

LA NO-UNIVOCITAT DE LA SUBSTÀNCIA COM A METAFÍSICA DE LA CAUSACIÓ¹

Salvi TURRÓ

Els §§ 51-52 de la primera part dels *Principia Philosophiae* són el lloc on Descartes tematitza més explícitament les dificultats inherents a la conceptualització del finit i l'infinit sota una noció comuna.² Atesa la contraposició que des de 1630 s'ha establert entre aquestes dues regions,³ de la possibilitat d'una tal noció «comuna» depèn en gran part que la metafísica cartesiana pugui llegir-se com una «única» disciplina que aplega dues entitats essencialment diferenciades, o bé que la distància ontològica entre el finit i l'infinit constitueixi un abisme tal que impedeixi qualsevol mena de «continuïtat discursiva». És palès que una defensa radical d'aquesta darrera interpretació convertiria la ben trabada meditació de 1641 en mera equivocitat nominal i, per tant, en simple retòrica inconsistent;⁴ cosa del tot insostenible si tenim present tant el llarg procés de gestació de la seva metafísica, com la constant preocupació cartesiana per trobar una forma expositiva persuasivament eficaç.⁵

Ara bé, que el sentit unitari de la metafísica exigeixi un noció comuna tampoc és assumit aproblemàticament. Tant el títol d'aquells dos apartats com les variants redaccionals entre les dues edicions⁶ mostren una tensió

1. Aquest article és la versió íntegra de la ponència presentada en el II Congrés d'Ontologia celebrat a Barcelona el març de 1996.

2. Sens dubte ja al llarg de les *Meditationes* l'àmbit del finit (*res cogitans*, *res extensa*) i l'ésser infinit de perfeccions cauen sota una noció més general (substància). Ara bé, el problema que una mateixa noció pugui valer per dues regions i quin sigui l'estatut discursiu d'aquesta noció no són temes explicitats en el curs de la meditació.

3. Cartes a Mersenne del 14.IV, 6.V i 27.V de 1630 (AT, I, 135-154).

4. De fet l'acusació que Spinoza dirigeix a un dels punts centrals de la metafísica cartesiana: el *Deus deceptor* i el segon nivell del dubte (TIE, § 79).

5. A Mersenne, 15.IV.1630 (AT, I, 144).

6. Les diferències redaccionals entre la primera edició llatina (AT, VIII-1, 24-25) i la posterior traducció francesa (AT, IX-2, 46-47), malgrat no ser tan extremes com en altres passatges de l'obra, són prou remarcables. Bàsicament consisteixen en:

(a) Paràfrasis franceses destinades al públic desconexedor dels termes tècnics del llatí escolàstic: «*en même temps*» per «*univoce*» (§§ 51-52); «*existence*» per «*res vel rerum modos*» (§ 51); «*concursus Dei*» per «*soutenue et conservée par sa puissance*» (§ 51); «*c'est-à-dire si elle est présent dans le monde*» per «*res existens*» (§ 52); «*quia hoc solum per se nos non afficit*» per «*pour faire que nous l'apercevions: car cela seul ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée*» (§ 52).

terminològica remarcable. Certament Descartes sosté que la noció de substància «convé» a Déu i a les criatures. En comprendre-la, però, com a absoluta independència ontològica, es veu obligat a matisar prou el seu estatut discursiu:

(1) És predicada unívocament de la ment i de l'extensió (§ 52), puix, tal com mostren les *Meditationes*, constitueixen entitats que poden ser pensades (i, per tant, existir) de manera independent.⁷

(2) Tanmateix, entre Déu i el finit la independència sembla convenir només al primer. Afirmar-ho absolutament significaria, però, que totes les coses formen part d'una sola entitat. Davant d'aquest absurd, cal sostenir un sentit «no-unívoc» de la substància quan s'aplica a Déu i a les criatures (§ 51).

Què significa aquesta no-univocitat de la substància, en tant que última condició de possibilitat d'una *metaphysica generalis*? Atesa la formació escolar de Descartes en manuals suarecians, si els *Principia* no especifiquen més el sentit d'aquest predicat negatiu, sens dubte és per la voluntat de no entrar en les estèrils polèmiques de l'Escola. Exclosa l'equivocitat del discurs, la no-univocitat només pot consistir en analogia; i la determinació del tipus d'analogia podria significar perdre's en el mar de subtilestes dels comentaristes epigonals del XVI.

En la mesura, però, que les subtilestes també impliquen fines distincions conceptuals que, en ser assumides o marginades sense discussió per un autor, condicionen importants supòsits ontològics de fons, contrastar els textos cartesians amb la tradició suareciana pot resultar il·luminador d'alguns implícits de la nova metafísica. I, efectivament, en les *Disputationes* de Suárez trobem un passatge estrictament paral·lel al dels *Principia*: *Utrum praedicta divisio [entis in infinitum et finitum] univoca sit vel analoga* (Disp. XXVIII, Secció III).⁸ Valent-nos, tot seguit, del text suarecià com a «classificació escolar» en què es sedimenta la tradició medieval, i projectant les seves distincions i arguments sobre certs temes del cartesianisme, intentarem aportar alguna llum a l'estatut no-unívoc de la substància i a la metafísica que l'acompanya.

