



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA

ESERCIZI FILOSOFICI 2002

CENNI SULLE PRINCIPALI TRASFORMAZIONI
DEL CONCETTO DI CAUSA NEL MEDIOEVO*

Pasquale Porro

Gli aspetti più significativi delle discussioni medievali sul concetto di causa potrebbero in qualche modo essere riportati a quattro nuclei fondamentali: a) il rapporto tra causa prima e cause seconde; b) l'integrazione tra la causalità neoplatonica e il creazionismo cristiano e islamico; c) la rielaborazione della dottrina aristotelica delle quattro cause; d) la determinazione del valore modale delle relazioni tra cause ed effetti. In realtà, questi elementi si sovrappongono spesso tra loro, e in qualche modo si implicano a vicenda; vorrei qui allora limitarmi a evidenziare, sia pure in modo assai brusco e scarno, solo alcuni degli snodi principali attraverso cui queste tematiche si sviluppano in un arco cronologico purtroppo molto ampio e difficile da sintetizzare, che va dalla tarda antichità al pensiero scolastico.

Si potrebbe forse individuare il primo modello elaborato nel mondo latino per rendere conto del rapporto tra cause prime e cause seconde nella nota dottrina agostiniana (ma con chiare ascendenze plotiniane) delle *rationes seminales* o *causales*: Dio inserisce nel creato fin dall'inizio, come in una specie di trama, le ragioni causali di tutti gli enti che compariranno successivamente, assicurandone la successione ordinata (*connexio praecedentium sequentiumque causarum*).¹ Tali *rationes*, immateriali e impercettibili, rappresentano i principi di esistenza e intelligibilità di tutti gli enti creati, ovvero le leggi di sviluppo dell'intero mondo fisico, e dipendono a loro volta dalle ragioni immutabili ed eterne (*rationes incommutabiles* o *principales formae*) contenute nel Verbo creatore.² Non tutte le ragioni causali, tuttavia, sono state effettivamente collocate nel mondo al momento della creazione simultanea: alcune sono state riservate da Dio nella sua prescienza e nella sua volontà, per produrre i loro effetti soltanto ad un dato momento.³ Queste cause "riservate" servono, a differenza delle altre (con cui di fatto non entrano comunque mai in contrasto), a spiegare gli eventi che sembrano interrompere il corso ordinario della natura,

* Questo testo riprende, conservandone la struttura seminariale (e con poche indicazioni bibliografiche aggiuntive), l'intervento tenuto a Trieste il 26 ottobre 2001 in occasione della Giornata di studi sulla causalità promossa nell'ambito del Dottorato di Ricerca in Filosofia. Desidero ringraziare gli organizzatori della Giornata, Linda Napolitano e Luciano Cova, per la loro squisita ospitalità e per la cura con cui hanno portato a termine l'iniziativa. Il percorso che propongo segue nei suoi tratti essenziali lo schema della voce *Ursache/Wirkung* (*Patristik; Mittelalter*) da me curata per lo *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11 (U-V), Basel, Schwabe & Co. Verlag, 2001, coll. 384-389.

¹ Augustinus, *De Genesi ad litteram*, IV, 32, 49; cfr. anche V, 5, 12 ("[Deus] operatus est omnia simul, praestans eis etiam ordinem, non intervallis temporum, sed connexionem causarum..."). L'immagine della "trama" ("in quadam textura elementorum") è invece suggerita nel *De Trinitate* (III, 9, 16).

² Cfr. ad es. Augustinus, *De Genesi ad litteram*, I, 10, 20; I, 18, 36; II, 8, 17; II, 24, 41; IV, 32, 49; V, 12, 28; V, 13, 29; V, 15, 33. Alla stessa dottrina Agostino fa naturalmente riferimento anche in molti altri passi delle sue opere: cfr., per non citare che due soli esempi, *Confessiones*, XI, 8, 10; *De civitate Dei*, IX, 22.

come ad esempio i miracoli:³ in realtà, il corso naturale delle cose (Agostino utilizza esplicitamente l'espressione *naturae usitatissimus cursus*)⁴ non è mai veramente sospeso o interrotto, poiché tutti gli eventi, anche quelli rari o inconsueti, sono stati comunque predisposti da Dio nelle ragioni seminali. Ciò che rende un evento insolito o straordinario non è pertanto la sua estraneità al corso naturale, ma la sua estraneità all'ordine della conoscenza umana: in altri termini, i miracoli non si collocano affatto al di fuori dell'ordine stabilito, ma al di fuori della conoscenza, assai parziale, che gli uomini hanno raggiunto di quell'ordine. In questo senso, la distinzione tra "naturale" e "sovranaturale" non ha in Agostino molta rilevanza: poiché la natura intera è il campo di esplicazione della volontà e della potenza divina, non ha senso interrogarsi su ciò che può eccedere il suo ordine, poiché nulla di fatto è tale. Si può così ben dire che, almeno sotto il profilo cosmologico, l'universo di Agostino presenta un carattere fortemente deterministico, risultando interamente regolato da nessi di causa ed effetto: non accade nulla che non abbia la sua ragione ultima in ciò che è stato predeterminato da Dio, e affidato all'*administratio* temporale delle ragioni causali.

