A TEOLOGIA NEGATIVA CARTESIANA.

Érico Andrade M. de Oliveira[1].

Resumo

A tomada cartesiana de algumas certezas da teologia natural sem que essas possuam um lastro filosófico, que lhes transcrevam na forma de uma *demonstração racional*, abre margem à diversas leituras, contudo, defenderemos que ela configura a instituição de uma teologia, diríamos, *negativa*, pois ainda que a teologia natural subsidie o fundamento da física, no que concerne à imutabilidade e à permanência das leis da natureza, ela apresenta-se como um conhecimento inelutavelmente aporético. Assim, a teologia natural só poderia ser abordada no pensamento cartesiano em referência à física, enquanto fundamento desta ciência, sendo lhe negada a possibilidade de se instituir enquanto um saber racional – positivo porque demonstrável. No intuito de apresentamos as razões que financiaram a constituição da teologia cartesiana, chamada por nós; *negativa* tentaremos recuperar os principais argumentos que interditam um caminho racional para a teologia natural e que paradoxalmente tornam possível a assimilação de algumas certezas tradicionalmente defendidas pelos teólogos escolásticos.

Palavras chaves: teologia, Descartes, epistemologia, demonstração e ontologia.

Abstract

Le fait que Descartes ait pris quelques certitudes de la théologie naturelle sans pour autant les transcrit sous la forme d'une démonstration peut être lues de différentes façons, mais nous soutenons qu'il s'agit d'une institution d'une théologique *négative*. Car, bien que la théologie naturelle subsidie le fondement de la physique, en ce qui concerne l'immutabilité et l'existence des lois de la nature, elle est présentée en tant qu'un savoir aporétique. Ainsi, Descartes faire rapporter la théologie naturelle à la physique, en tant que fondement de celle-ci, tout en la refusant en tant que savoir rationnel, donc démontrable. Dans l'intention de présenter les raisons que mènent la constitution de la théologie cartésienne, disons, négative, nous essayerons de repérer les principaux arguments que mettent en cheque le chemin vers la théologie naturelle et

[1] Érico Andrade M. de Oliveira. Doutor pela Université Paris-Sorbonne (Paris IV) / Bolsista da Alban - União Européia n. E03D05072BR / ano 2003-2005. / Prof. Universidade Federal de Alagoas (UFAL). E-mail: ericoandrade@hotmail.com.

que paradoxalement rendent possible l'assimilation de quelques certitudes héritées de la théologie scolastique.

Keys words: théologie, Descartes, épistémologie, démonstration, ontologie.

INTRODUÇÃO

A tarefa árdua de fundamentar teologicamente a filosofia natural – mais tarde reputada como paralogismo – não escapará no pensamento cartesiano ao crivo de uma censura epistemológica mais rígida, dura. Em outras palavras, os diversos problemas teológicos implícitos na assimilação de uma certa ontologia não conseguirão subverter os limites epistemológicos – impostos pela própria estrutura cognoscível do sujeito – relativos à possibilidade de fundamentar o conhecimento teológico. Entretanto, ainda que a teologia não possa ser inscrita num horizonte de uma demonstração racional, ela porta algumas verdades aparentemente inegociáveis para a física cartesiana no tocante ao seu fundamento. Instaura-se, portanto, uma tensão na obra cartesiana visto que a demonstração da existência de Deus – única verdade teológica passível de prova – está longe de suprimir as demandas da física cartesiana que exigem de Deus uniformidade e continuidade em seus gestos e dos homens a compreensão *clara e distinta* dos gestos divinos.

No relevo irregular e incerto onde se encontra a teologia cartesiana a procura pela verdade passa ser uma tarefa de conciliação – adaptação – entre as restrinções referentes à viabilidade da teologia natural e a irrevogabilidade das certezas fundamentais dessa mesma teologia. Desse litígio emerge um teologia essencialmente negativa e portanto ancorada no conhecimento de Deus a partir da negação de alguma de suas qualidades, sobretudo daquelas ligadas ao homem como marca da finitude deste último[2]. Desse modo, o escopo do nosso artigo visa a recuperação dos argumentos cartesianos que permitiram a instituição de uma teologia, diríamos: *negativa* porque absolutamente inviável racionalmente, mas que, no entanto, é capaz de reconhecer algumas verdades concernentes ao modo de agir divino. O epicentro dessa teologia negativa estaria circunscrito, segundo defenderemos aqui, no reconhecimento da diferença ontológica estrutural entre o *ens finitum* e o *ens infinitum* conforme a qual não seria possível compreender Deus

[2] Não nos ocuparemos nesse artigo em apresentar o modo como Descartes deriva as leis da natureza da imutabilidade e continuidade da ação divina sobres as coisas. Sobre esse problema cf. nossa tese: Andrade M. de Oliveira. É, Le Rôle de la Méthode dans la Constitution de la Physique Cartésienne. Paris : Sorbonne, 2006.

senão apenas à proporção que o distanciássemos dos limites do nosso entendimento e de nossa imagem[3].