* * *

D'antuvi Suárez descarta les posicions equivocista i univocista. La primera perquè, si només hi hagués una mera comunitat de «noms», seria impossible tota demostració metafísica que portés de les criatures vers Déu.⁹ La segona per un doble motiu: (1) no pot haver univocitat quan l'efecte no

(b) Variants franceses que inverteixen la forma de la definició llatina —cosa, com veurem, d'una certa importància—: «*de soi-même*» per «*nulla alia re*», «*sans l'aide d'aucune chose*» per «*solo Dei concursu*».

(c) Alguns afegitons en el text francès —cursiva en la tipografia d'AT—, coincidents per igual en subratllar l'obscuritat inherent a la definició de substància com a independència ontològica.

7. *Meditationes*, VI (AT, VII, 78).

8. Ens referirem a aquest passatge de les *Disputationes Metaphysicae* per l'enumeració dels paràgrafs en l'edició establerta per Editorial Gredos, Madrid, 1960 (volum IV, pp. 219-240).

9. Disp. Met., *loc. cit.*, § 1.

s'adequa a la *virtus* de la causa, com és el cas quan considerem les criatures com a efectes de Déu,¹⁰ i (2) donat que Déu és «*ipsum esse omnino independentes et a se*» mentre que la criatura és «*omnino dependens et ab alio*», no hi pot haver simple univocitat conceptual entre ambdós àmbits ontològics¹¹ —tot just la mateixa terminologia i argumentació que el § 51 dels *Principia*—. No restant més que la via de l'analogia, Suárez organitza la disputació al voltant de les tres formes d'entendre-la: de proporcionalitat, d'atribució extrínseca i d'atribució intrínseca.

L'anàlisi de l'analogia de proporcionalitat consisteix de fet en mostrar que la mateixa expressió és una mena de *contradictio in terminis*. O bé la proporcionalitat entre Déu i les criatures es pren en sentit estricte, és a dir, com si es tractés d'una proporció numèrica, i llavors pròpiament no hi hauria analogia sinó relació unívoca entre coses del mateix tipus.¹² O bé se la pren en sentit lat com a mera metàfora, amb la qual cosa el llenguatge resultant seria impropï per a una disciplina filosòfica.¹³ Diguem, doncs, que en la perspectiva suareciana la proporcionalitat es dissol al capdavall en univocitat o equivocitat.

Què s'esdevé en Descartes amb l'analogia de proporcionalitat i què en resulta d'aclaridor per a la no-univocitat de la substància? Si atenem a la seva primera obra significativa, les *Regulae*, trobem uns importants desplaçaments semàntics al respecte:

(1) El terme *analogia* té tres ocurrències:¹⁴ dues en el símil entre cerasgell i passivitat-activitat de les facultats cognitives;¹⁵ la tercera, qualificat d'analogia amb l'extensió l'establiment de relacions de doble o triple entre colors o sons.¹⁶ En els tres llocs *analogia* cau clarament dins del mateix camp semàntic que *comparatio*.

(2) Si ara ens fixem en les set ocurrències de *comparatio*,¹⁷ sis s'inscriuen en contextos de relacions matemàtiques, dels quals almenys quatre tracten de com concebre adequadament la natura del sensible:¹⁸

—cal efectuar una transferència de sentit entre el sensible i alguna idea que permeti aplicar-li relacions de proporcionalitat,

—aquesta transferència exigeix trobar alguna «natura comuna» entre ambdós àmbits,

—la natura comuna només pot ser la representació imaginativa de l'extensió,

—i en la mesura que concebem les relacions qualitativo-sensibles en termes d'extensió, *comparatio* àdhuc pot substituir a *deductio*.

La conclusió és palesa: una analogia o comparació només és clara i distinta —i.e. té sentit cognoscitiu— quan s'estableix entre el sensible i l'ex-

10. Disp. Met., *loc. cit.*, § 5.

11. Disp. Met., *loc. cit.*, § 8.

12. Disp. Met., *loc. cit.*, § 10.

13. Disp. Met., *loc. cit.*, § 11.

14. Vegi's al respecte: J.R. Armogathe, J.L. Marion; *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes*; Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1976.

15. Regulae, XII (AT, X, 412, 415).

16. Regulae, XIV (AT, X, 441).

17. Per ordre d'aparició: una en la regla VI (AT, X, 383), una en la IX (AT, X, 400), quatre en la XIV (AT, X, 439, 440) i una en la XIX (AT, X, 468).