Se la teoria agostiniana delle *rationes aeternae* e delle *rationes seminales* si configura come un primo tentativo di armonizzare l'esegesi medioplatonica del *Timeo* e suggestioni più direttamente plotiniane con il creazionismo cristiano, la teologia bizantina può disporre, a proposito della causalità, dell'imponente strumentazione concettuale elaborata da Proclo. Sarà sufficiente citare qui il caso dello Pseudo-Dionigi, che sembra appropriarsi di almeno due tratti tipici della descrizione procliana della dinamica causale: a) tra causa e causato si dà sempre identità nella differenza (il causato è in modo subordinato ciò che la causa è in modo eminente);⁵ b) la causa produce per sovrabbondanza, permanendo in sé inalterata e senza perdere nulla della sua potenza, mentre l'effetto riceve l'influenza causale nel modo che gli è proprio.⁶ Tuttavia, all'impianto procliano vengono apportate anche alcune sostanziali modifiche: viene ad esempio attenuato l'andamento ciclico della causazione (secondo cui la potenza causale, discendendo negli effetti, si pluralizza e si indebolisce fino a trasformarsi in mera attitudine passiva, per poi convertirsi e risalire) e, soprattutto, si insiste in modo più deciso sulla monocausalità divina.⁷ Qualche difficoltà a quest'ultimo riguardo sembra essere data da ciò che lo stesso Pseudo-Dionigi chiama "autopartecipazioni" o "principi dell'essere", che talvolta vengono considerati inferiori alla causa prima impartecipabile, e talvolta vengono invece identificati con le sue stesse potenze provvidenziali. Tale ambiguità sembra scaturire dal fatto che lo Pseudo-Dionigi, sovrapponendo in qualche modo le due ipotesi sul rapporto Uno-essere della tradizione del *Parmenide* platonico e le corrispondenti linee interpretative, cerca da una parte di salvaguardare la trascendenza della causa prima rispetto alla prima triade procliana essere-vita-intelligenza, ma non intende dall'altra marcare troppo questa distinzione, proprio per il timore di lasciare eccessiva autonomia, nel processo causale, a possibili intermediari. Dio

³ Cfr. Augustinus, *De Genesi ad litteram*, VI, 14, 25 ("Restat ergo, ut ad utrumque modum habiles [illae rationes] creatae sint, sive ad istum, quo usitatissime temporalia transcurrunt, sive ad illum, quo rara et mirabilia fiunt, sicut Deo facere placuerit, quod temporis congruat"); VI, 18, 29; IX, 17, 32 e 18, 33.

⁴ Augustinus, *De Genesi ad litteram*, IX, 17, 32.

⁵ Cfr. Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, II, 8, ed. B. R. Suchla, *Corpus Dionysiacum* I, Berlin-New York, de Gruyter, 1990, pp. 132-133; IX, 6-7, ed. Suchla, pp. 211-212.

⁶ Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 21, ed. Suchla, p. 169; IX, 5, ed. Suchla, p. 210.

⁷ Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 2, ed. Suchla, p. 181; V, 5 ed. Suchla, pp. 183-184; XI, 6, ed. Suchla, pp. 221-23.

sembra quindi essere superiore alla triade procliana senza però risultarne del tutto distinto: più precisamente, Dio può essere identificato con la triade (e quindi anche con l'essere) solo se considerato non in se stesso, ma sotto l'aspetto causale, cioè in quanto causa.

Queste due prospettive sul rapporto tra causa prima e agenti naturali – quella di Agostino e quella dello Pseudo-Dionigi – erano destinate a sovrapporsi per la prima volta nel mondo latino con Giovanni Scoto Eriugena. Sintetizzando in modo forse eccessivamente brusco, si potrebbe dire che le *causae primordiales* di Agostino vengono fatte coincidere da Eriugena con le nozioni divine corrispondenti, e cioè con gli atti di conoscenza e volizione ("predestinazioni": il termine è ricavato appunto dal lessico dionisiano) contenuti nel Verbo divino. La cesura ontologica che Agostino manteneva tra le *rationes aeternae* come idee o archetipi divini increati (e coincidenti con il Verbo stesso) e le *rationes seminales* come principi causali creati si trova ad essere così quasi del tutto rimossa, e con essa ogni radicale distinzione o forma di eterogeneità tra cause ed effetti: le stesse creature che appaiono temporalmente agli uomini in quanto *effetti*, sussistono eternamente nella mente di Dio in quanto *cause*. Tali nozioni originarie, a cui sono dedicati il II libro del *Periphyseon* e buona parte del III, sono in sé divine e eterne, ma non del tutto co-eterni con Dio: siamo qui invece al livello della seconda specie di *natura*, quella che è creata e crea ("quae creatur et creat"), mentre Dio stesso crea senza essere creato. Le nozioni archetipiche sono in effetti «create» in quanto appunto pensate da Dio, e "creatrici" in quanto tutto ciò che è altro da Dio è prodotto a partire da esse (II, 2; II, 15). Significativa a questo riguardo è la saldatura del versetto paolino di Rm. 11, 36 con la dottrina aristotelica delle quattro cause, in modo da esprimere compiutamente l'efficacia causale del Verbo ("veritas quae est causa omnium, quae ab ea et per eam, et in ea, et ad eam creata sunt"). Si potrebbe così dire che, nell'universo eriugeniano, ogni cosa è eterna nelle cause e creata negli effetti, e la creazione non è che il passaggio dalla semplicità della causa alla molteplicità e variabilità degli effetti (II, 16-20). Come per Agostino, anche per Eriugena le cause eterne in quanto tali rimangono tuttavia inconoscibili per l'uomo: solo la facoltà più elevata, l'intelletto, può approssimarsi ad esse intuitivamente, e suggerirne l'esistenza alla ragione. Permane anche nella descrizione eriugeniana della causalità la distinzione tipicamente neoplatonica tra una causalità prima e assoluta e una secondaria che dipende dalla prima e ne trasmette l'efficacia produttiva – distinzione che Eriugena riprende nello specifico da Massimo il Confessore e che formula attraverso l'originale coppia terminologica *causale/causativum*. La causalità secondaria funge appunto da mediazione ontologica tra Dio e gli effetti creati, e serve non solo a spiegare l'origine della molteplicità e della dispersione creaturale rispetto all'unità divina, ma anche a giustificare la possibilità della conversione ontologica e del moto di risalita degli effetti, fino al ritorno finale di tutte le cose nella quiete e nella semplicità divina.

