

# MEMÒRIA D'ACTIVITATS

## JEAN-LUC MARION: «METAFÍSICA I MÈTODE» \*

### *1ª sessió*

#### *Meditació I. El problema del dubte*

L'objectiu de la sessió inaugural fou realitzar un estudi de la primera meditació, una anàlisi del dubte metafísic. L'exposició de Marion volgué mostrar bàsicament dues coses: 1) Les diferències existents entre el dubte i l'escepticisme, és a dir: explicitar que el dubte cartesià no és un dubte escèptic. 2) La finalitat de la primera meditació: el qüestionament de la mateixa ciència cartesiana. Precisament per això es necessita un nivell de dubte extraordinari (evidència, doncs, que aquesta no és una actitud natural).

El primer element que cal destacar és la utilització de la voluntat que es fa en l'operació del dubte. El dubte és fruit d'una decisió voluntària; la voluntat és el seu origen i, tant la voluntat com la llibertat, mai no són qüestionades. Com Descartes afirma en les seves respostes a Gassendi, l'existència d'un jo lliure i voluntari és una evidència per ella mateixa. Es mostra clarament, doncs, el caràcter no racionalista del subjecte cartesià; en l'antropologia cartesiana la *res cogitans*

és primordialment *res volens*. Aquest predomini de la voluntat és allò que explica que el dubte sigui teòric i no pràctic, és a dir, que quedin exclosos del seu examen la praxi i els costums. Tenim així una inversió de la tercera de les regles que Descartes havia definit en la seva moral provisional en el *Discurs del Mètode* i, també, una mostra de la distància que hi ha entre Descartes i l'escepticisme antic que s'havia centrat preferentment en les qüestions pràctiques.

J.L. Marion explicà en què consisteix aquest dubte teòric mitjançant l'ús de dues analogies: la primera és amb el comentari de Hegel sobre el terror revolucionari: el filòsof alemany definí el terror com el moment en què la categoria de sospitós era assimilada a la de culpable i el culpable era sempre executat. Paral·lelament, interpreta Marion, el dubte seria un «terror» teòric: allò que alguna vegada ha estat dubtós és considerat com sempre dubtós i el dubtós és considerat fals. Aquesta assimilació del dubtós al fals no és, de fet, una idea nova en l'obra cartesiana, es correspon al refús del probabilisme que ja es troba en la segona de les *Regles per a la direcció*

\* Seminari organitzat per la Societat Catalana de Filosofia, dirigit pel professor J.-L. Marion, del 30 de març al 2 d'abril de 1992.

de l'esperit. L'altra analogia que estableix és la que ens permet definir el dubte com una experiència crucial en el domini del pensament. Sotmetre les opinions al dubte ve a ésser una cosa així com aplicar àcid als metalls.

Aleshores tenim que allò que caracteritza al dubte és el seu caràcter voluntari; no tracta de les coses que siguin en elles mateixes dubtoses sinó de la manera en què poden esdevenir dubtoses als ulls de l'enteniment. D'aquí es deriva el seu caràcter pràctic i la seva diferència amb l'escepticisme.

La llibertat de la voluntat no és, però, l'única cosa que cal pressuposar per dubtar. Hi ha un altre element que concerneix a la concepció mateixa de què és la veritat. El punt de partida més adient per tractar aquesta qüestió és la definició de veritat que trobem en una de les cartes de Descartes a Mersenne, la dataada l'11 de març de 1638. Llegim en aquest text la següent afirmació: «*La vérité a besoin quelque fois de contradictions pour être mieux reconnue*». Atès que òbviamment Descartes no pot referir-se a contradiccions internes, cal interpretar aquesta afirmació com si la veritat es pogués dir a partir d'un cert contrari. Així, potser per dir la veritat cal fer com si el veritable fos fals. Tenim, llavors, una definició que podriem anomenar «dialèctica» o hegeliana i que s'escau molt bé amb el que hem vist fins ara: el jo/esperit cartesià és, com en Hegel, «força de la negativitat», intent de treure la veritat de la voluntat de cercar l'error.