18. Les quatre ocurrències de la regla XIV

tensió. I com que l'extensió geomètrica permet mesurar proporcions, aquest procediment comparatiu possibilita finalment l'establiment de magnituds numèriques per a les qualitats —i.e. les «transfereix» a quantitats—. Tesi clarament expressada pel mateix Descartes:

«De tot això es conclou fàcilment que serà de gran profit si allò que entenem sobre les magnituds en general, ho transferim a aquella classe de magnitud que, entre totes, es representa més fàcilment i distintament en la nostra imaginació. Que es tracta de l'extensió real del cos, abstreta de tot allò que no sigui la figura, es desprèn d'allò que hem dit en la regla dotze.[...]. De manera que, si bé una cosa pot ser més o menys blanca que una altra, o un so més o menys agut, etc., no podem definir-ho exactament —çò és, si aital excés consisteix en una proporció doble o triple, etc.— si no és per alguna analogia amb l'extensió del cos figurat.»¹⁹

Si ara tenim present l'epistemologia de les natures simples de la regla XII, on figura, extensió i moviment apareixen com a «natures simples materials»²⁰ —i.e. elements absoluts des dels quals desplegar el coneixement del sensible en tant que extens—, i que no trobem en les *Regulae* la menor al·lusió temàtica a l'ésser diví,²¹ és fàcil d'entreveure la subtil operació que Descartes està efectuant respecte a la tradició:

(1) Reduir dràsticament, en la direcció avançada per Suárez, l'analogia-comparació a proporcionalitat entre magnituds i, per tant, limitar el seu ús a la «lògica del finit-extens» —amb la qual cosa *a fortiori* aquella obra primerenca no pot dir res de Déu.

(2) Desplaçar alhora —almenys implícitament— el tema teològic fora de la lògica del finit.²² Car, ni en les natures simples materials, ni en les intel·lectuals ni en les mixtes —segons l'enumeració efectuada en la regla XII— té cabuda encara la noció d'infinitud —tot just la «natura simple» que poc després serà l'atribut propi i exclusiu de Déu.

Aital absència temàtica de Déu en una obra que fonamenta un coneixement basat en analogies de proporcionalitat amb l'extensió concorda perfectament amb la línia interpretativa de J.L. Marion, quan sosté que Descartes defuig el matematisme platonitzant del XVI i XVII.²³ Enfront de la unitat de natura entre l'enteniment humà i diví, que en Galileu o Kepler feia de la «lògica matemàtica» un llenguatge comú a tots dos, la correspondència que Descartes estableix entre qualitats, magnituds i extensió ubica el llenguatge matemàtic en una «lògica del creat», de la qual necessàriament ha de restar fora la divinitat creadora.²⁴ Per aquest mateix motiu és insostenible, però, la lectura que simultàniament duu a terme Marion del

19. *Regulae*, XIV (AT, X, 441).

20. *Regulae*, XII (AT, X, 419).

21. Les tres úniques ocurrences de *Deus* en la regla XII (AT, X, 421-422) no són temàtiques, sinó un exemple de raonament incorrecte.

22. Resulta efectivament significatiu que l'únic cop que en les *Regulae* s'esmenta de passada el saber teològic, aquest s'entengui exclusivament en termes d'una revelació-fe que cau més del cantó de la voluntat que no pas de l'enteniment: cfr. regla III (AT, X, 370).

23. *La théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, especialment llibre I.

24. No oblidem que, en efecte, ja des dels primers escrits juvenils de 1619 Descartes entén la divinitat com a causa creadora: «Tria mirabilia fecit Dominus: res ex nihilo, liberum arbitrium, et Hominem Deum» (*Cogitationes Privatae*; AT, X, 218).

text de les *Regulae*,²⁵ inspirant-se en les tesis avançades per Heidegger:²⁶ «ontologia oculta» articulada des d'un enteniment calculador que, reduint tota realitat a constructe matemàtic, s'eleva a la categoria d'*Ego* ontoteològic. Insostenible no pas per destacar que l'obra tingui un caire ontològic encobert d'epistemologia, que el té sens dubte; ni tampoc per emfasitzar el poder constructiu de l'intel·lecte com a condició de possibilitat de l'*objectum*, que és innegable si ens referim a l'àmbit dels ens físics; sinó per pretendre que és «ontologia», i.e. *metaphysica generalis*, quan Descartes bàsicament²⁷ no va més enllà d'esbossar una *metaphysica specialis* del finit-extens. Àdhuc la *mathesis universalis* de la regla IV-B no és altra cosa que l'àlgebra en tant que ciència general de la figura i el número o de l'ordre i la mesura:²⁸ per consegüent coneixement que, per ocupar-se de les natures simples materials i deixar fora les espirituals, de cap manera pot constituir-se en metafísica general.

Aquesta ambigüitat en la lectura de Marion es deu segurament a l'assumpció implícita de la interpretació clàssica de F. Alquié,²⁹ segons la qual el descobriment de l'escissió metafísica entre finit i infinit sorgiria per primera vegada amb la doctrina de la creació de les veritats eternes de 1630, data que marcaria així una ruptura amb el Descartes de les *Regulae*. Sens dubte que les cartes a Mersenne fan explícita l'absoluta alteritat de Déu, i per primer cop l'expressen com a «diferència ontològica» entre la nostra finitud i l'«ésser infinit i incompreensible» o «potència incompreensible».³⁰ Ara bé, segons les anàlisis anteriors, allò que diuen positivament les cartes del 30, ja ho preparen «en negatiu» les *Regulae*: per a un intel·lecte que només coneix la natura quan la mesura per analogia amb l'extensió, la potència creadora de la divinitat ha d'aparèixer necessàriament com a incommensurable. Sense dir-ho, les *Regulae* ja determinen que, si el nostre intel·lecte pot dir alguna cosa de Déu, serà exclusivament des de la intel·lecció d'aquella incommensurabilitat o infinitud, no pas mitjançant analogies de proporcionalitat que sempre acaben per remetre al mesurable-extens. Diguem que en 1628 la «teologia blanca» és una «teologia el·líp-tica».