Nosso artigo comportará três etapas: 1ª Analisaremos certos argumentos nas *Meditationes* que enquadram a uniformidade da criação no âmbito do incognoscível, sem, contudo, negar a veracidade de uma certeza teológica herdada da escolástica: a continuidade da criação do mundo. 2ª Realizaremos uma leitura cronológica regressiva de algumas correspondências e de certas obras metafísicas cartesianas a fim de mostrarmos como os limites epsitemológicos da instituição de um discurso teológico, acentuados posteriormente ao abandono do *Traité du Monde,* encontram a sua origem nas correspondências de 1630. Essas correspondências introduzem a cisão ontológica entre o *ens finitum* e o *ens infinitum* como argumento central para a incompatibilidade do entendimento humano face à compreensão do modo de agir de Deus, abrindo margem, por conseguinte, a uma compreensão particular de Deus via negação de sua semelhança com os homens. Enfim, concluiremos que Descartes subjuga a teologia à física, negando à primeira uma perspectiva racional que não seja em referência à última.

DA ESCOLÁSTICA À TEOLOGIA NEGATIVA : A TRANSFIGURAÇÃO DO PROBLEMA DA CRIAÇÃO PARA O ÂMBITO DO ENTENDIMENTO.

Desde do início de abril de 1630 Descartes redige diversas cartas, partilhando com Mersenne o seu desejo de ocupar-se das questões teológicas relativas à criação do mundo no seu, ainda inacabado, *Tratado do Mundo*[4]. Essa obra permanece inacabada e só fora publicada postumamente. As importantes questões teológicas aventadas naquela obra são em parte proteladas para o *Discurso do Método*. Entretanto, sobre os problemas tocantes à criação do mundo Descartes passa

[3] Embora a teologia revelada também seja inviável enquanto saber demonstrável para Descartes, o escopo deste artigo centra-se naquilo que chamamos teologia negativa cartesiana, concernente apenas à teologia natural.

[4] *Eu espero ocupar-me dessas questões antes do prazo de quinze dias, na minha Física.* Original: *J 'espère écrire ceci,* (Metafísica) *même avant qu'il soit quinze jours, dans ma Physique.* 15 / avril / 1630 // AT, I, p.146. Toda citação das obras de Descartes será realizada seguindo a notação universal: AT (iniciais dos organizadores), volume e página. Eventualmente citaremos a edição de Alquié: FA (iniciais do organizador), volume e página. A informação bibliográfica completa constará no fim do texto. Todas as citações da edição de AT serão postas conforme a grafia atual. Todas as traduções serão nossas. Doravante designaremos as obras de Descartes pela primeira palavra que compõe o seu título em português.

praticamente sob silêncio no *Discurso*, restringido-se apenas à apresentação da prova da existência de Deus. Esse fato poderia ser atenuado, se considerarmos que Descartes reconhece as dificuldades concernentes à prova da existência de Deus e de suas conseqüências no *Discurso*[5]. Entretanto, ao invés de sanarem esses limites, as *Meditações*, que tinha a incumbência de demonstrar as certezas metafísicas, prolongam esse silêncio. Descartes parece pouco motivado a abordar o problema da criação.

A advertência de Mersenne sobre as dificuldades da questão da criação e conservação do mundo, presente nas *Meditações*, não impulsionaram a uma reformulação cartesiana. A resposta às objeções de Mersenne é rápida, sobretudo, porque elas pressupunham discussões aprofundadas, difíceis de serem tratadas nas poucas linhas daquela obra. Escreve Descartes:

> Em relação ao período que você considera obscuro, que o que tem potência de criar ou conservar qualquer coisa separada de si mesmo tem também, seguramente, a potência de conservar, etc. Eu não vejo outro meio de torná-la mais clara, sem acrescentar muitas palavras e discussões que não convém aqui, considerando que toquei esse assunto apenas rapidamente[6].

