dio derivi la sua esistenza da sé non implica che egli sia privo di causa, come pretende quella tradizione che Arnauld e Caterus rappresentano, ma che qualcosa in se stesso, cioè la sua onnipotenza, ne causi positivamente l'esistenza. Dio non necessita di alcuna causa per esistere, come vuole la tradizione; se è in virtù della propria natura infinita che egli esiste, sarà proprio questa natura la causa della sua esistenza. E, visto che Dio è la causa della propria esistenza, Dio è, in principio, la causa efficiente di sé. Tuttavia, almeno all'apparenza, come sostiene Arnauld, ciò non sembra possibile, poiché una causa efficiente deve essere almeno differente dal suo effetto, dato che, a suo dire, la causalità è una relazione tra due termini. Benché possa scartare la prima restrizione, ossia che una causa debba essere anteriore al suo effetto, argomentando che l'unica cosa richiesta è che la causa sia concomitante al proprio effetto, Descartes non può escludere la seconda restrizione: la causa deve essere differente dal suo effetto, posta la relazione di dipendenza tra i due termini.

Proseguendo nella sua risposta ad Arnauld, Descartes chiarisce allora il nuovo significato di causalità che sta tentando di introdurre, e lo fa nei seguenti termini: «dal fatto poi che non possa togliersi anche l'altra condizione, si deve inferire

che essa non è una causa efficiente propriamente detta, e lo concedo» (AT, VII, 240; B Op I, 1003). Visto che è in virtù della sua onnipotenza che Dio è causa di sé, è allora la sua stessa essenza ad essere la causa. Dio sarebbe quindi, in termini aristotelici, la propria causa formale. Ma visto che ciò che l'essenza di Dio causa è la sua propria esistenza, il concetto causale applicabile a Dio unisce quindi aspetti della causa efficiente con aspetti della causa formale: questa sarebbe dunque la "terza alternativa" menzionata da Descartes all'inizio della sua risposta ad Arnauld, un'alternativa che finisce per estendere il significato dell'espressione "causa efficiente". Dio è la sostanza infinita e, pertanto, in Dio, e solo in Dio, la causa formale e quella efficiente sono un'unica cosa. È in virtù di qualcosa di positivo nell'essenza di Dio – la sua onnipotenza – che Dio esiste. Così, Dio non è causa di sé come causa efficiente in senso stretto, vale a dire come qualcosa che deriva la propria esistenza da qualcos'altro. Nonostante ciò, Dio è, anche così, causa della propria esistenza; egli è quindi la causa efficiente di se stesso in un altro senso: Dio deriva la sua esistenza (è la propria causa efficiente) dalla propria essenza come una causa formale, che Descartes definisce come il tipo di causa che si applica a ciò che «ha un'essenza tale da non aver bisogno di una causa efficiente», "causa efficiente" intesa qui nel senso stretto del termine (AT, VII 238; B Op I, 1001). Per questo, benché Dio non abbia bisogno di una ragione per esistere, è perché esiste in virtù di qualcosa di positivo – la sua essenza – che Dio è la sua stessa causa efficiente, perlomeno in questo senso non tradizionale.

Ricorrendo ad un'analogia, Descartes chiarisce che cosa intende quando afferma l'opportunità di estendere il significato di "causa efficiente": così come, «in geometria, siamo soliti estendere quanto più possibile [...] il concetto di un poligono rettilineo avente un indefinito numero di lati al concetto di cerchio» (AT, VII, 239; B Op I, 1003), allo stesso modo, quando si pensa all'esistenza di Dio, e solo in questo contesto, la causa efficiente può essere considerata come una causa formale. In tal senso, quando si fa riferimento a Dio, l'estensione del significato di "causa efficiente" è possibile perché in questo caso, e solo in questo caso, l'essenza non si distingue dall'esistenza: domandare quindi cosa causi l'esistenza di Dio è domandare anche cosa causi l'essenza di Dio. Con le parole di Descartes:

Bisogna dire che a chi chiede perché Dio esiste non si deve, certo, rispondere attraverso la causa efficiente propriamente detta, ma soltanto attraverso l'essenza stessa della cosa, ossia attraverso la causa formale, la quale, per il fatto stesso che in Dio l'esistenza non si distingue dall'essenza, ha grande analogia con l'efficiente e, perciò, può essere chiamata quasi causa efficiente (AT, VII, 243; B Op I, 1007).