Quasi parallelamente, in ambito islamico, anche il *Liber de causis* (compilazione dell'*Elementatio theologica* di Proclo riconducibile probabilmente al circolo di al-Kindī) ripropone i tratti di fondo della causalità neoplatonica adattandoli alle esigenze del monoteismo e del creazionismo. Qui il tema della maggiore universalità, semplicità e efficacia delle cause superiori rispetto a quelle inferiori diventa il principio ispiratore dell'intero impianto metafisico dell'Autore, e come tale viene esposto già nella prima proposizione: "Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda" ("Ogni causa primaria esercita sul suo effetto una influenza maggiore

della causa seconda universale⁸).⁸ Non solo l'operare delle cause seconde si colloca sempre entro l'influenza della causa prima, ma gli stessi effetti ultimi dipendono in modo più essenziale dalla causa prima e remota che dalle cause prossime e particolari. L'operare della causa seconda non può insomma prescindere da quello della causa prima, così come, in senso opposto, se un effetto può separarsi da una causa seconda, non può invece separarsi dalla causa prima. Risulta così che la causa prima e remota contiene più effetti ed è più intensamente causa di quanto non lo sia quella prossima ("Tam igitur manifestum est et planum quod causa prima longinqua est plus comprehendens et vehementius causa rei quam causa propinqua").⁹ È appena il caso di sottolineare come questo approccio per così dire "verticale" alla causalità, che s'imporrà come dominante anche in buona parte della Scolastica latina, sia solo in parte sovrapponibile all'impianto "orizzontale" rappresentato dalla dottrina aristotelica delle quattro cause (nei processi fisici, si devono per Aristotele indicare le cause prossime più che quelle remote). Per l'Autore del *De causis*, così come per Proclo, ogni operazione di una causa seconda procede sempre anche dalla causa prima, che tuttavia la esercita in modo più alto e eminente: per questo si può dire che l'effetto della causa seconda non sussiste se non per la potenza della causa prima ("Et non figuratur causatum causae secundae nisi per virtutem causae primae").¹⁰ Altri principi chiaramente procliani sono espressi dalla prop. 19 (la causa prima governa tutte le realtà prodotte senza avere con esse alcuna commistione)¹¹ e dalla prop. 23, che fa riferimento ai diversi modi in cui effetti diversi recepiscono la stessa influenza causale.¹² Come già nella teologia bizantina, e a differenza questa volta di quanto accade in Eriugena, la teoria procliana della causazione ciclica cede tuttavia qui il posto a una gerarchia più diretta e lineare, in cui l'ἐπιστροφή ha ormai un'importanza relativa.

Sempre in ambito islamico, si deve invece a Ibn Sīnā (l'Avicenna dei latini) la prima risistemazione complessiva della dottrina aristotelica delle quattro cause. I punti principali di questa rilettura (condotta principalmente nel VI libro della *Metafisica* del *Kitāb as-Sifā*) potrebbero essere così sintetizzati: a) una suddivisione più netta tra cause intrinseche (materia e forma) e estrinseche (agente e fine): solo la causa materiale costituisce in proposito un'eccezione, perché può configurarsi, quando viene intesa come soggetto rispetto agli accidenti, anche come estrinseca; b) lo sdoppiamento della causa agente in principio del movimento (accezione fisica) e principio di esistenza (accezione propriamente metafisica). In quest'ultimo caso vale più che mai l'assoluta estrinsecità tra causa e effetto: causa agente in senso proprio è per Ibn Sīnā quella che produce un'esistenza distinta dalla propria essenza; c) il rifiuto del postulato "teologico" dell'assoluta anteriorità della causa rispetto all'effetto, che si applica invece solo all'accezione fisica di causa o alle cause accidentali (disposizioni o condizioni). Contrariamente all'opinione comune, la

⁸ [Anon.], *Liber de causis*, I, ed. A. Pattin, Uitgave van "Tijdschrift voor filosofie", Leuven 1966, p. 46, §1. Per un'analisi dettagliata della dottrina causale del *Liber* anche in rapporto alle sue fonti cfr. C. D'Ancona Costa, *Recherches sur le Livre des Causes*, Paris, Vrin, 1995.

⁹ [Anon.], *Liber de causis*, I, ed. A. Pattin, p. 48, §12.

¹⁰ [Anon.], *Liber de causis*, I, ed. A. Pattin, p. 49, §16.

¹¹ [Anon.], *Liber de causis*, 19 (20), ed. A. Pattin, p. 89, § 155: "Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis".

¹² [Anon.], *Liber de causis*, 23 (24), ed. A. Pattin, p. 97, §§ 176-177: "Causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam, sed res omnes non existunt in causa prima secundum dispositionem unam. Quod est quia, quamvis causa prima existat in rebus omnibus, tamen unaquaque rerum recipit eam secundum modum suae potentiae".

considerazione filosofica del concetto di causa esclude per Avicenna ogni passaggio dal non-essere all'essere: "causa" è ciò da cui dipende continuativamente l'esistenza di una determinata cosa, e non il passaggio della cosa stessa dalla non-esistenza all'esistenza. Da ciò segue evidentemente che se una causa essenziale è eterna, eterno sarà anche l'effetto; d) la tesi secondo cui ogni effetto è possibile in sé (cioè in senso assoluto), ma necessario rispetto alla sua causa.¹³ Al di là di questa necessità condizionata, la produzione reale degli effetti dipende poi dagli impedimenti che le cause possono incontrare: in assenza di impedimenti, ogni causa essenziale produce sempre necessariamente il proprio effetto.¹⁴