Ara bé, l'existència mateixa d'aquesta noció de veritat ja suposa el segon dels límits al dubte, després del de la llibertat del nostre esperit. El camí cartesià, com el hegelian, fa una dialèctica de la contraposició entre subjectivitat i objectivitat: enfront de la subjectivitat de la veritat es contraposa el caràcter objectiu de l'evidència que s'imposa fins i tot al meu desig de dubtar. L'evidència com a ideal de la raó constitueix també una proposició inqüestionable en el discurs cartesià i, per tant, resta fora del dubte.

Després d'examinar el caràcter global de l'operació cartesiana, Marion es va centrar en l'estudi dels arguments que emprà Descartes, específicament en l'argument de l'omnipotència de Déu i en

la figura del Geni Maligne que, en contraposició als altres arguments heretats de la tradició, són específicament cartesianes. Precisament Descartes els construeix per la insuficiència dels arguments rebuts de la tradició. Marion ens mostrarà aquesta insuficiència mitjançant un breu examen de les *Olimpiques* que constitueix la primera aparició de la qüestió del somni en l'obra cartesiana. Un argument d'aquesta mena no podia ésser dirigit contra la corporeïtat-extensió cartesiana. Això ens explica la necessitat dels arguments del final de la primera meditació, però això no aclareix per què es presenten com es presenten. Per entendre l'argument del Déu que pot fer que el subjecte de la meditació s'enganyi, Marion considera que cal examinar el context de l'època. En aquest sentit, destacà la polèmica sobre l'ateisme a París l'any 1623, en la qual intervingué activament Mersenne, i el testimoni que ens aporta Guillem de Nassau que, en el moment de la seva mort, digué al seu confessor que no creia res llevat que  $2+2=4$ . L'actitud de Guillem de Nassau la podem prendre com a paradigmàtica; així, mentre que molts cristians eren escèptics fideïstes, començava a sorgir un cert escepticisme ateu que reduïa la certesa només als enunciacions matemàtiques. Descartes no vol ser arrenglat en aquestes files, i ja que el dubte és aturat per les veritats matemàtiques, calia aprofundir-lo; és a dir, era necessari que el punt de vista cartesià no pogués ésser assimilat al dels racionalistes ateus.

L'examen que fa Marion de l'apel·lació al Déu omnipotent s'esforça per mostrar com l'argument pròpiament no es centra en la figura d'un *Deus deceptor* sinó que intenta manifestar que l'autor de l'error és l'home. Descartes sempre utilitza l'expressió «*fallor*»; és el subjecte qui s'equivoca induït per un Déu omnipotent que cal interpretar en continuïtat amb la tradició nominalista. Aquest Déu permet una correcció de la consciència sàvia anàloga a aquella que el subjecte meditatiu ha fet de la consciència sensible en la primera part de la meditació. De la mateixa manera que l'evidència racional serveix per corregir l'evidència sensible, decodificant-la, la doctrina de la creació de les veritats eter-

nes suposa l'existència possible d'un sobre-codi que corregiria l'evidència racional. En aquest sentit la posició de Descartes resulta sorprenentment moderna, tot suggerint quelcom que la física einsteniana després ha corroborat: la necessitat de no prendre les evidències bàsiques de la ciència galileo-cartesiana com a veritats absolutes. La diferència evident és que Descartes no ha plantejat la qüestió intra-científicament sinó metafísicament.

Sobre la interpretació de la figura del Déu omnipotent, Marion va fer una sèrie de precisions finals que serviren per acabar de definir aquesta figura:

1) Insistí en què cal diferenciar completament aquest Déu omnipotent del Geni Maligne, que és una pura ficció, una invenció de l'esperit que realitza la meditació.