Os adversários de Descartes não serão complacentes com a ausência de uma argumentação mais consistente sobre a conservação e criação do mundo. Gassendi, cuja filosofia era, em certa medida, avessa a uma fundamentação metafísica, não tardará em pôr em questão a forma como Deus mantém a criação do mundo e com ela a norma da variação comportamental dos corpos[7]. A resposta cartesiana às duras objeções de Gassendi é, de certa forma, evasiva:

[5] *Il est vrai que j'ai été trop obscur en ce que j'ai écrit de l'existence de Dieu dans ce traité de la Méthode, et bien que ce soit la pièce la plus importante, j'avoue que c'est la moins élaborée de toute l'ouvrage*...(carta ao Père Vatier 20 /fevereiro /1638 // AT, I, p.560.

[6] *Pour la période où vous trouvez de l'obscurité, que ce qui a la puissance de créer ou conserver quelque chose séparée de soi-même a aussi, à plus forte raison, la puissance de conserver, etc., je ne vois guère de moyen de la rendre plus claire, sans y ajouter beaucoup de paroles qui n'auront pas si bonne grâce en une chose dont je n'ai touché qu'un mot en passant* (Mersenne, 31 / dezembro / 1640 // AT, III, p.273).

[7] A questões de Gassendi transparecem um dessacordo profundo com a filosofia carteiana quanto à concepção da mecânica.Embora a experiência ocupe um lugar vital na ciência cartesiana, ela visa ao conhecimento necessário : *Je crois bien qu'on peut expliquer un même effet particulière en diverses façons qui soient possibles : mais je crois qu'on ne peut expliquer la possibilité des choses en général, que d'une seule façon, qui est la vrai.* AT, III, p.212. Ao contrário de Descartes, Gassendi creditava ao mundo uma ordem arbritária cuja contigência desembocaria numa ciência desprovidade de uma certeza absoluta. A raizes

> Quando você nega que nós temos a necessidade do concurso e da influência contínua da causa primeira para sermos conservados, você nega algo que todos os metafísicos afirmam como uma verdade por demais manifesta, mas sobre a qual as pessoas pouco letradas não pensam normalmente, visto que essas pessoas portam apenas sues pensamentos sobre essas causas, que se chama em linguagem escolástica *secundm fieri*, isto é daquilo que os efeitos dependem quanto à sua produção e não sobre aquilo que os escolásticos chamam *secundum esse*, isto é daquilo de que os efeitos dependem quanto à sua subsistência e sua continuação enquanto ser. Assim, o arquiteto é a causa da casa, e o pai é causa de seu filho, quanto à produção apenas; sendo esse o porquê, a obra uma vez acabada, pode subsistir sem essas causas; mas o sol é a causa da luz que se propaga dele, e Deus é a causa de todas as coisas criadas não apenas daquelas que dependem de suas produção, mas mesmo daquelas que ele conserva em seus ser[8].

A questão de Gassendi parece pressupor, segundo Descartes, uma redução da causalidade que produz o mundo a um primeiro momento; ao ato da criação, ou ainda, ele reduz a causalidade divina a finitude de um instante. Gassendi desconsideraria, desse modo, algo *manifestamente aceito pelos teólogos*: a fusão entre a causa *secundum*

dessa diferença remete, segundo Osler, às antagónicas teologias desse dois filósofos: *I have argued taht the differences betewenn Gassandi's and Descartes's version of the mechanical philosophy directly reflected the differences in their theological presupposition. Gassendi described a world utterly contigent on divine will. This contigency expressed itself in his conviction that empirical methods are the only way to acquire knowledge about the natural world and that the matter of which all physical things are composed possess some properties that can be know only empirically. Descartes, on the contrary, described a world in wich God had embedded necessary relations, somme of wich enable us to have a priori knowledge of substantial parts os the natural world.* OSLES, Margaret, J. Divine will and the mechanical philosophy Gassendi and Descartes on contigency and necessity in the created world. USA, Cambridge University Press, 1994, p.222.