Descartes, pertanto, nelle sue risposte a Caterus ed Arnauld insiste e sviluppa la tesi dell'auto-causazione di Dio suggerita nella terza meditazione. Tale tesi, inoltre, ci porta a considerare che in Dio essenza ed esistenza sono un'unica e medesima cosa. Dio è auto-causato perché è in ragione della sua stessa essenza che egli esiste. Se in Dio essenza ed esistenza coincidono, in principio, essere causa di sé significa essere causa della propria essenza e della propria esistenza in un unico atto, l'atto

di essere. Come vedremo, la dottrina cartesiana della libera creazione delle verità eterne implica che, dato che Dio è causa di tutte le verità ed essenze in se stesso, e dato che nell'essenza di Dio non ci sono parti, Descartes debba ammettere che Dio, causando le essenze eterne, causi se stesso. La spiegazione di come Dio crei liberamente le verità eterne implica quindi la spiegazione di come sia possibile che Dio causi se stesso. È allora per questa ragione che l'insistenza di Descartes nel mantenere la tesi dell'auto-causazione di Dio, nonostante le forti obiezioni di Cateurus ed Arnauld, non si deve solo all'intenzione di portare all'estremo l'applicazione del principio di causalità, ma obbedisce ad un'esigenza della sua dottrina sulla natura creata delle verità eterne, dottrina che è da lui difesa nei suoi primi scritti e che sarà conservata fino alla fine. A seguire, si dovrà mostrare che il legame necessario tra la dottrina della libera creazione delle verità eterne e la tesi di Dio come *causa sui* si fonda sul fatto che, come abbiamo visto, Descartes difende quest'ultima ricorrendo alla natura o essenza di Dio e al fatto che, come vedremo, la natura di Dio è identica alle verità ed essenze eterne da lui create<sup>9</sup>.

Il nucleo della dottrina cartesiana della libera creazione delle verità eterne, difesa soprattutto nelle lettere e nelle risposte alle obiezioni rivolte alle *Meditazioni*, afferma che tutte le verità ed essenze non solo dipendono da Dio, ma dipendono dalla sua *libera* creazione. Ossia, le verità ed essenze eterne non dipendono da Dio semplicemente perché dipendono dalla sua essenza, ma dipendono da Dio nella misura in cui dipendono dalla volontà assolutamente libera di un Dio che, pur avendole così create, avrebbe potuto crearle altrimenti.

La comprensione della dottrina sulla libera creazione delle verità eterne comporta la comprensione di ciò che, secondo Descartes, conosciamo della natura di Dio – ad esempio, che Dio, essendo infinito, è semplice, immateriale (se è semplice, non è divisibile, e se non è divisibile non è materiale) e in atto (nulla si trova in potenza, poiché ad un essere infinito non manca nulla). Essendo semplice, benché si possa parlare di differenti attributi di Dio (Dio pensa, vuole, crea, è onnipotente, onnisciente, etc.), non c'è una distinzione reale o modale fra Dio e i suoi attributi. Dato che Dio non ha parti, è identico ai propri attributi che, pur potendosi declinare al plurale e con differenti termini, consistono, di fatto, in una sola e medesima cosa: la sostanza infinita. Nella terza meditazione, Descartes afferma che «l'unità, la semplicità, ossia l'inseparabilità di tutto ciò che è in Dio, è una delle perfezioni precipue che intendo essere in lui» (AT, VII, 50; B Op I, 747).

Il paradigma delle verità eterne indicato da Descartes in differenti testi è rappresentato dalle verità matematiche. Descartes include comunque nella lista di tali verità perlomeno i principi logici, oltre ai principi metafisici, fisici e morali. I principi logici, inoltre, sono creati come struttura dell'intelletto finito, come ciò che lo limita. Come afferma Descartes in una lettera ad Arnauld, «non oserei

<sup>9</sup> Non è questo il luogo per un'esposizione dettagliata della dottrina cartesiana sulla libera creazione delle verità eterne; a questo proposito, si veda E. M. Rocha, *Simplicidade de Deus e Racionalidade do Mundo*, in «Kriterion», vol. 55, n. 129 (2014), pp. 14-33 e Id., *A indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes*, Kotter Editorial, Curitiba 2016.

neppure dire che Dio non possa far sì che vi sia un monte senza valle, o che uno e due non facciano tre, ma dico solo che Dio *mi ha dato una mente tale da non poter concepire* un monte senza valle, o una somma di uno e due che faccia tre, e così via, e che tali cose implicano una contraddizione nel mio concetto» (AT, V, 224; B Op, n. 665, 2581, corsivo nostro). Ora, che sia proprio questa struttura logica della mente finita ciò che, secondo Descartes, la renda limitata appare chiaro nella quarta meditazione. In questa meditazione, infatti, Descartes afferma che la mente finita è dotata di due facoltà, ossia l'intelletto, che è finito, passivo e responsabile delle idee, e la volontà, infinita, attiva e responsabile di ogni azione, ivi compreso qualunque atto mentale che si aggiunga alle rappresentazioni dell'intelletto, come quando capita di volere qualcosa, o di affermarlo e negarlo, etc. L'infinitudine della volontà è ciò che rende la mente finita simile a Dio, mentre la finitezza dell'intelletto è ciò che la limita<sup>10</sup> – è questa sproporzione che spiega la possibilità dell'errore della sostanza pensante finita.