2) La primera meditació només és intel·ligible cercant la coherència del que està explicant Descartes en el marc teòric que defineix la seva Teoria de la Creació de les Veritats Eternes de 1630.

3) El dubte de les *Meditacions* és fruit d'una complexitat (creixent) del pensament cartesià que es fa clara si comparem l'escrit de 1640 amb l'exposició del dubte de 1637, la que apareix al *Discours*, on no es dubta de les veritats matemàtiques.

Finalment es podria resumir tot el que s'esdevé en la primera meditació dient que és una batalla de Descartes contra Descartes, del Descartes metafísic contra el Descartes científic o, més exactament, de la hipòtesi del sobre-codi contra la hipòtesi de la *Mathesis Universalis*. El fruit d'aquesta lluita és l'obertura de l'àmbit d'unes veritats diferents d'aquelles que corresponen a la figura i a la quantitat, d'unes veritats pròpiament metafísiques.

## 2<sup>a</sup> sessió

### Meditació II. Interpretacions del cogito

L'objectiu d'aquesta segona sessió fou explicar el significat de la famosa fórmula filosòfica, el *cogito*, i precisar el seu lloc dins de l'obra cartesiana. Per a Marion, l'originalitat de Descartes no es troba en haver realitzat aquesta afirma-

ció, de la qual no és injust dir que és trivial, sinó en haver-la proclamat fonament de la raó. El «cogito» és principi i a més primer principi, si bé en un sentit diferent de com ho és la divinitat. Déu és el primer principi en l'ordre existencial i el «cogito» és el primer principi en l'ordre epistemològic. Així, no és d'estranyar la poca atenció que Descartes fa a aquells que li retreuen la seva manca d'originalitat en la formulació del «cogito». Les respostes a Arnauld són esclaridores respecte a aquesta qüestió; després d'haver examinat el famós text del *De Trinitate* que li proposà Arnauld, Descartes confessa que no hi veu massa semblança, ja que allò que està fent Agustí és cercar una imatge de la Trinitat. La finalitat d'establir el jo com a primer principi no és present en Agustí, així com, per a Descartes aquest jo no és tampoc la imatge de Déu. Si prescindim de les seves finalitats, les afirmacions són idèntiques, però igualment trivials. Pascal se n'adonà i fou probablement el primer dels intèrprets cartesians en fer notar que és en aquest caràcter de principi on rau la importància del «cogito». Una altra interpretació usual de la qual s'ha de prescindir és aquella que ens diu que el propòsit del «cogito» es relligar existència i pensament. Si això fos així, la primera formulació del «cogito» es trobaria en la tercera de les *Regles per la direcció de l'esperit* on aquest lligam està fet de manera explícita. En canvi, Descartes posa aquesta afirmació com un exemple més al qual no dona una importància especial.

Finalment, en l'última de les seves consideracions preliminars, Marion afegeix que la fórmula del «cogito» més difosa, el «*cogito ergo sum*», no és present en la segona meditació. Hi trobem allí la fórmula «*ego sum, ego existo*», on no es fa esment de la capacitat de pensar, i altres fórmules en les quals no es fa referència a l'*ego*. Per a Marion això constitueix una veritable dificultat. Cal interpretar què és el «cogito» perquè la paradoxa fonamental sembla consistir en que no és allí on més hauria de ser.

Un cop fetes aquestes consideracions, Marion va realitzar un examen de les principals interpretacions del «cogito», les quals foren ordenades entorn dels

problemes que es deriven d'aquesta formulació. Sintetitzarem ara aquesta anàlisi.