[8] *Lorsque vous niez que nous ayons besoin du concours ou de l'influence continuelle de la cause première pour être conservé, vous niez une chose que touts les métaphysiciens affirment comme très manifeste, mais à laquelle les personnes peu lettrées ne pensent pas souvent, parce qu'elles portent seulement leurs pensées sur ces causes qu'on appelle en L'Ecole secudum fieri, c'est-à-dire de qui les effets dépendent quant a leur production, et non pas sur celles qu'ils appellent secundum esse, c'est-à-dire de qui les effets dépendent quant à leur subsistance et continuation dans l'être. Ainsi l'architecte est la cause de la maison, et le père la cause de son fils, quant à la production seulement ; c'est pourquoi, l'ouvrage étant une fois achevé, il peut subsister et demeurer sans cette cause ; mais le soleil est la cause de la lumière qui procède de lui, et Dieu est la cause de toutes choses crées non seulement en ce qui dépend de leur production, mais même en de qui concerne leur conservation ou leur durée dans l'être* (AT, VII, p.369). Ver sobre a questão: AT, VII, p.300.

fieri e *secundum esse,* conforme a qual a ação divina sobre o ente se estenderia além da finitude do ato da criação para perpetua-se na existência efetiva do ente a cada instante[9]. Em outras palavras, Deus estaria presente no ente como o princípio de subsistência que implicaria uma ação divina efetiva na conservação do ente.

Embora Descartes assuma explicitamente a criação continuada na passagem citada, o argumento evocado por ele está longe de fornecer uma *demonstração racional* da conservação do mundo. Descartes retoma o pressuposto, recorrente em sua obra, de que os atos da criação e da conservação não podem ser distintos sob pena de afastarmo-nos da compreensão dos designos de Deus. O caráter quase falacioso desta argumentação, inscrito no recurso ao *argumento de autoridade*, torna-a desprovida de qualquer argumento teológico minimamente consistente, obrigando-nos a procurar os teólogos aos quais é atribuída a instituição da referida certeza.

Se a raiz escolástica do pressuposto da unidade fundamental entre a criação e a conservação do mundo permanece dissimulada na resposta à Gassendi: Descartes refere-se apenas aos *teólogos,* aos quais ele credita a certeza da unidade divina no que tange os atos de conservar e de criar, um recuo à obra de S. Tomás parece-nos trazer indícios importantes para esclarecermos a fonte teológica que subjaz a essa argumentação. Como podemos constatar nas seguintes passagens, que expressam diferentes momentos do pensamento cartesiano, a obra de São Tomás fora cultivada por Descartes com extremo apreço de modo que ele não parece constrangido em, por vezes, retomar – repetir? – São Tomás. Vejamos as seguintes passagens:

> Deus conduz todo a sua perfeição e nada se acaba sem sua permissão (Mersenne 27 / maio / 1630 // AT, I p.153-154). // Todas as criaturas de Deus se conservam eternamente de algum modo, isso segundo a maneira de Deus, pois as criaturas não são jamais reduzidas ao nada, ainda que elas seja corruptíveis[10].
> Mas isto é certo e é uma opinião normalmente aceita entre os teólogos, que a ação pela qual Deus mantém ele criou. (Elisabeth, 21 / novembre / 1643 // AT, IV, p.45). //. A conservação das coisas por Deus não supõe uma nova ação, de sua parte, mas apenas que ele continua instituindo o ser, o que ele faz fora do movimento e do tempo (Tomas, S. Somme Théologique Livre I, Question 104 article I)[11].
> O outro princípio é que tudo o que é, ou existe, permanece sempre sendo o que é, se alguma causa exterior não o mude (...) O que eu provo nas *Meditações:* pois Deus, que é o autor, é em si o princípio de sua destruição (Mesland, 26 / abril /1643 // AT, III, p.649). Deus está além de todas as coisas, dada sua própria natureza: mas ele está em todas as coisas como fonte criadora. De fato, a existência das criaturas depende de tal modo de Deus que elas não poderiam subsistir num instante e seriam reduzidas ao nada, caso, pela ação da potências divina, elas não fossem conservadas no ser (Tomas, S. Somme Théologique livre I, Question 104 / article I)[12].

[9] Ver sobre essa distinção GILSON, E. Idex scolastico-cartésien. Paris, Vrin, 1979, p.40-41.

[10] ...*Dieu mène tout à sa perfection et que rien ne s'anéantit* (Mersenne 27 / maio / 1630 // AT, I p.153-154). // Toutes les créatures de Dieu se conservent éternellement de quelque façon, serait-ce que selon leur matière ; car les créatures ne seront jamais réduites au néant, même si elles sont corruptibles (Tomas, S. Somme Théologique, Question 65 article 1). THOMAS, A. Somme théologique. Tome 1. Trad. Roguet, A.-M. Paris, Édition du Cerf. 1990.