* * *

25. *L'ontologie grise de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1975.

26. *Die Zeit des Weltbides en: Holzwege* (GA, V, 75-113).

27. Certament en les *Regulae* ja s'esmenten (regla III i XII) les natures simples intel·lectuals o espirituals que anys després permetran la tematització de la *res cogitans* (Cfr. la ponència del prof. A. Robinet en aquest mateix Congrés). El text, però, només desenvolupa de fet les implicacions epistemològiques i ontològiques de les natures simples materials: en aquest sentit diem que funda una lògica del finit-extens.

28. *Regulae*, IV (AT, X, 374-379). Contrast's, en efecte, els dos redactats de la regla. La *mathesis universalis* de IV-B és únicament la més general de les disciplines matemàtiques o àlgebra, contraposada a les ciències matemàtiques particulars o «matemàtica comuna» de IV-A (AT 374). En canvi, la reflexió meta-teòrica sobre les operacions mentals implicades en aquella disciplina, posada per escrit en el *libellus* esmentat en les línies finals de IV-B (AT 379), correspon al tema del mètode desenvolupat en IV-A: en aquest sentit IV-A —com el conjunt de les *Regulae*— és la redacció del llibret anunciat en IV-B. Seguim, doncs, la reconstrucció cronològica de J.P. Weber (*La constitution du text des Regulae*, Paris, 1964).

29. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950.

30. A Mersenne, 6.V.1630 (AT, I, 150).

Essent, doncs, un resultat de les *Regulae* la incommensurabilitat entre la natura infinita i la finita, l'estatut de la substància en els §§ 51-52 dels *Principia* haurà de consistir en una d'analogia d'atribució. Comencem per l'extrínseca, és a dir, quan un concepte és predicat pròpiament del primer analogat i extrínsecament dels segons, de manera que aquests han de definir-se per participació d'aquell.³¹ Segons Suárez, l'ésser no pot tenir aquest estatut per dos motius:

(1) Donat que la predicació només és pròpiament significativa per al primer analogat (Déu), en la resta de casos (criatures) es redueix a simple ús metafòric i figurat, i.e. no ultrapassa l'estatut de trop literari.³²

(2) Si diem d'una criatura que és ens, ho diem perquè té «ésser com a tal i existeix fora del no-res», pel seu «ésser propi i intrínsec i no per trop». ³³ Conseqüentment, la definició per participació no ateny tant al fet que «és», sinó a «quin» ens és,³⁴ és a dir, es tracta d'una definició més pròpia de la metafísica especial que de la general.

El text cartesà reflecteix plenament el rerafons suarecià. D'una banda sembla que s'inclina a entendre la substància extrínsecament en les criatures, donada la independència absoluta de Déu i només relativa del món. I, en efecte, la definició llatina de la substància creada s'adequa literalment a la caracterització suareciana de l'extrínsecitat: és allò que necessita del concurs diví per existir.³⁵ La versió francesa del § 52, en canvi, ho corregeix subratllant més la independència de les criatures i prescindint de Déu en la definició: «*per entendre que són substàncies, només cal que ens adonem que poden existir sense l'ajut de cap cosa creada*». ³⁶ En les dues versions, tanmateix, s'afirma per igual el caràcter unívoc de la substància pel que fa a la cosa pensant i corporal, i s'acaba per justificar llur independència en funció de què tenen atributs diferents. Finalment, doncs, el passatge segueix la conclusió suareciana: la substancialitat del finit tampoc és merament extrínseca.

Com argumenta Suárez la intrínsecitat de l'ésser, és a dir, que l'ésser pugui ser atribuït amb igual propietat als segons analogats que al primer? Segons les observacions precedents, és clar que això no pot fer-se només des de la relació de participació, puix aquesta per si sola tendeix més aviat a considerar l'ésser de les criatures com a extrínsec, introduint-hi una certa equivocitat respecte al sentit absolut de l'ésser en Déu. Caldrà, doncs, una mena de «correctiu» a l'atribució extrínseca que subratlli la unitat de fons en la noció d'ésser i, per tant, que legítimi la seva aplicació a entitats ontològicament tan diferents com Déu i les criatures.³⁷

31. Disp. Met., loc. cit., § 14.

32. Ibid.

33. Disp. Met., loc. cit., § 15.

34. Ibid.

35. En el § 51: «*Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus*» (AT, VIII-1, 24); en el § 52: «*res, quae solo Dei concursu egent ad existendum*» (AT, VIII-1, 25).