La primera qüestió és la que es planteja entorn de si el «cogito» és una intuïció o un sil·logisme. Aquest problema ha estat un dels elements principals de la discussió que mantingueren dos dels més importants estudiosos de Descartes, F. Alquié i M. Gueroult. Mentre que el primer descriu el «cogito» com una intuïció, el segon l'explica com a fruit d'un sil·logisme. L'autointerpretació de Descartes sembla estar més propera a la posició d'Alquié que no pas a la de Gueroult. Almenys una vegada, si prescindim del testimoni de l'*Entretien avec Burman* que és el lloc on la qüestió és més explicitada, afirma el caràcter intuïtiu del «cogito». La qüestió va quedar pràcticament tancada després del treball de J.M. Beyssade que assajà una postura reconciliadora a partir de la seva reformulació de la noció de temps en Descartes.

Una profundització en el sentit del «cogito» com experiència es troba en la interpretació de Hintikka, qui segueix el camí de pensament de John P. Austin. Per aquest comentarista el «cogito» és una experiència perquè és un «speech act», un enunciat on el dir suposa el fet, en un sentit anàleg al de les sentències judicials: allò que fa que sigui és l'acte pel qual penso que sóc. L'obra de Descartes no està mancada de llocs que serveixen per recolzar la seva tesi. És clar, per exemple, que Descartes afirma que el «cogito» és cert cada cop que es pronuncia. Això per a Hintikka mostra que no és una proposició sinó un acte de parla. Des d'aquest punt de vista s'aclariria per què el cogito no s'esmenta a la segona meditació i fins i tot podríem parlar de la seva superioritat. El pensament és l'acte que realitza l'enunciat: quan penso «jo sóc», jo sóc. Així el «cogito» es realitza en l'afirmació de que jo sóc.

El treball de Hintikka té, però, el desavantatge que per l'èmfasi en l'acte, potser prescindeix massa del contingut i, en aquest sentit, deixa la formulació cartesiana sense defenses davant dels retrets que varen formular Hobbes o Gassendi, quan feren notar que si l'import-

tant és l'acte de pensar llavors no és massa important allò que em fa conèixer la distinció del meu esperit. Així, no hi hauria distinció real entre la fórmula cartesiana i la que Mitton, criticant Hintikka, va proposar l'any 1972 a la revista *Mind*: «je n'existe pas, donc je suis». Per a Marion la teoria de Hintikka presenta elements positius, especialment el que permeti entendre el seu caràcter demostratiu, tot convertint-lo en una experiència del llenguatge, i formalitzable. Però el balanç final és insuficient, opina Marion, per les limitacions que presenta la teoria performativa, incapaç d'explicar, ni en general ni en el cas de Descartes, la relació entre efectivitat i llenguatge.

La tercera interpretació examinada és la heideggeriana amb la fórmula del «*cogito me cogitare*». Aquesta formulació no es troba enlloc en l'obra de Descartes, és més, sembla estar expressament rebutjada en les respostes a les setenes objeccions, on Descartes diu que és una bogeria que per pensar qualsevol cosa calgui un acte reflexiu. La fórmula, doncs, no és de Descartes però té el mèrit de mostrar com tota cogitació és representació i suposa un pol original, la subjectivitat. No podem pensar res sense l'ego i, en aquest sentit, tota cogitació és una representació. L'existència del jo és una condició de possibilitat del pensament mateix; no hi ha, no hi pot haver, deconstrucció del jo. El treball de Heidegger constitueix, doncs, una aportació essencial però, com el de Hintikka, tampoc serveix per explicar com l'ego experimenta la seva entrada a l'existència. A totes dues interpretacions els queda per explicar per què el «cogito» només té sentit en primera persona, com a experiència particular i immediata.