Contro questa tesi avicenniana, e in generale contro i filosofi che giudicano necessaria e cogente la connessione che si osserva tra cause ed effetti (compromettendo la possibilità degli eventi miracolosi e minando l'onnipotenza divina), prende decisamente posizione al-Ġazzālī nel suo *Tahāfut al-Falāsifah* (ca. 1094). Per al-Ġazzālī, l'idea di un nesso indissociabile tra ciò che si ritiene causa e ciò che si ritiene effetto è frutto solo dell'abitudine (*'ādah*), dal momento che, se due cose sono realmente distinte, l'affermazione dell'una non può implicare l'affermazione dell'altra: è invece l'intervento divino a stabilire di volta in volta un ordine tra gli eventi.¹⁵ Per questo, quando Dio sembra infrangere l'abituale svolgersi delle cose, non fa in realtà altro che sospendere l'abitudine degli uomini. Nel *Tahāfut at-Tahāfut* (1179-1180), nota poi ai latini come *Destructio destructionum*, Averroè denuncia a sua volta la posizione di al-Ġazzālī e dei teologi come palesemente sofistica e insostenibile. In assenza di cause essenziali, le cose non potrebbero distinguersi tra loro (in quanto prive di natura specifica) né potrebbero essere conosciute (in quanto la vera conoscenza si ottiene sempre per mezzo delle cause): ogni scienza autentica sarebbe pertanto impossibile, e tutto si ridurrebbe ad opinione.¹⁶ Ma, dalla parte opposta, Averroè prende le distanze anche da Avicenna in merito al problema della contingenza degli effetti, che non può a suo giudizio essere riportata agli impedimenti esterni, ma all'essenza stessa della causa, e cioè alla sua possibilità intrinseca di essere o no impedita nel proprio operare.¹⁷ Riprendendo questa stessa tesi, gli Scolastici del XIII secolo parleranno in proposito di *impedibilitas*, definendo necessaria quella causa che per natura

¹³ Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina. V-X*. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction doctrinale par G. Verbeke, Leuven, Peeters - Leiden, E.J. Brill, 1980, VI, 1-5, pp. 291-348; in part. VI, 3, pp. 318-319. Sulla dottrina avicenniana della causalità (soprattutto per quel che riguarda l'introduzione della causalità efficiente in senso metafisico) cfr. É. Gilson, *Avicenne et les origines de la notion de cause efficiente*, in *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, Firenze, Sansoni, 1961, pp. 121-130; J. Jolivet, *Les répartitions des causes chez Aristote et Avicenne: le sens d'un déplacement*, in J. Jolivet - Z. Kaluza - A. de Libera (sous la direction de), *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux*, Paris, Vrin, 1991, pp. 49-65.

¹⁴ Avicenna [Latinus], *Sufficientia*, I, 14, in *Opera*, Venetiis 1508, rist. anast. Frankfurt am Main, Minerva, 1961, 22H.

¹⁵ Al-Ġazzālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, XVII; transl. lat. in Averroes, *Destructio destructionum*, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis* [= Iunct.], IX, Venetiis 1562, rist. anast. Frankfurt am Main, Minerva, 1962, ff. 126H-135G. Per la traduzione italiana dei passi ripresa nel *Tahāfut at-Tahāfut* di Averroè cfr. la nota immediatamente successiva. Sull'occasionalismo islamico e la sua ricezione nel mondo latino cfr. D. Perler - U. Rudolph, *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2000.

¹⁶ Il problema è affrontato da Averroè nella prima questione della seconda parte del *Tahāfut at-Tahāfut*, dedicata soprattutto alla filosofia naturale (*Destructio destructionum*, II, 1). Dello scritto esiste una recente traduzione italiana: cfr. Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a c. di M. Campanini, Torino, Utet, 1997, in part. pp. 473-474 e 478-499.

¹⁷ Averroes, *Aristotelis de Physico Auditu*, II, t. c. 48, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis* [= Iunct.], IV, Venetiis 1562, rist. anast. Frankfurt am Main, Minerva, 1962, ff. 66L-67D.

esclude la possibilità di qualunque impedimento estrinseco (*quod non est natum impediri*) e non opera per mezzo di cause intermedie impedibili.¹⁸

Fino a tutto il XII secolo, comunque, le discussioni sul concetto di causa nel mondo latino rimangono all'interno dell'eredità agostiniana e eriugeniana, e la preoccupazione principale sembra essere quella di spiegare, attraverso la distinzione tra le cause già presenti nel mondo e quelle riservate in Dio, tanto il corso consueto della natura quanto gli eventi miracolosi: così è in Guglielmo di Conches (che indica col nome di *opus naturae* l'insieme delle cause seconde),¹⁹ in Clarembaldo di Arras,²⁰ in Pietro Lombardo (che torna a distinguere più accuratamente, seguendo Agostino, le *causae primordiales* presenti nella natura da quelle presenti nel Verbo come *causae causarum*),²¹ e ancora in Alano di Lilla (che distingue a questo proposito tra i *possibilia secundum superiorem causam* e i *possibilia secundum inferiorem causam*).²²

Un primo significativo ampliamento del concetto di causalità rispetto alla tradizione aristotelica e a quella neoplatonica sembra essere apportato, in ambito latino-cristiano, dagli sviluppi della dottrina sacramentale. Nella prima metà del XIII secolo, prevale in generale un'interpretazione "dispositiva" della causalità dei sacramenti: poiché solo Dio può essere causa efficiente, in senso stretto, della grazia, i sacramenti sono cause efficienti solo del carattere o "ornamento" creato nell'anima, e cause materiali e dispositive della grazia santificante. In altri termini, i sacramenti producono la grazia solo indirettamente, in quanto causano o producono una disposizione che richiede la presenza della grazia. Questo modello si ritrova, per non citare che alcuni esempi, in Guglielmo di Auxerre, Alessandro di Hales, Rolando di Cremona, Guglielmo di Melitona. Altri maestri (Stefano Langton, Ugo di Saint Cher, Pietro di Tarantasia, lo stesso Tommaso d'Aquino nella *Summa theologiae*) preferiscono un'interpretazione di tipo "strumentale": i sacramenti sono solo i "mezzi" (le cause strumentali) attraverso cui Dio produce la grazia. Ma un terzo approccio, che si riscontra soprattutto a Oxford, verso la metà del secolo, in teologi domenicani come Fishacre e Kilwardby, introduce una nuova interpretazione della causalità in senso convenzionalistico: l'efficacia causale dei sacramenti non deriva da qualche potenza secondaria insita in essi o dal loro ruolo puramente strumentale, ma da un "patto" tra Dio e la sua Chiesa (Dio dispone che i sacramenti impartiti dalla Chiesa abbiano, per sua volontà, efficacia causale). Questo tipo di causalità *sine qua non* (a *voluntate Dei, ex divina pactione*), come ben sottolineato da Courtenay, trova ad esempio un parallelo nelle discussioni dell'epoca sul valore convenzionale delle monete per decreto dei sovrani o delle autorità preposte all'emissione.²³