36. AT, IX(2), 47.

37. Remarqui's que la crítica suareciana a l'atribució extrínseca i la defensa de la intrínseca enllaça directament amb la discussió, en les dues primeres disputacions, de la possibilitat de la metafísica com a «ciència». La «unitat» de l'objecte, inherent a qualsevol saber, també exigeix de la metafísica una unitat primera i essencial per a la noció d'ésser, unitat prèvia a les divisions predicamentals o de regions òntiques. Tant és així que àdhuc s'arriba a afirmar que abans s'hauria d'abandonar l'analogia que la univocitat: «*nunc solum assero omnia quae dixi-*

El «correctiu» —i alhora fonament per a la unitat disciplinar de la metafísica— no pot ser altre que la doctrina tradicional de l'*ens commune*. Tractant-se de la primera noció que cau sota l'intel·lecte en tant que «supòsit» de la seva mateixa operativitat cognoscitiva, és aprehesa i concebuda al marge de qualsevol diferència entre els ens i, per tant, esmenta tan sols l'ésser de l'ens en general i abans de qualsevol distinció categorial o regional. Per això es pot predicar de tota cosa. Suárez concep, doncs, l'analogia d'atribució intrínseca segons una estructura dual:³⁸

(1) Tant a Déu com a les criatures pot atribuir-se pròpiament la noció «*màximament abstracta i confusa del concepte d'ens com a tal*».

(2) La quasi-univocitat anterior es compensa per la posició simultània de la relació de participació i, per tant, de la distinció entre la independència divina i la dependència del creat.

La combinació d'ambdues perspectives «salva» l'analogia del doble perill d'univocitat i d'extrinsecitat, i permet d'establir una gradació diferenciada d'ens sota la comunitat de l'ésser:³⁹ les metafísiques especials ho són sota la «unificació» discursiva que estableix l'*ens commune* en la metafísica general.

* * *

Des d'on «s'unifica intrínsecament» en Descartes la dualitat entre l'infinit i el finit, i es garanteix la unitat de la metafísica? No pas des de l'*ens commune*, concepte que desapareix completament del vocabulari cartesà.⁴⁰ Per tant, ¿quina altra «noció comuna» a Déu i a les criatures pot justificar l'estatut no-unívoc de la substància, sense confondre's amb una pseudo-analogia de proporcionalitat o d'atribució extrínseca? Tot apunta a què en Descartes el lloc metafísic de l'ésser és ocupat per la noció de «causa». En efecte, tingui's present el següent:

(1) L'avanç analític de les *Meditationes* sempre empra en els seus moments claus la noció de causa: el segon nivell del dubte es fonamenta en la ignorància del meu origen, la prova a posteriori de la III meditació interroga per la causa de la idea d'infinit i del meu ésser, l'aplicació del criteri de certesa en la IV meditació depèn de la bondat de Déu com a causa del meu intel·lecte, l'anàlisi de la percepció i l'existència del món extern en la VI meditació suposen una relació causal entre objecte i sensació.

Encara més: mentre que l'ús tècnic de la noció de substància en la III meditació és preparat per l'anàlisi del tros de cera en la II, la noció de cau-

mus de unitate conceptus entis longe clariora et certiora videri quam quod ens sit analogum, et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est, quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demonstrari, esset neganda» (Disp. Met., II, Sec. 2, § 36).

38. Disp. Met., *loc. cit.*, §§ 16-17, § 22).

39. «Tandem ratione declaratur, quia ipsum ens, quantumvis abstracte et confuse conceptum, ex vi sua postulat hunc ordinem, ut primo ac per se et quasi complete competat Deo, et per illud descendat ad reliqua, quibus non insit nisi cum habitudine et dependentia a Deo; ergo in hoc deficit a ratione univoci, nam univocum ex se ita est indifferens ut aequaliter et sine ullo ordine vel habitudine unius ad alterum ad inferiora descendat; ergo ens respectu Dei et creaturarum merito inter analoga computatur.» (Disp. Met., *loc. cit.*, § 17).

40. Ja des de les *Regulae*, les poques ocurrences constatables del terme «ens» o bé es refereixen explícitament a la tradició aristotèlica per tal de criticar-la, o bé no són temàtiques i re-meten a usos lingüístics quotidians.

sa és emprada des de bon començament i al llarg de tot el text sense ser mai clarificada ni definida. És a dir, opera a manera d'«indefinible primer» suposat en tot el curs de la meditació metafísica: tant per a la consciència natural que dubta en la I Meditació, com per a la consciència filosòfica que analitza les *cogitationes* a partir de la II.

(2) Si ara considerem l'exposició sintètica per antonomàsia de la metafísica cartesiana, el resum geomètric que acompanya les respostes a les II *Objectiones*, ens trobem en la mateixa situació que en les *Meditationes* però de manera encara més explícita, atès el caràcter geomètric del text.

En efecte, el concepte de causa no és explicat en cap de les deu definicions,⁴¹ ni és tampoc aclarit en els postulats o axiomes. Tanmateix, els cinc primers axiomes es formulen exclusivament en funció de la causalitat, tot i establint els principis de la deducció posterior: tot té una causa, equivalència entre causa creadora i conservadora, relació causal entre realitat objectiva i formal, etc.⁴² També aquí, doncs, la causa és indefinible i alhora imprescindible per enunciar els axiomes fonamentals de l'enteniment humà.