Essa longa série de passagens parece-nos fundamental para mostrarmos como o pensamento cartesiano incorpora, em diferentes momentos, o tomismo no que revela da teologia, mais ou menos dissimulada, por Descartes. Ao contrário de São Tomás que travara enormes debates, *disputatio,* na esperança de dissuadir seus opositores que insistiam na dissimetria entre os atos de criar e de conservar, Descartes resigna-se a assimilar a certeza dos "teólogos" ou diríamos melhor de São Tomás, como um lugar comum concernente à teologia. Entretanto, para se resguardar dos seus adversários mais tenazes Descartes avança uma compreensão particular da teologia cujo epicentro porta a negação da demonstrabilidade da unidade entre os atos divinos de criar e conservar; constituindo-se num relevante argumento para interdição do quase improfícuo debate em torno da criação.

A convicção cartesiana quanto à indissociabilidade dos atos divinos de criar e de conservar será preservada num corte epistemológico que elimina os infortúnios de um debate estritamente teológico, por vezes

[11] *Mais il est certain, et c'est une opinion communément reçue entre les théologiens, que l'action, par laquelle maintenant il l'a créé*...(Elisabeth, 21 / novembre / 1643 // AT, IV, p.45). // Voir : *La conservation des choses par Dieu ne suppose pas une nouvelle action, de sa part, mais seulement qu'il continue à donner l'être, ce qu'il fait en dehors du mouvement et du temps* (Tomas, S. Somme Théologique Livre I, Question 104 article I).

[12] *L'autre principe est que tout ce qui est, ou existe, demeure toujours en étant qu'il est, si quelque cause extérieur ne le change (...) Ce que je prouve par la Métaphysique : car Dieu, qui est auteur, est en soi principe de sa destruction* (Mesland, 26 / avril /1643 // AT, III, p.649). // Dieu est au-dessus des autres choses, par l'excellence de sa nature : mais il est en toutes choses comme source créatrice (Tomas, S. Somme Théologique livre, I, Question, 8, article 1). En effet, l'existence des créatures dépend à tel point de Dieu qu'elles ne pourraient subsister un instant et seraient réduites au néant si, par l'opération de la puissance divine, elles n'étaient conservées dans l'être (Tomas, S. Somme Théologique livre I, Question 104 / article I).

desdenhado por Descartes. Descartes circunscreve nas *Meditações* a distinção entre criação e conservação ao âmbito da razão – *distiction ratione* – dissolvendo, por conseguinte, o grave problema teológico da criação no limite da finitude, cuja incapacidade de conceber a unidade entre criar continuamente e conservar não abriria margem à compreensão dos designos divinos para os quais essa distinção carece de sentido. Ele escreve:

> É manifestamente difícil, de fato, caso se considera a natureza do tempo, que é necessário exatamente a mesma força e a mesma ação para conservar qualquer coisa a cada momento durante o qual ela permanece, que é necessário criar novamente se ela ainda não existe; ainda que a diferença entre criar e conservar seja apenas de razão... [13].

Essa passagem transparece o latente objetivo da Terceira Meditação de submeter a finitude da existência humana à onipotênica divina, graças à qual o ente é substancializado na individualidade absoluta de cada instante. O tempo longe de transcrever a temporalidade como uma coisa exterior a substancialidade do ente finito, inscreve-se no ente como a imagem mais própria de sua condição finita: o *ens finitum* é tempo, limite; por isso subordinado ao *ens infinitum* que o mantém no tempo. Os entes se perenizam a cada instante em razão do acordo tácito, estabelecido entre Deus e sua criação, conforme o qual tempo e a existência fundam-se na condição do *ens finitum,* sendo, conseqüentemente, inacessível ao homem a compreensão do modo como Deus preserva-o a cada instante; dado sua incapacidade de identificar num único instante os atos de cria e conservar. Por uma via negativa, inscrita na impossibilidade de se demonstrar racionalmente a ligação e unidade entre os atos de conservar e de criar, chega-se a certeza que em Deus não apenas é possível que haja uma identidade entre os atos de criar e de conservar, como essa identidade impõe-se como a marca da distinção Deus face aos homens.