La distinzione avicenniana tra le due diverse accezioni della causa agente sembra invece riaffacciarsi, nel XIII secolo, a partire soprattutto da Alberto Magno, che parla in effetti esplicitamente non più di quattro, ma di cinque cause: la quinta (e più importante) è naturalmente proprio quella efficiente in senso stretto, il cui studio compete alla metafisica.²⁴ Analogamente, Pietro d'Auvergne distingue tra ciò che fa acquisire l'essere per mezzo del movimento (*unde principium motus*) e ciò che fa acquisire l'essere in senso assoluto (*unde principium esse*),²⁵ terminologia che si ritrova anche in Sigieri di Brabante e, in forma appena dissimile, in Tommaso d'Aquino. Talvolta lo stesso Tommaso ripropone la stessa distinzione per mezzo dei sintagmi *causa fiendi* e *causa essendi* o altre espressioni simili,²⁶ specificando che gli agenti naturali hanno ricevuto da Dio solo il potere di operare sull'essere già creato e di mutarlo,²⁷ ovvero il potere di produrre non l'essere, ma le perfezioni che lo determinano.²⁸ È per altro interessante notare come Tommaso usi questa distinzione contro lo stesso Avicenna, per mostrare ad esempio che le intelligenze non sono *causae essendi*,²⁹ o per confutare il presupposto dell'eternità della materia. Per quanto riguarda poi il nesso tra cause ed effetti, si tratta per Tommaso di evitare due pericoli contrapposti: a) che qualcosa sfugga del tutto all'ordinamento divino; b) che tutto accada necessariamente. A tal fine Tommaso distingue tre ordini di cause (è la nota dottrina del *triplex gradus causarum*): in primo luogo, la causa incorruttibile e immutabile; in secondo luogo, le cause incorruttibili ma mutabili (i corpi celesti); in terzo luogo, le cause corruttibili e mutabili (le sostanze sublunari). In rapporto a queste ultime, molti eventi risultano puramente accidentali, per almeno tre fattori: il concorso o l'interferenza di più cause, la debolezza degli agenti, la mancanza di disposizione da parte della materia. Già in rapporto ai corpi celesti gli stessi fenomeni perdono molto della loro accidentalità: tuttavia, poiché i corpi celesti operano solo attraverso il movimento, non possono sopprimere del tutto l'accidentalità connessa alla materia. In rapporto alla causa prima, che è causa

²⁴ Cfr. Albertus Magnus, *Metaphysica. Libri quinque priores*, ed. B. Geyer, Aschendorff, Münster 1960 ("Alberti Magni Opera Omnia" [Ed. Coloniensis], 16/1), V, tract. 1, 3, pp. 212-216. Cfr. anche in proposito W.B. Dunphy, *St. Albert and the Five Causes*. "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", n. 33, 1966, pp. 7-21. Si noterà tuttavia che Avicenna aveva parlato di 5 cause in rapporto allo sdoppiamento della causa materiale (che può designare tanto, a livello intrinseco, la materia rispetto alla forma, quanto, a livello estrinseco, la sostanza rispetto agli accidenti) e non a quello della causa efficiente (a proposito della quale si era limitato a distinguere due accezioni - quella fisica e quella metafisica, come visto - entrambe estrinseche). Più in generale sulla rielaborazione scolastica della dottrina aristotelica della causalità cfr. É. Gilson, *Notes pour l'histoire de la cause efficiente*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", n. 29, 1962, pp. 7-31; R. Schönberger, *Zur Funktion der aristotelischen Ursachenlehre in der Scholastik*, in I. Craemer-Ruegenberg - A. Speer (hrsg. v.), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, Berlin-New York, de Gruyter («Miscellanea Mediaevalia», 22), I, pp. 421-439.

²⁵ Cfr. W.B. Dunphy, *Two Texts of Peter of Auvergne on a Twofold Efficient Cause*, "Mediaeval Studies", n. 26, 1964, pp. 287-301, in part. p. 291; W.B. Dunphy, *Peter of Auvergne and the Twofold Efficient Cause*, "Mediaeval Studies", n. 28, 1966, pp. 1-21. Per quanto riguarda l'uso da parte di Tommaso della stessa formula cfr. ad es. *In I Sent.*, dist. 42, q. 1, art. 3, ad 3.

²⁶ Cfr. Thomas de Aquino, *De veritate*, q. 5, art. 8, ad 8, ma anche *In I Sent.*, dist. 9, q. 2, art. 2; *De potentia*, q. 5, art. 1; *Summa theologiae*, I, q. 104, art. 1 (*causa secundum esse / causa secundum fieri*). Sulla dottrina della causalità in Tommaso cfr., all'interno di una vasta letteratura, P. Garin, *Le problème de la causalité et Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1958.

²⁷ Cfr. Thomas de Aquino, *In II Sent.*, dist. 15, q. 3, art. 1.

²⁸ Cfr. Thomas de Aquino, *Summa contra gentiles*, III, c. 66.

²⁹ Cfr. Thomas de Aquino, *In II Sent.*, dist. 15, q. 1, art. 2, sol.; cfr. in proposito M. Colish, *Avicenna's Theory of the Efficient Causation and its Influence on St. Thomas Aquinas*, in *Le fonti del pensiero di S. Tommaso*. Atti del Congresso Internazionale su Tommaso d'Aquino nel suo VIII centenario, I, Napoli, d'Auria, 1975, pp. 296-306.

¹⁸ Cfr. J. J. Duin, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant. Texte et étude*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1954, pp. 45-50 (il passo si trova in realtà nell'aggiunta di Goffredo di Fontaines al *De necessitate et contingentia causarum* di Sigieri di Brabante).

¹⁹ Guillelmus de Conchis, *Glosae super Platonem*, c. 37 e c. 95, ed. É. Jeuneau, Paris, Vrin, 1965, pp. 104-105 e 177.