Inoltre, Dio, essendo immateriale, è puro pensiero; con le parole di Descartes: «Dio è intelligenza pura» (AT, X, 218; B Op II, 1067). Dio è così pensiero in atto ed infinito e, per ciò stesso, non è limitato dai principi logici o da qualunque altra cosa. Dio è puro pensiero senza limite. Ora, se Dio è puro pensiero infinito, Dio allora pensa tutto. Poiché Dio è anche semplice, non vi sono in lui differenti facoltà: tutto ciò che Dio pensa, lo vuole e lo crea in un unico atto. La tesi della semplicità di Dio, che è alla base della dottrina delle verità eterne, ha quindi come conseguenza il fatto che Dio crei tutto ciò che pensa. La tesi dell'infinità di Dio implica che Dio pensi senza alcun limite (logico o di qualche altro ordine) tutte le cose. «Tutte le cose», in questo contesto, non significa quindi tutto quello che possiamo pensare (visto che pensiamo solo ciò che è logicamente possibile); e non significa nemmeno che Dio scelga cosa pensare (non vi è distinzione fra la facoltà di pensare e quella di volere: è pensando che egli vuole). Dio, pertanto, pensa tutte le cose, quelle che possiamo concepire e quelle che non possiamo concepire e, pensando, Dio crea tutte le cose, data la sua semplicità.

Ad ogni modo, sebbene Dio crei tutte le cose che pensa, non le crea necessariamente nel mondo attuale o nella mente finita dell'uomo: se possiamo affermare che la mente finita è libera di pensare a cose che non esistono nel mondo attuale, con molta più sicurezza possiamo affermare che Dio è libero di pensare a cose non esistenti nel mondo attuale; e se, come abbiamo visto, Dio pensa senza nessuna limitazione, e se la mente finita è limitata dai principi logici, allora non tutto ciò che Dio pensa è stato creato nella mente finita. Ma se è così, abbiamo due alternative interpretative: o ammettiamo che, secondo Descartes, le verità e le essenze create da Dio sono create in un terzo dominio ontologico differente da quello dell'estensione e del pensiero, e ciò sarebbe un problema per la sua ontologia economica che ammette tre sole sostanze: Dio (pensiero infinito), estensione (divisibile, e quindi finita) e pensiero (caratterizzato dalla mancanza –

<sup>10</sup> Cfr. AT, VII, 57-58; B Op I, 755-757.

dubbio, errore, e anch'esso, pertanto, finito); o invece, come vogliamo mostrare, ammettiamo che Dio le crei in sé, come i suoi stessi oggetti. In senso stretto, nei termini di Descartes, Dio crea le esistenze (alcune nella mente finita, alcune o tutte – benché non necessariamente – nel mondo attuale) e stabilisce le verità eterne in se stesso. Ecco cosa scrive Descartes in una lettera a Mersenne:

Chiedete che cosa ha fatto Dio per produrle [le verità eterne]. Io dico che per il fatto stesso che ha voluto e ha inteso che esse fossero dall'eternità, le ha create, oppure (se attribuite la locuzione ha creato soltanto all'*esistenza* delle cose) le ha disposte e fatte (AT, I, 152-153; B Op, n. 32, 153, corsivo nostro).

Visto che Dio è senza parti, ed è puro pensiero in atto, quando crea (o stabilisce) le verità eterne in se stesso, cioè quando crea i suoi propri pensieri, Dio crea se stesso. Data la semplicità divina, i suoi “propri pensieri” ne costituiscono l'essenza e, in senso stretto, dal punto di vista di Dio, consistono, dall'eternità, in un unico pensiero. Dio pensa ed è tutte le cose (quelle che esistono nel mondo attuale e quelle che non esistono, quelle che possiamo pensare e quelle che non possiamo pensare) in un unico atto di pensiero: poiché Dio è, egli pensa, vuole e stabilisce in se stesso le verità e le essenze di tutte le cose. In tal modo, anziché affermare che le cose pensate da Dio, ossia le essenze immutabili e tutte le verità, si trovano nella sua mente, sarebbe più corretto dire che tutte le essenze eterne e verità, in quanto pensate da Dio, sono a lui identiche. Inoltre, se Dio è creatore di tutte le essenze e verità, e se è identico a tali verità ed essenze, Dio è creatore di se stesso.