Se o conhecimento da forma como Deus mantém ou cria o mundo aponta, diríamos, para uma confusão da própria razão, que

[13] *Il est difficile en effet manifeste, si l'on prête attention à la nature du temps, qu'il est besoin exactement de la même force et de la même action pour conserver n'importe quelle chose à chacun des moments pendant lesquels elle dure, qu'il en serait besoin pour la crées à neuf si elle n'existait pas ancore; si bien que la différence entre conservation et création n'est que de raison...* (AT, VII, p.49 / AT, IX, p.39 / BEYSSADE, M. Méditations Métaphysique de Descartes. Texte et commentaire. Paris: Librairie Générale Française, 1990, p.29.

distingue, a partir da experiência cotidiana, duas ações aparentemente indissociáveis do ponto de vista divino, o hiato que separa cada instante da existência do mundo guarda ainda um grave problema teológico. Em outras palavras, o paradoxal recurso à escolástica, instituído sob a alegação de que não é possível demonstrar o modo como Deus cria o mundo, não exime o pensamento cartesiano de uma outra questão que atravessara essa linha filosófica, dividindo-a em dois paradigmas concorrentes : Deus age conforme sua vontade, renovando a criação através da continuidade de um mesmo decreto ou Deus estabelece um conjunto de verdades conforme as quais as coisas seguem o seu curso natural. Esvaziar a discussão quanto à continuidade ou não da criação do âmbito do cognoscível fora o primeiro passo para instauração de uma teologia negativa – que desautoriza a tentativa de fundamentar a teologia em bases racionais, ocupando-se apenas em reportar suas verdades à ratificação de uma certa ontologia – falta a dissolução das questões referentes à intenção dos atos divinos.

A NEGATIVIDADE DA TEOLOGIA: A INCOMPREENSÃO ESTRUTURAL DA AÇÃO E INTENÇÃO DIVINAS NO QUE CONCERNE À CRIAÇÃO DO MUNDO.

Embora todos os teólogos cristãos estivessem de acordo em relação à onipotência de Deus, eles sustentavam diferentes juízos no que concerne à natureza dessa onipotência[14]. A resposta a essa questão dividira dominicanos e franciscanos cujas doutrinas apresentavam duas visões distintas e antagônicas da criação: o voluntarismo e o intelectualismo. A doutrina voluntariasta insistia na plena liberdade divina, cujo paradoxo é assumir a possibilidade que Deus, *ens perfecte*, mude de juízo quanto à criação. Por outro lado, o intelectualismo salvaguarda a perfeição divina de uma paradoxal mudança de atitude, contudo ele terminava por submeter Deus às próprias leis universo que uma vez estabelecidas não poderiam ser desfeitas. Diante desse encruzilhada teológica, cujas vias parecem desembocar intevitavelmente em aporias, o desejo cartesiano de fundamentar a repetição do mesmo, a forma constante como Deus mantém as leis naturais, poderia levá-lo a tomar a oferta do intelectualismo, para o qual as leis da natureza, uma vez estabelecidas não são passíveis de nenhuma mudança, como o seu lugar natural. Entretanto, assumir essa vertente teológica implica o

[14] Voir: GILSON, E. L'être et l'essence. Paris, Vrin, 1962, p.98.

restabelecimento da finalidade (*telos*) do mundo: as coisas teriam, conforme rege as leis divinas, uma curso natural a ser realizado inexoravelmente.

O aristotelismo pressuposto no argumento dos intelectualistas parece ter impulsionado Descartes, que desejava avidamente desliga-se das questões relativas à finalidade dos fenômenos naturais – presentes na física aristotélica como eixo central para a compreensão da natureza do corpos – a rejeitar essa teoria. Nos *Princípios* Descartes tece uma sólida rejeição à investigação sobre o propósito pelo qual Deus organizou o mundo:

> Finalmente, do mesmo modo que não é possível procurar as razões das coisas naturais não devemos nos arrogar a nos ocuparmos do fim pela qual Deus se propõem ao estar fazendo a natureza; como se pudéssemos participar dos conselhos de Deus[15].

A ironia de Descartes nessa passagem dos *Princípios* atesta a medida de sua descrença quanto à viabilidade de uma teologia natural capaz de captular na forma de um conceito o propósito – supostamente imanente à natureza – que constrange os corpos ao movimento e à organização. A indiferença de Deus face aos homens indica-nos que a procura do céu pela terra se não é uma tarefa impossível, é interminável[16]. Desse modo, ainda que circunspecto, Descartes acredita que os impasses do intelectualismo pesam mais que as iminentes contradições do voluntarismo, posta a impossibilidade de uma investigação sobre os propósitos pelos quais Deus instituiu a natureza de uma suposta ordem.