²⁰ Cfr. N. M. Häring, *Life and Works of Clarembald of Arras, a Twelfth-Century Master of the School of Chartres*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1965, p. 239.

²¹ Cfr. Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, II, dist. 18, 5-6, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae, 1971-1981, pp. 418-420.

²² Cfr. Alanus de Insulis, *Regulae caelestis iuris*, §§ 57-58, ed. N.M. Häring, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", n. 48, 1981, pp. 164-167 (ma cfr. anche §§ 116-126, pp. 217-223).

²³ Cfr. W. J. Courtenay, *The King and the Leaden Coin: The Economic Background of 'sine qua non' Causality*, "Traditio", n. 28, 1972, pp. 185-209; ripreso in Id., *Covenant and Causality in Medieval Thought. Studies in Philosophy, Theology, and Economic Practice*, London, Variorum Reprints, 1984.

dell'essere in senso assoluto, nulla è invece veramente accidentale. Ciò tuttavia non annulla di per sé la contingenza, perché la stessa causa prima può disporre le cause inferiori in modo che operino o in maniera necessaria o in maniera contingente.³⁰

Il tema della necessità e contingenza delle relazioni causali diventa dominante alla fine del XIII secolo e agli inizi del XIV, anche per effetto della celebre condanna parigina del 7 marzo 1277. Molti degli articoli censurati dal vescovo Tempier fanno riferimento al tema della causalità, e soprattutto all'interpretazione strettamente deterministica dei nessi di causa ed effetto. Sarà sufficiente citare per tutti l'art. 102 (nella numerazione di Mandonnet e Hissette; 21 nella numerazione del *Chartularium Universitatis Parisiensis*): "Quod nihil fit a casu, sed omnia de necessitate eveniunt, et quod omnia futura, quae erunt, de necessitate erunt, et quae non erunt, impossibile est esse, et quod nihil fit contingenter, considerando omnes causas — Error, quia concursus causarum est de definitione casualis, ut dicit Boethius libro *De consolatione*".³¹ Il dibattito intorno a necessità o contingenza è stato ricostruito con il consueto acume e grande ricchezza da Anneliese Maier,³² e se ne possono qui riassumere soltanto le conclusioni. Un primo dato che merita forse di essere evidenziato è la distinzione introdotta dagli scolastici tra il valore modale relativo all'operare della causa e quello relativo al prodursi degli effetti. Erveo di Nédellec (*Quodl.* II, q. 4) distingue ad esempio, in questo senso, tra la *contingentia causae in causando* e la *contingentia effectus in habendo esse a causa*, e analogamente si tende a separare l'avicenniana *necessitas respectu causarum* dalla *necessitas absoluta*. Se si considera il modo di operare delle cause, l'idea di fondo comunemente accettata tra la fine del XIII secolo e gli inizi del XIV è che gli agenti naturali agiscano sempre come cause determinate, e dunque necessariamente, mentre gli agenti liberi e razionali agiscono in modo indeterminato, e perciò non-necessario (o contingente): in questo senso, le azioni umane sono ad esempio contingenti *ad utrumlibet*, perché possono o no produrre il loro effetto, mentre nessuna causa naturale è tale, essendo determinata — salvo impedimenti — a produrre il proprio effetto. Per quel che riguarda invece gli effetti stessi, il criterio adottato è prevalentemente statistico, con la divisione tra ciò che si produce *ut semper*, ciò che si produce *ut frequenter* (*ut in pluribus, ut in maiore parte*) e ciò che si produce *ut raro* (*ut in paucioribus, ut in minore parte*): gli effetti che accadono *semper* sono necessari rispetto alla loro causa, gli altri no. Ciò non significa tuttavia che gli eventi rari siano sempre anche fortuiti (un'eclissi ne è una riprova manifesta). Ma come armonizzare i due differenti statuti

³⁰ Cfr. Thomas de Aquino, *In Metaph.*, VI, lect. 3.

³¹ Cfr. R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Publications Universitaires — Paris, Vander-Oyez, 1977, p. 172. Tra i numerosi altri articoli che riguardano la causalità vale la pena di richiamare il 16 ("Quod Prima Causa est causa omnium remotissima. — Error, si intelligatur ita, quod non propinquissima"), il 69 ("Quod Deus non potest in effectum causae secundariae sine ipsa causa secundaria"), il 93 ("Quod aliqua possunt casualiter evenire respectu Causae primae; et quod falsum est omnia esse praedeterminata a Causa prima, quia tunc evenirent de necessitate") — si tratta della tesi diametralmente opposta a quella dell'art. 102; il 96 ("Quod entia declinant ab ordine Primae Causae, in se considerata, licet non in ordine ad alias causas agentes in universo. — Error, quia essentialior et inseparabilior est ordo entium ad Primam Causam, quam ad causas inferiores"), il 98 ("Quod in causis efficientibus causa secunda habet actionem quam non accipit a Causa Prima"), il 100 ("Quod in causis efficientibus cessante prima non cessat secunda ab operatione sua, dum tamen secunda operetur secundum naturam suam"), e il 101 ("Quod nullum agens est ad utrumlibet, immo determinatur").

³² Cfr. A. Maier, *Notwendigkeit, Kontingenz und Zufall*, in Ead., *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1949, 1966², pp. 219-250; trad. it. *Necessità, contingenza e caso*, in Ead., *Scienza e filosofia nel Medioevo. Saggi sui secoli XIII e XIV*. Prefazione di M. Dal Pra, introduzione e traduzione di M. Parodi e A. Zoerle, Milano, Jaca Book, 1984, pp. 341-382.

modali, quello delle cause nel loro operare e quello degli effetti nel loro prodursi? Come è in altri termini possibile che le cause naturali siano "costrette" a produrre sempre il loro effetto, e che questo talvolta non si produca? La spiegazione più usuale rimane, nell'ambito scolastico, quella del concorso di cause (*concursum causarum*) che interferiscono tra loro. Gli eventi causali o fortuiti non sono realmente indeterminati: sono piuttosto il risultato della sovrapposizione di più cause distinte, ciascuna delle quali opera sempre in modo determinato. Gli Scolastici attribuiscono così, in linea di massima, un valore forte al principio di causalità: ogni evento naturale ha una causa prossima o remota da cui è determinato.