És per això que Marion encara planteja una quarta interpretació que té la virtut de solucionar aquest problema. És la que exposa M. Henry al seu llibre sobre la genealogia de la psicoanàlisi (1987). Per a aquest autor la consciència no és consciència de si com un objecte, ni tampoc és originàriament intencional. Està en relació immediata amb ella mateixa i és afectada especialment per ella mateixa. El seu «pathos» immediat i ori-

ginal el constitueixen les sensacions de goig, dolor i joia. Així abandonem el terreny de la interpretació heideggeriana; allò fonamental ja no és la consciència de la cogitació d'un objecte sinó l'experiència de la immediatesa. Jo sóc afectat pel meu pensament. No decideixo sobre ell, sinó que en sóc receptor. El pensament és veritable en tant que és un sentir original i és en aquest sentir, passivitat originària, i no en l'acte, on es troba la forma de la certesa. Aquesta equivalència entre «pensar» i «sentir» troba un bon suport en diversos llocs de l'obra cartesiana (*Principis*, I, 59; Carta a Pamplius 2-X-1637; Carta a Newcastle 3-IV-1648).

El caràcter primitiu del meu pensament explica perquè el meu pensament no pot ésser separat del jo. Contra la lectura idealista, el pensament no és una determinació del jo, ja sigui la representació o la intencionalitat, sinó que és la meua experimentació d'alguna cosa.

És a partir d'aquesta consideració que hom pot fer precisions sobre la relació entre el treball de Descartes i el d'altres pensadors i també entre els diversos llocs de l'obra cartesiana. Així la posició cartesiana és distingida de la de Leibniz, qui oblidà el caràcter performatiu del «cogito», i de la de Spinoza, per qui l'«affectus» no és passiu. Però sobre tot Marion va voler fer palès com aquesta interpretació de M. Henry serveix per explicar la relació entre la segona i la tercera meditació. La passivitat originària explicaria la necessària presència de la idea d'infinit per conèixer-me del tot; sense aquest idea «trobadada en mi», ni sé qui sóc. La idea de Déu és percebuda per la mateixa percepció de mi mateix: en la mateixa experiència del finit experimento l'infinit com a horitzó necessari de la finitud. Des d'aquestes consideracions també s'entén bé perquè en Descartes, a diferència de Husserl i Kant, no hi ha distinció entre jo transcendental i jo empíric. El pensament és experiència de l'autoafecció i no constitució de l'objecte, la qual cosa fa l'existència de dos «jo» absolutament innecessària.

### *Tercera sessió*

#### *Meditació III. La regla de la veritat*

L'objectiu d'aquesta conferència fou una anàlisi de l'inici de la tercera meditació i, més concretament, de l'establiment de la regla de certesa. Marion feu referència fonamentalment al problema del cercle, tot intentant demostrar que no hi ha cercle perquè la regla que s'estableix no està afectada pel dubte.

La tercera meditació comença amb una certa repetició de la situació de la primera: el subjecte que medita s'ha retirat dins d'ell mateix, suspenent tot el coneixement sensible i restant purament en allò que és immanent a la consciència. Allò que troba, el «cogito», és una proposició que conté dues veritats:

- (a) La certesa de mi mateix.
- (b) Que aquesta certesa ho és realment perquè reuneix les exigències d'allò clar i distint.

Aquesta distinció queda aclarida pel *Discurs* (IV). És la segona la que dóna al «cogito» la seva importància, ja que sense ella no hi hauria evidència del jo.

No hi ha interpretació del «cogito» que pugui prescindir del seu caràcter d'evidència inqüestionable que, com va dir Gouhier, no pot ésser «trucada». Una evidència que ha d'ésser admesa fins i tot en les pitjors circumstàncies possibles, que són aquelles que especifica el dubte hiperbòlic. Aquest dubte fa caure les natures materials simples però no les natures simples intel·lectuals de les quals el «cogito» és l'exemple per excel·lència. La llum natural (evidència), segons la qual es conforma la percepció clara i distinta, mai no ha estat posada en dubte per Descartes, ni tan sols amb l'argument del Déu omnipotent que en definitiva suposa una lluita de la racionalitat contra ella mateixa.

Des d'aquest punt de vista hom pot dir que el problema cartesà mai no és el de saber si hi ha evidències, sinó que el problema és reconèixer l'evidència. En d'altres termes: com podem controlar el mecanisme de l'evidència? o, també, com es poden establir els graus de claredat i distinció?