Com efeito, a inclinação de Descartes para o voluntarismo, dada a sua rejeição ao intelectualismo e, conseqüentemente, a uma planificação da criação do mundo, portará consigo dois pressupostos teológicos não menos difíceis de serem demonstrados: primeiro, a liberdade divina é incondicional e, segundo, a presença de Deus é efetiva em cada ser, a cada instante. A dificuldade de demonstrar esses dois pressupostos do voluntarismo impõem-se sob a veste de dois importantes debates: no primeiro caso o debate sobre a liberdade e necessidade das ações divinas e segundo o debate referente à forma ou ao modo pelo qual Deus age

[15] *Ita denique nullar unquam rationes, circa res naturales, à fine quem Deus aut natura in iis fasciendis sibi porposuit, desumenus: quia non tantum nobis debemus arrogare, ut ejus consiliorum participes esse putemus* (AT, VII, p.15 // Pr. I, art.28).

[16] Kaposi sustenta que dessa indifereça de Deus emana a liberdade humana. Sobre esse debate cf. : KAPOSI, D. Indifférence et liberté humaine chez Descartes. In Revue de Métaphysique et Morale. Paris, PUF, 2004, n.1, p.73-99.

sobre as coisas – Deus seria imante ao ser? Descartes parece estar ciente dessas dificuldades e em correspondências com Elisabeth podemos perceber que numa certa passagem dessa carta ele parece indicar definitivamente a escolha pelo voluntarismo, apresentado, inclusive, as conseqüências dessa escolha para a teologia:

> Pois se não se saberia possível demonstrar que existe senão considerando-o como um ser soberanamente perfeito, que não poderia acontecer nada no mundo senão que venha dele (...) Deus é a causa universal de tudo, de modo que ele é de uma mesma maneira a causa total; e assim nada pode acontecer sem sua vontade.[17]

A vontade de Deus é perene, incarnada em toda variação material do ente. Desse modo, ela é ilimitada, pois nada acontece sem seu concurso, sem sua presença. Considerando que, segundo Descartes, não há um modelo prévio em função do qual o verbo transubstancializa-se em carne, a conseqüência natural é de considerar a ação de Deus sobre as coisas a cada instante como uma escolha de sua própria vontade, ou ainda como escrevera S. Thomas, agora aliado fiel de Descartes[18]: *Deus não age na criatura segundo uma necessidade natural, mas por escolha de sua vontade. (Dieu agit dans les créatures non pas selon une nécessité de nature, mais par le choix (arbritium) de sa volonté)*[19]. O verbo é, então, a ação efetiva que se perpetua a cada instante no estado de coisas; na

[17] *Car on ne saurait démontrer qu'il existe qu'en le considérant comme un être souverainement parfait, s'il pouvait arriver quelque chose dans le monde, qui ne vienne pas entièrement de lui (...) Dieu est tellement la cause universelle de tout, qu'il est d'une même façon la cause totale ; et ainsi rien ne peut arriver sans sa volonté* (Elisabeth, 6 /outubro / 1645 // AT, IV, p.313-314).

[18] Embora o recurso ao tomismo seja seminal para compreensão da criação continuada, deve-se notar que no âmbito da prova da existência de Deus, para qual Descartes acredita fornecer uma demonstração racional, esses dois pensamento tomarão vias antagônicas. Esse antagonismo revelará, sobretudo na prova *a posteriori*, a natureza egológica da metafísica cartesiana como mostramos com detalhes em nosso artigo. Cf.: ANDRADE M. Oliveira, É. Aproximações e diferenças entre S. Tomás de Aquino e Descartes a partir da prova *a posteriori* da existência de Deus. In A ética medieval e os desafios da Contemporanedade. Porto Alegre, EDIPUC, 2004, v.1, p.361-374.