Rispetto a questo complesso dottrinale di fondo si possono poi segnalare alcune particolarità. Un ulteriore allargamento della dottrina aristotelica della causalità si trova ad esempio in Teodorico di Freiberg, che distingue le cause naturali, che operano sempre attraverso il movimento, da quelle che egli chiama *causae essentialis*, poiché sono in grado di produrre direttamente l'essenza delle cose. I tratti fondamentali della *causa essentialis* sono ispirati direttamente alla tradizione procliana: essa possiede in sé il causato in modo più eminente di quanto quest'ultimo sia in se stesso ed è nel causato come altro, cioè secondo un essere diverso. Questo tipo di causalità è preclusa ad ogni corpo (inclusi quelli celesti), perché nessuna essenza corporea può essere contenuta in un'altra in modo più eminente. Cause essenziali sono pertanto, sia pur in modi diversi, solo Dio, le intelligenze, le anime celesti, e l'intelletto agente.³³

La concezione di Dio come causa esemplare che produce l'essenza delle cose (ben radicata in tutto il XIII secolo — si pensi ad esempio a Bonaventura — sulla scorta dell'eredità agostiniana) trova la sua elaborazione forse più sofisticata in Enrico di Gand, che distingue in modo netto il rapporto necessario e eterno di causalità esemplare con cui l'intelletto divino conferisce ad ogni creatura il suo essere essenziale (*esse essentialis*) dal rapporto temporale e contingente con cui la volontà divina conferisce ad alcune delle essenze così costituite anche l'essere attuale (*esse existentis*).³⁴ I primi anni del XIV secolo segnano tuttavia, a questo proposito, una svolta radicale. Duns Scoto, ad esempio, rifiuta piuttosto severamente l'esemplarismo di Enrico, negando tra l'altro la possibilità di distinguere la causalità esemplare da quella formale.³⁵ A ciò si lega il riconoscimento del carattere assolutamente contingente della causalità divina: "Primum causans, quidquid

³³ Cfr. Theodoricus Teutonicus de Freiberg, *De animatione caeli*, 7-8, ed. L. Sturlese, Hamburg, Meiner, 1983 ("Opera Omnia", 3), pp. 17-20; *De cognitione entium separatorum*, 23, ed. H. Steffan, Hamburg, Meiner, 1980 ("Opera Omnia", 2), pp. 186-187. Ma il sintagma *causa essentialis* è già presente in Alberto Magno e si ritrova ugualmente in Eckhart: cfr. Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus*, IV, § 177, sol., ed. P. Simon, Münster, Aschendorff, 1972 ("Alberti Magni Opera Omnia" [Ed. Coloniensis], 37/1), p. 262; Eckhardus de Hoheim, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, § 195, ed. K. Christ — B. Decker — J. Koch — H. Fischer — L. Sturlese — A. Zimmermann, Stuttgart, Kohlhammer, 1994 [ed. or. 1936] ("Die lateinischen Werke", 3), p. 163. Cfr. in proposito B. Mojsisch, "Causa essentialis" bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart, in K. Flasch (hrsg. v.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Meiner, 1984, pp. 106-114.

³⁴ Cfr., per non citare che pochi esempi, Henricus de Gandavo, *Quodl.* III, q. 9, Parisiis 1518, rist. anast. Louvain, Bibliothèque S.J.: 1961, f. 61rO; *Quodl.* VIII, q. 2, ed. Parisiis 1518, f. 304rN; *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. 21, q. 3, Parisiis, 1520, rist. anast., New York, The Franciscan Institute, St. Bonaventure — Louvain, E. Nauwelaerts — Paderborn, F. Schönningh, 1953, f. 126vG.

³⁵ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, dist. 36, q. un., § 23, ed. Vaticana, VI, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1963, p. 280.

causat, contingenter causat"³⁶ Questa tesi, che rompe decisamente con il necessitarismo della tradizione peripatetica, mina alle basi l'immagine tradizionale del dio dei filosofi, quella cioè di un dio che agisce necessariamente, ha bisogno di cause intermedie, e presuppone l'esistenza della materia. D'altra parte, se la causa prima non agisse in modo contingente, si darebbero almeno tre inconvenienti: a) nulla di contingente potrebbe darsi nell'universo; b) le cause seconde non potrebbero svolgere alcun ruolo (la causa prima, essendo di infinita potenza, avrebbe infatti creato già tutto perfettamente nel primo istante); c) la presenza del male nel mondo rimarrebbe inspiegabile. Tuttavia, per Scoto, alcune delle cose create sono contingenti tanto *ex parte causae primae* quanto *ex parte causae secundae*, come gli atti del libero arbitrio, altre, come i fenomeni naturali, sono contingenti in rapporto alla causa prima, ma non in rapporto alle cause seconde.³⁷

In Ockham, più ancora che in Scoto, diventa centrale il principio, indimostrabile per la ragione naturale, secondo cui "tutto ciò che Dio produce per la mediazione delle cause seconde, può produrlo e conservarlo immediatamente senza di esse".³⁸ In realtà, per Ockham, Dio è causa immediata di tutto sia quando agisce con le cause seconde, sia quando agisce senza di esse; queste ultime non sono tuttavia superflue perché Dio non opera sempre secondo la sua piena potenza.³⁹ al contrario, Egli ha deciso di limitare la propria potenza per garantire, nel corso *ordinato* della natura, l'autonomia delle cause seconde.⁴⁰ Ockham sostituisce così al modello tomista della subordinazione gerarchica di più cause totali l'idea del concorso di più cause parziali e immediate. Tuttavia, *de potentia absoluta* la causa prima potrebbe agire anche da sola, potrebbe cioè essere causa totale di tutto ciò di cui è causa parziale.⁴¹