Ambdós contextos apunten vers una comprensió, almenys implícita, de la causa com a concepte constitutivament essencial a l'intel·lecte en la línia de l'*ens commune* de l'Escolàstica. Aital hipòtesi és confirmada del tot per les IV *Responsiones*, on la causa apareix expressament associada a la llum natural de la raó, atribuint-se-li àdhuc un estatut analògic:

«Car tots els qui són conduïts només per la llum natural, en aquest punt es formen espontàniament un cert concepte comú de la causa eficient i formal... Cosa que no he explicat en les meves Meditacions, puix la vaig ometre en considerar-la coneguda per si mateixa.»⁴³

«I no obstant, tots aquests modes de parlar, per analogia amb la causa eficient, són necessaris per dirigir la llum natural de manera que ens adonem clarament d'aquestes coses...»⁴⁴

És més, la connaturalitat de la causalitat a la raó és tal que no hi ha cap ens que pugui excloure's de la pregunta per la causa, ni tan sols el mateix ésser diví:

«Penso que és palès a tots que la consideració de la causa eficient és l'instrument primer i principal, per no dir l'únic, que tenim per provar l'existència de Déu. Doncs bé, no podem aplicar-lo acuradament, a menys que permetem al nostre esperit de cercar les causes eficients en totes les coses, àdhuc en el mateix Déu. Car, per quin dret faríem una excepció en Déu abans de provar que existeix?»⁴⁵

Si la noció de causa gaudeix d'una prioritat tal en la raó que pot ser aplicada amb ple sentit tant al finit com a l'ésser infinit, sens dubte ha de

41. En canvi la noció de substància sí que hi és definida, a partir del *subjectum* (II Resp.; AT, VII, 161).

42. II Resp. (AT, VII, 164-165).

43. IV Resp. (AT, VII, 238-239).

44. IV Resp. (AT, VII, 241).

45. IV Resp. (AT, VII, 238). Text paral·lel en l'axioma I de les II *Responsiones* (AT, VII, 164-165).

constituir la clau de volta de tota la metafísica cartesiana i «unificar» així la dualitat aparent dels *Principia*. La no-univocitat de la substància caldrà entendre-la, doncs, en el sentit que la causa és predicable intrínsecament del finit i ensems de Déu: si en el cas de la substància finita ho és en tant que *causata ab alio*, en el cas de la infinita també ho serà en tant que *causa sui*.

La concepció de l'ens finit com a causat —o, en termes del § 52 dels *Principia*, com a substància que necessita del concurs diví per existir— no és certament cap innovació especial de la metafísica cartesiana: ja hem constatat que també Suárez determina metafísicament el finit com a dependent de la causació divina. En tot cas, pot remarcar-se que Descartes fa un ús inqüestionat de la noció de creació com a sinònim de dependència, introduint així un terme de teologia revelada en el camp estrictament filosòfic. Qüestió aquesta que, sumada al fet d'equiparar ontològicament la creació a la conservació i convertir la discontinuïtat temporal en l'esquema de la contingència,⁴⁶ radicalitza molt més que en la tradició la dependència causal del finit. Més problemàtica resulta, en canvi, la determinació de Déu com a *causa sui*. Tant és així, que les planes centrals de les *IV Responsiones* giren exclusivament al voltant dels matisos semàntics i de les implicacions metafísiques que comporta la comprensió de Déu com a causa de si.

D'entrada Descartes nega que atribueixi a Déu una relació d'eficiència amb si mateix en el sentit literal de l'expressió.⁴⁷ És a dir, la introducció de la causa en la comprensió de Déu no ho és pas de la causalitat eficient, per més que aquesta sigui (*quoad nos*) el primer sentit de causa que cau sota l'enteniment. Atès que la producció —cas de les definicions constructives de la geometria⁴⁸— dóna peu a aquell ús més general de la causació, Descartes podrà dir a tot estirar que es tracta d'una certa «analogia» amb la causalitat eficient o d'una «quasi causa eficient».⁴⁹

El sentit cartesià de la *causa sui* es clarifica notablement si subratllem que s'introdueix a partir de l'exigència d'unitat pròpia de la discursivitat metafísica:

(1) Ja hem dit que, si de tota cosa podem preguntar-nos per la seva causa, també podem fer-ho de l'existència de Déu. Doncs bé, entre l'alternativa de respondre que l'existència de Déu no té cap causa —trencant la unitat del discurs metafísic— o bé que té una causa eficient —en la literalitat de l'expressió—, hi ha un *tertium*: dir que la seva pròpia natura o «essència positiva» n'és la causa.⁵⁰

(2) Des de 1630 la infinitud de Déu no és tant un predicat negatiu, quant expressió de la seva màxima realitat ontològica o incommensurabili-

46. «Tempus praesens a proxime praecedenti non pendet, ideoque non minor causa requiritur ad rem conservandam, quam ad ipsam primum producendam.» (II Resp.; AT, VII, 165).

47. «Hoc enim ipso negavi illud quod Viro Cl. durum videtur et falsum, nempe quod Deus sit causa efficiens sui ipsius, quia, dicendo idem quodammodo praestare, ostendi me non existimare idem esse...» (IV Resp.; AT, VII, 235).