És des de la consideració d'aquest problema que Descartes elabora el seu

examen de les evidències anteriors que li mostra la possibilitat de dubtar de tot; així en el cas de les evidències fundades en l'observació de les coses sensibles hom troba el problema de les idees adventícies i en el cas de les evidències que depenen de les entitats aritmètiques i geomètriques hi ha l'argument extrínsec per dubtar del *Deus Deceptor*. Així en AT, IX, 28 els únics exemples d'evidència perfecta que hi ha són l'enunciat del «cogito» i el del principi de contradicció, mentre que les veritats matemàtiques que també són esmentades, se situen a un nivell inferior. (La traducció francesa és en aquest punt defectuosa perquè prescindeix del «*forte etiam*» llatí que introdueix un matis de dubte).

Tot això ens serveix per redefinir la veritable tasca metafísica que realitza la tercera meditació: construir un argument que permeti desfer-se de la hipoteca que, encara en aquesta meditació, constitueix l'argument del Déu fal·laç. La demostració de l'existència de Déu ni problematitza ni fonamenta la regla de la veritat, sinó que simplement assegura la mirada sobre les altres coses. Ens impedeix qüestionar-nos que la claredat i la distinció siguin tals en un cas concret, però no afecta a les nocions de claredat i distinció en elles mateixes.

Marion creu que la seva interpretació es veu recolzada per la situació en l'ordre de raons de la regla d'evidència. En la meditació cinquena, un cop s'ha demostrat l'existència de Déu, la regla és aplicada a les veritats matemàtiques, la qual cosa en la tercera encara no havia pogut fer.

Hi ha una regla d'evidència, és a dir: no n'hi ha una que mostra el cogito i una altra que trobem quan passem a la demostració de Déu. Es tracta d'una sola evidència i de graus. Dit d'una altra manera: la regla d'evidència és la mateixa, però no totes les evidències són iguals (cogito, veritats matemàtiques). La conclusió és que la interpretació de Marion desmenteix la possibilitat d'un cercle i fins i tot se situa lluny d'aquella que uns mesos enera havia defensat J.M. Beyssade en el curs organitzat per

la nostra Societat.<sup>1</sup> No es pot parlar ni tan sols de coherència: per a Marion l'existència de Déu no afecta a la certesa que es té del «cogito» mentre que sí que afecta a les veritats matemàtiques. L'existència de Déu modifica (ampliant-la) l'extensió de la regla, fent-la abastar cada cop més proposicions. Però si no hi hagués Déu tot el que passaria és que només hi hauria un cas per validar la regla general (el cogito), la qual cosa potser sigui paradoxal, però no pas contradictòria. Així, doncs, la regla d'evidència és formulada sense Déu, però es necessita a Déu per poder «aplicar-la».

#### 4<sup>a</sup> sessió

##### *Respostes IV. La «causa sui»*

L'objectiu d'aquesta darrera conferència fou mostrar la utilització que l'obra de Descartes fa de la noció «*causa sui*», noció que segons Heidegger és el nom propi per parlar de Déu a la metafísica. Marion va començar mostrant que les afirmacions de Heidegger entorn a aquesta qüestió són, com a mínim, discutibles. Spinoza no és l'inventor de la noció de «*causa sui*», que evidentment utilitza però que no defineix. Spinoza manlleua aquest concepte de l'obra de Descartes, de la seva prova a priori de l'existència de Déu, i l'utilitza sense justificar-la lògicament. Però, a més, en la tradició filosòfica medieval, el concepte havia estat usat negativament per designar quelcom impossible. La tesi general de la filosofia medieval no és que Déu sigui «*causa sui*» sinó que no té causa. L'única excepció (i només fins a cert punt) és Suárez, qui afirma primerament que Déu és sense causa, però que sembla rectificar en la dotzena *Disputació Metafísica*, on afirma que en Déu certes determinacions poden considerar-se com si fossin causes d'altres determinacions.