È comunque un fatto, come detto, che nel XIV secolo la rivendicazione del carattere contingente della causalità divina e dell'agire umano si accompagna al riconoscimento quasi incontrastato dell'universale validità del principio di causalità per quel che riguarda i fenomeni naturali, sia pur con sfumature diverse. Una delle eccezioni più note e significative rispetto a questa tendenza generale – a cui possiamo qui solo accennare – è rappresentata da Nicola di Autrecourt, che sembra mettere radicalmente in dubbio la possibilità stessa di una conoscenza di tipo causale. La certezza dell'evidenza può infatti

³⁶ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Tractatus de primo principio*, IV, concl. 5^a, § 59, ed. W. Kluxen [= Ioannes Duns Scotus, *Abhandlung über das erste Prinzip*], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, p. 74; *Ordinatio*, I, dist. 2, §§ 74-80, ed. Vaticana II, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950, pp. 174-180.

³⁷ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, dist. 39, §§ 12-22, ed. Vaticana, VI, pp. 412-427; *Lectura*, I, dist. 39, §§ 31-57, ed. Vaticana, XVII, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1966, pp. 488-499.

³⁸ Cfr. Guilelmus de Ockham, *In I Sent. (Ordinatio)*, dist. 42, q. un., ed. G. Etzkorn – F. E. Kelley, New York, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, 1979 ("Opera theologica", 4), p. 617; *Quodlibet* VI, q. 6, ed. J. C. Wey, New York, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, 1980 ("Opera theologica", 9), p. 604; *In II Sent. (Reportatio)*, qq. 3-4, ed. G. Gál – R. Wood, New York, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, 1981 ("Opera theologica", 5), p. 69. Per Scoto cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, dist. 42, § 14, ed. Vaticana, VI, p. 346.

³⁹ Guilelmus de Ockham, *In II Sent. (Reportatio)*, qq. 3-4, ed. Gál – Wood, pp. 72-73.

⁴⁰ Lo stesso concetto sembra ad esempio ritrovarsi in Francesco di Meyronnes: "Causa prima [...] posset totum producere; sed tamen moderatur actionem suam ne auferat a causa secunda suam activitatem" (*In I Sent.*, dist. 43-44, q. 7, ed. Venetiis 1520, p. 127D).

⁴¹ Guilelmus de Ockham, *In I Sent. (Ordinatio)*, dist. 42, q. un., ed. Etzkorn – Kelley, pp. 610-622, in part. p. 617; *In II Sent. (Reportatio)*, qq. 3-4, ed. Gál – Wood, pp. 50-79, in part. p. 60, p. 63 e p. 72. Cfr. in proposito A. de Muralt, *La métaphysique thomiste de la causalité divine. Pour comprendre la doctrine occamienne de la toute-puissance divine*, in O. Pluta (hrsg. v.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, Amsterdam, B.R. Grüner, 1988, pp. 303-320 (poi anche in *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Leiden – Boston – Köln, E.J. Brill, 1993, cap. VII).

fondarsi, per Nicola, solo sull'immediatezza dell'esperienza interna e sul principio di non contraddizione; ora, nel caso di una connessione causale, i due termini non sono immediatamente presenti nella coscienza, né è possibile affidarsi al principio di non contraddizione: poiché infatti un termine non è uguale all'altro, né è parte dell'altro, anche assumendo l'antecedente e l'opposto del conseguente come simultaneamente veri non potrebbe verificarsi alcuna contraddizione.⁴²

La parabola del dibattito scolastico sulla causalità potrebbe essere fatta terminare, alle soglie del XVII secolo, con le *Disputationes Metaphysicae* di Francisco Suárez (non a caso, "l'ultimo degli Scolastici", secondo la definizione ricorrente). La trattazione delle cause occupa qui uno spazio imponente, dalla XII alla XXVII *disputatio*, e si segnala per almeno due tratti peculiari: a) l'appartenenza alla metafisica della trattazione delle cause viene giustificata sulla base del fatto che non si dà alcun ente che non partecipi in qualche modo della *ratio causae*, incluso Dio stesso, perché, anche se di fatto Dio non è causato, rispetto alla nostra conoscenza alcuni dei suoi attributi possono essere concepiti come se fossero causa degli altri,⁴³ b) le cause estrinseche hanno ormai acquisito una importanza ben maggiore di quelle intrinseche, e la causa propriamente efficiente – innestata sul ramo della tradizione aristotelica solo a partire da Avicenna, come visto – è diventata la causa per eccellenza (*tota definitio causae propriissime convenit efficienti*).⁴⁴ In effetti, la doppia definizione generale di causa che Suárez propone per supplire alla mancanza di una definizione unitaria da parte di Aristotele fa inequivocabilmente leva sulla sola causalità efficiente: causa è *id a quo aliquid per se pendet* ovvero *principium per se influens esse in aliud*.⁴⁵ L'articolazione aristotelica delle quattro cause come griglia esplicativa del reale (e in cui una causa intrinseca – la forma come essenza – è tanto importante quanto quelle estrinseche, se non *più* importante) ha perso ormai, a questo punto, gran parte del suo significato: causa non è più né la materia, né la forma, né il fine (per quanto Suárez stesso continui ad occuparsi di questi aspetti), ma soprattutto, e in senso proprio, l'efficiente.

⁴² Cfr. L.M. de Rijk, *Nicholas of Autrecourt. His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo. A Critical Edition from Two Parisian Manuscripts with an Introduction, English Translation, Explanatory Notes and Indexes*, Leiden – Boston – Köln, E. J. Brill, 1994, pp. 64 ss.

⁴³ F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, XII, 1, Paris, Vivès, 1866, rist. anast. Hildesheim, Olms, 1998, pp. 372-373. Sul concetto di causa in Suárez sarà sufficiente rinviare a V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002, in part. pp. 103-166.

⁴⁴ Suárez, *Disputationes metaphysicae*, XII, 3, p. 389

⁴⁵ Suárez, *Disputationes metaphysicae*, XII, 2, p. 384.