48. IV Resp. (AT, VII, 239, 241).

49. «Sed ut haec duo simul concilietur, dici debet, quaerenti cur Deus existat, non quidem esse responendum per causam efficientem proprie dictam, sed tantum per ipsam rei essentiam, sive causam formalem, quae propter hoc ipsum quod in Deo existentia non distinguatur ab essentia, magnam habet analogiam cum efficiente, ideoque quasi causa efficiens vocari potest.» (IV Resp.; AT, VII, 243).

50. «Existimo necesse esse ostendere inter causam efficientem proprie dictam et nullam causam esse quid intermedium, nempe positivam rei essentiam...» (IV Resp.; AT, VII, 239).

tat amb tot allò finit. Per tant, la natura o essència positiva de Déu no és altra cosa que aquella potència incomprehensible mateixa.

En aquest precís sentit i només en aquest pot dir-se que Déu és *causa sui*, a saber: que la seva «*inexhausta potentia*», «*immensitas essentialis*» o «*immensitas potentiae*» implica necessàriament la seva existència. És a dir, per la seva màxima positivitat Déu no necessita de cap causa fora de si mateix.⁵¹

Causa sui, per tant, expressa la inseparabilitat en l'ésser diví de l'essència i l'existència. Certament ho expressa en termes d'un cert «moviment» intern a Déu: de «principi» (immensitat de potència) a «conseqüència» (existència). Tanmateix, pensar un «moviment intra-diví» no és tampoc doctrina nova. I així Descartes al·ludeix —no sense una certa apel·lació al principi d'autoritat— a la sistematització teològica del dogma trinitari:⁵²

(1) En la patristica grega la processó de les tres persones s'expressa en termes d'*aition* i *arkhé*, malgrat el perill evident de malinterpretar el caràcter «generat» de les dues segones hipòstasis. Què impedeix, doncs, aplicar la noció de causa a la unitat mateixa de l'essència divina, context on no hi ha aquell perill?⁵³

(2) Justament perquè el pas d'essència a existència no implica merma d'essència —com el Fill no és pas inferior al Pare—, no apliquem pas a Déu la noció d'efecte sinó exclusivament la de causa: tot just per indicar que allò que existeix és precisament la mateixa infinitud d'essència i no pas menys.⁵⁴

Palesament, tant en la doctrina intra-trinitària com en la comprensió metafísica de les IV *Responsiones*, la causació perd el sentit de distensió temporal que acompanya usualment la causalitat eficient, car passa a designar exclusivament un procés de gènesi o principalitat ontològiques. La qual cosa reafirma el caràcter analògic de l'expressió: *causa sui* només manté de comú amb l'eficiència sensible el sentit «generador-productiu» i encara desvinculat de qualsevol connotació decreixent en l'efecte:

«Això, em sembla que no ho he pogut explicar millor que quan he dit que, en aquesta qüestió, el significat de la causa eficient no s'ha de restringir a aquelles causes que són anteriors o diferents als seus efectes en el temps; bé perquè això seria inútil, puix ningú ignora que la mateixa cosa no pot ser anterior ni diferent a si mateixa; bé perquè pot prescindir-se d'una d'aquestes dues condicions en el seu concepte i, no obstant, romandre completa la noció d'eficiència.

En efecte, que no es requereix l'anterioritat en el temps és palès pel fet que té la consideració de causa només perquè produeix el seu efecte, tal com ha estat dit.»⁵⁵

Sota aquestes condicions la causació tant pot aplicar-se a Déu com a les criatures, donant un estatut d'atribució intrínseca a la noció de substància

51. IV Resp. (AT, VII, 236-237).

52. També en la carta del 15.IV.1630 l'exposició de la doctrina de la creació de les veritats eternes es relaciona amb una pregunta de Mersenne sobre la persona del Verb (AT, I, 150).

53. IV Resp. (AT, VII, 237-238).

54. IV Resp. (AT, VII, 242).

55. IV Resp. (AT, VII, 239-240).

dels *Principia*. Perquè l'ésser diví és *causa sui*, és substància en tant que independència absoluta. Perquè les criatures són ens causats per altres, són substàncies en tant que independència relativa. Les dues regions òntiques s'ubiquen així en una sola metafísica general. Metafísica, això sí, *etio*-lògica més que no pas *onto*-lògica.

* * *

Si la causació possibilita la unitat discursiva de l'infinit i el finit que articula el desenvolupament de la metafísica tant en l'exposició analítica com sintètica, no serà Descartes la primera figura moderna de metafísica onto-teològica? En introduir la lògica de la *causa ut fundamentum* dins de l'ens suprem,⁵⁶ no s'abandona finalment la incommensurabilitat de Déu de les cartes de 1630? Tal és la interpretació que proposa J.L. Marion:⁵⁷ la tensió, si no contradicció, entre els dos noms de Déu en l'obra cartesiana —*ens infinitum*, *causa sui*— es resoluria finalment en favor del darrer, obrint-se així el camí vers les ontoteologies racionalistes posteriors: el *Deus sive natura* de Spinoza o el mecanisme metafísic de Déu en Leibniz.