Si noti che, invece di sostenere, come conferma la lettera prima citata, che Dio stabilisce le verità eterne non necessariamente come esistenze nel mondo attuale o nella mente finita, bensì come egli stesso, Descartes non ritiene, come farà più tardi Spinoza, che le verità eterne emanino dall'essenza di Dio. Al contrario, Descartes intende mantenere la tesi tradizionale di un Dio che trascende la creazione, dovendo quindi far convivere l'auto-causazione divina con la tesi secondo cui Dio contiene eminentemente in se stesso tutte le essenze create.

Descartes si sofferma molta raramente sul perché Dio contenga eminentemente tutte le cose. Tuttavia, se uniamo ciò che, a suo parere, conosciamo di Dio, vale a dire la sua semplicità e il suo essere puro atto di pensiero, siamo portati a pensare che contenere eminentemente tutte le essenze significhi soltanto avere il potere di creare tutte le cose nel mondo e nella mente finita. Se Dio contiene eminentemente tutte le essenze, se Dio è un unico puro atto che pensa tutte le cose, allora contenere eminentemente può solo significare che egli può, con uno stesso atto, istituire nel mondo attuale e/o nella mente finita tutto ciò che pensa (e per questo crea in se stesso). Questo non significa, è chiaro, che il pensiero di Dio preceda, in qualche modo, il suo atto creativo nel mondo o nella mente finita: in un unico e identico atto Dio crea in se stesso le essenze (egli pensa), ne istituisce alcune (o tutte) nel mondo, altre nella mente finita, e le relaziona le une alle altre in un modo determinato. Con un unico atto, pertanto, Dio crea le verità eterne dotandole di differenti modalità di esistenza: tutte nella sua mente, nella

## Auto-causazione e verità eterne

misura in cui egli è l'unico e complesso pensiero di tutte le cose, alcune o tutte nel mondo attuale e alcune nella mente finita.

Come abbiamo visto, nelle sue risposte a Caterus ed Arnauld Descartes ricorre alla tesi secondo cui l'essenza di Dio contiene la sua esistenza. Ossia, Dio esiste in virtù del suo immenso potere. Ciò, però, non è sufficiente a dimostrare che Dio sia causa di sé, come rileva Arnauld. Potrebbe darsi che l'esistenza di Dio derivi necessariamente, e quindi senza alcuna causa, dalla sua essenza perfetta. Dio potrebbe dunque derivare la propria esistenza dalla sua essenza senza essere causa di sé. Nella sua obiezione, tuttavia, Arnauld tocca un aspetto che è alla base della tesi cartesiana dell'auto-causazione di Dio quando, nello stesso contesto, afferma:

L'esistere [...] non appartiene all'essenza dell'ente infinito meno di quanto l'avere i tre angoli uguali a due retti appartenga all'essenza del triangolo. Dunque, [...] a colui che chiede perché il triangolo abbia tre angoli uguali a due retti non si deve rispondere attraverso la causa efficiente, ma si deve dire soltanto che questa è la natura eterna ed immutabile del triangolo (AT, VII, 212; B Op I, 967).

Arnauld, pertanto, ritiene che se Dio esiste in ragione della sua essenza (eterna e immutabile), allora non è causato. Ma l'innovazione di Descartes in questo contesto consiste proprio nella sua dottrina sulla libera creazione delle verità eterne. Le verità eterne ed immutabili, al pari di qualunque altra cosa, sono causate, e sono causate liberamente da Dio. E se, come abbiamo rilevato, data la semplicità e infinitudine di Dio, le verità eterne ed immutabili consistono nell'essenza di un Dio che, pensando a tutte le infinite cose, le crea in se stesso, e se, come abbiamo anche sottolineato, Dio è privo di parti ed è puro pensiero, allora, pensando e creando in sé le verità eterne, Dio crea se stesso come eterno ed infinito. Vi è quindi una relazione necessaria tra la tesi della libera creazione delle verità eterne e la tesi di Dio come auto-causato, entrambe posizioni innovatrici rispetto alla tradizione con cui Descartes si confronta. Creare liberamente le verità eterne è creare se stesso, e ciò può accadere solo nel caso di quell'essere semplice il cui potere è infinito ed in atto, Dio.

Sembra allora plausibile affermare, come sostengono Machamer e McGuire, che, rispondendo ad alcune delle obiezioni rivolte alle Meditazioni, Descartes «conduca il suo pensiero al di là [delle] Meditazioni». Nel caso specifico delle obiezioni di Caterus ed Arnauld su un passo presente nella dimostrazione dell'esistenza di Dio esposta nella terza meditazione, Descartes risponde sviluppando la tesi dell'auto-causazione di Dio, garantendo così una dottrina non esplicitamente presente nelle Meditazioni, ma sostenuta nel corso di tutta la sua vita intellettuale, la dottrina della libera creazione delle verità eterne.

ethel.rocha55@gmail.com