La polèmica sobre la «*causa sui*» l'encetà Caterus quan denuncià la utilització que Descartes fa d'aquesta noció en la meditació tercera, on afirma que si ell hagués estat causa d'ell mateix s'hagués donat totes les perfeccions. Per a Cate-

1. Vegi's la memòria de X. Ibáñez a *Anuari IV*, pàg. 195-217.

rus aquest concepte és contradictori. La resposta de Descartes és que cal ampliar la noció de causa eficient en comptes de restringir-la com fa l'Escolàstica. Per a Descartes és un dictat de la raó que és permès perguntar-se de cada cosa per què existeix o, si no té causa eficient, per què no li cal pas. El primer axioma de les demostracions geomètriques reforça aquest punt de vista en afirmar que no hi ha coses sobre les que no podem demanar la causa. Tota existència té una «causa sive ratio» i no podem a priori fer excepcions amb Déu. Per això no es pot prendre com punt de partida que la noció de *causa sui* no pugui aplicar-se a Déu. La posició de Descartes arreu de la seva obra és sempre la mateixa i es mostra en una oberta oposició amb tothom. Quines són les raons d'aquest fet?

La fonamental, en opinió de Marion, és que a Descartes li cal que Déu estigui estretament lligat a la idea de causalitat. L'accés a l'existència de Déu és per aplicació del principi de causalitat. En la tercera meditació les nocions de causa i substància apareixen simultàniament. Sembla ser que tota definició d'existència està sotmesa a la llei de causalitat i així Descartes sembla col·locar-se sota la influència de la posició suareziana a la que abans havíem fet referència. Fins i tot Suárez, quan examina la prova a priori, no la refusa categòricament; si bé per a ell pròpiament aquesta no es dona, perquè no tenim coneixement de l'essència de Déu, sí que, de manera impròpia, podem deduir-ne l'existència d'alguns dels altres atributs. És precisament això el que farà Descartes en les quartes respostes: deduir l'existència de Déu, no de la seva essència, sinó de l'atribut de la seva omnipotència. I aquesta és la raó per la qual Marion emfatitza que no és

injust parlar de les fonts suarezianes del pensament de Descartes.

L'ús cartesià de la noció «*causa sui*» necessita l'ajut de diverses operacions de rectificació semàntica:

1. En primer lloc afeblint l'expressió amb l'afegit d'un «en cert sentit» (*quodammodo*).

2. Donant-li a la noció d'eficiència un sentit molt menys restringit. D'una banda el seu sistema de noms de Déu ja ha fet això en equiparar la causa eficient amb la immensitat del poder de Déu. Però també pensant en la *causa sui* com un lloc comú a la causalitat eficient i formal, fet sorprenent perquè sempre havia mantingut que l'única causalitat era l'eficient, i que contradia directament a Suárez que havia negat la compatibilitat entre la causa formal i la causa eficient.

3. Utilitzant una noció analògica de la causalitat eficient. Reprèn així un argument medieval, però invertint-lo completament: l'essència de Déu és compresa a partir d'un concepte clar per a nosaltres com el de causa eficient, que constitueix el veritable *primum analogatum*. La conseqüència de tot això és l'aparició d'una última contradicció que defineix la posició cartesiana. Hi ha dues afirmacions bàsiques sobre Déu: Déu és *causa sui*. Déu és l'infinit.

Segons la primera afirmació tenim un coneixement de Déu per l'analogia que establím amb la nostra noció de causa eficient; segons la segona afirmació Déu és incompreensible. El pensament de Descartes es mou entre aquestes dues afirmacions, a diferència dels seus succeors que apostaren decididament per la noció de «*causa sui*».

Jordi Ramírez Asensio  
Maria Ramon Cubells Bartolomé