Sense entrar a discutir tals derivacions històriques, pel que fa al nostre autor cal subratllar d'entrada que si aquesta lectura de les *IV Responsiones* fos del tot correcta, s'hauria de retrotreure igualment a les cartes de l'any 30 on el Déu creador de les veritats eternes ja és qualificat com a «*efficiens et totalis causa*».⁵⁸ Amb això, però, faria fallida la totalitat de l'esquema interpretatiu de Marion, que recolza precisament en la singularitat de la posició cartesiana en el tema de la creació de les veritats eternes i la infinitud divina.

Al meu parer, l'oposició irreconciliable que Marion vol veure entre *ens infinitum* i *causa sui* és deguda a una indiscriminada aplicació historiogràfica de la terminologia heideggeriana,⁵⁹ més que no pas a la semàntica del propi text cartesià. En aquest, *causa sui* no fa més que designar aquella positivitat màxima de l'essència divina que transcendeix la lògica del creat. Si en 1630 la infinitud de Déu equivalia a la seva inabastabilitat pel procediment representatiu *more mathematico*, en 1641 la «*inexhausta potentia*» de Déu trenca igualment la sèrie causa-efecte pròpia del finit: «*la mateixa immensitat de la seva natura és la causa o raó per la qual no necessita de cap causa per existir*».⁶⁰

Podríem dir que *causa sui* expressa, valent-se d'un terme extret de les representacions sensibles, la interrupció de la lògica representativa fundada en la figura extensa. En altres paraules, el mateix llenguatge de la causalitat

56. Heidegger, *Identität und Differenz* (Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik), Pfullingen, 1957.

57. J.L. Marion; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986 (especialment, cap. IV).

58. «Vous me demandez in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates. Je vous répons que c'est in eodem genere causae qu'il a créé toutes choses, c'est à dire ut efficiens et totalis causa. Car il est certain qu'il est aussi bien Auteur de l'essence comme de l'existence des creatures...» (A Mersenne, 27.V.1630; AT, I, 151-152).

59. Cfr. el meu article *Postmodernitat en filosofia?* en: *Joves pensadors catalans*; Barcelona, Columna, 1991; pp. 101-107.

60. II Resp. (AT, VII, 164-165).

que dona unitat al discurs metafísic serveix alhora per impedir-ne una reducció representacionista, en tant que marca la distància ontològica de l'infinit respecte al finit. Sens dubte que, en Descartes, aital distància ni dona lloc al silenci ni tampoc a un ambigu sentiment del sagrat⁶¹ —com cert pensament contemporani potser voldria—, sinó que es formula lingüísticament en un discurs dotat de sentit i de pretensió fonamentadora: les *Meditationes*. Acusar-lo d'ontoteologia és oblidar, però, el lloc en què es mou aquest discurs: només se'l pot recórrer si hom és capaç d'«*abducere mentem a sensibus*»,⁶² çò és, de reconèixer aquella «*nota impressa*» per l'infinit dins nostre⁶³ que situa l'intel·lecte per damunt de les analogies i comparacions basades en la figura i l'extensió. Oblidar-se d'això és fer de la metafísica i de l'ontoteologia uns fàcils comodins meta-històrics que, aplicant-se arreu, ubiquen els autors dins una esquematització uniforme tant o més representacionista que el perill a evitar.

En el cas de Descartes cal tenir sempre present que la possibilitat de la metafísica està en funció de l'obertura produïda per la idea d'infinit, i.e. l'obertura d'un àmbit d'intel·ligibilitat que ultrapassa la lògica de la representació figurativa; àmbit al qual accedim perquè el mateix infinit ens constitueix internament «*ad imaginem et similitudinem eius*».⁶⁴ No en va l'*ego* i la idea d'infinit són percebuts per la mateixa facultat,⁶⁵ de manera que quasi bé constitueixen dos pols noemàtics d'un sol acte noètic.

En l'ordre de raons que li és propi, la metafísica cartesiana es presenta, doncs, com a paradigma d'un coneixement que no de-termina comprensivament el seu objecte,⁶⁶ çò és, d'un saber irreductible a la mesura de l'entiment merament calculador (ontoteologia). Malgrat les dificultats terminològiques que puguin adduir-s'hi, també *causa sui* és un signe que vol assenyalar aquesta intel·lecció no-representativa de la meditació metafísica.

61. El més proper al «sentit del sagrat» en Descartes es troba totalment circumscrit a la mateixa infinitud i incomprehensibilitat divines en ser reconegudes pel nostre intel·lecte. Llegim, en efecte, a la fi de la III meditació: «*placet hic aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari, eius attributa apud me expendere, et immensi huius luminis pulchritudinem, quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare*» (AT, VII, 52).

62. *Meditationes*, Synopsis (AT, VII, 12).

63. *Meditationes*, III (AT, VII, 51).

64. *Meditationes*, III (AT, VII, 51).

65. «*Illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior*» (*Meditationes*, III; AT, VII, 51).

66. «*Au contraire nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connoissions*» (A Mersenne, 15.IV.1630; AT, I, 145). «*Deus..., habens omnes illas perfectiones, quas ego non comprehendere, sed quocunque modo attingere cogitatione possum*» (*Meditationes*, III; AT, VII, 52).