[19] Thomas, S. D'Aquin Somme Contre les Gentils, Paris, Flamarion, 1999, 122 / L.II chp.23. Voir encore : L. II, chap. 16. Gilson que concebera com uma certa prudência a aproximação entre os pensamentos de S. Thomas e Descartes reconhce: *sur ce point que Dieu était entièrment libre de créer ou de na pas créer le monde, Descartes et S. Thomas ne pouvaient arriver qu'à conclusions identiques*. GILSON, E. La liberté chez Descartes et la théologie. Paris: Vrin, 1987, p.77.

disposição do ente material[20]. Em outras palavras, a presença de Deus no universo é cristalizada em infinitas ações por meio das quais ele mantém a substancialidade de ente natural[21]. Assim, Deus não é apenas o legislador do universo, cuja função consiste apenas em determinar as leis, através das quais são regidos os fenômenos naturais, mas a aplicação dessas leis, que são inscritas a cada instante na estrutura ontológica do ente, condiz exclusivamente com a vontade divina.

Embora Descartes ceda uma única vez à tentação de fornecer uma explicação, ou melhor uma especulação, para a forma como Deus conduz o movimento dos corpos numa contínua criação ou conservação: ele a compara com o movimento que os homens exercem sobre os objetos, o filósofo francês parece estar convencido que as questões sobre a forma como Deus atua no mundo transpõem os limites do entendimento[22]. Nas correspondências ao padre Mesland, ele ressalta essa fronteira epistemológica:

[20] Embora Descartes de fato não teça praticamente nenhum comentário sobre a natureza, convém notar que não faz sentido falar da existência do *ens finitum* fora do tempo, de sorte que o tempo pode ser considerado com uma das marcas da finitude. Essa questão do tempo toma uma dimensão particularmente importante na abordagem de Gueroult, segundo o qual, haveria dois modos de se considerar o tempo no pensamento cartesiano: *le point de vue réel celui de la répétition d'instants créateurs indivisibles, discontinus et l'autre que serait abstrait et impairfait de l'existence créée, selon lequel, la durée se présente comme une chose indéfiniment divisible et continue*. Dessa argumentação segue-se a idéia de que o tempo, ao contrário da substância extensa, seria composto de átomos (instantes) renovados a cada criação por Deus. A argumentação de Geuroult entre outros méritos tem a vantagem de relacionar o tempo com o instante. A dificuldade cartesiana – ou simplesmente sua rejeição – de considerar o tempo como um processo contínuo que desembocaria uma grave dificuldade de associar dinâmica e estática GUEROULT, M. Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz. Georg Olms Germany, 1970, p.274-285. Contudo, devemos notar, conforme observar Garber, que considerar o tempo como composto de átomos é, de certa forma, um avanço interpretativo que nos parece se afastar um pouco do texto, visto que Descartes não traça nem a distinção do tempo em abstrato e real, nem muito menos determina o limite dos instante criados por Deus como átomos do tempo (GARBER, D. La Physique Métaphysique de Descartes, Paris, PUF, 1999, p.410-411). Ainda que Descartes de fato reconheça em diversas passagens a discontinuidade do tempo, ele não adianta nenhum comentário sobre os limites entre essa discontinuidade. Talvez porque está discussão não tenha relevância para sua física, que prescinde da noção tempo. Nessa perspetiva, é difícil contruir uma interpretação sobre o fundamento teleológico do tempo. Aliás o próprio Geuroult reconhece essa dificuldade, cf. GUEROULT, 170, p.273.

[21] Nesse debate deve-se considerar uma pequena sutileza de S. Tomas em relação à Descartes, visto que S. Tomas sugere que a criação pode ser conservada por Deus através seres intermediários, enquanto para Descartes apenas Deus mantém a existência. Entretanto, essa diferença pode ser atenuada devido ao fato de que em S. Tomas é Deus, em última instância, que conserva cada ser particular.

[22] *Et bien que je croie qu'aucune manière d'agir ne convient dans le même sens à Dieu et aux créatures, j'avoue cependant qu je ne trouve en moi-même aucune idée qui me représente une manière différente dont Dieu ou un ange peuvent mouvoir la matière de celle*

> Pois a primeira consideração nos faz conhecer que Deus não pode ter sido determinado a fazer aquilo que é verdadeiro, que as contradições não podem estar juntas, e que, por conseguinte, que ele pôde fazer o contraditório, pois outro nos assegura que ainda isso seja verdadeiro, nós não devemos tentar compreender posto que nossa natureza não é capaz (...) eu confesso que ainda que as contradições sejam muito evidentes nós não poderemos representá-las para nosso espírito uma vez que isso é inteiramente impossível (...) com também não é possível conceber algum prioridade ou preferência do entendimento sobre a vontade divina, pois da idéia que nós temos de Deus aprendemos que há apenas uma única ação, absolutamente simples e pura[23].

Essa passagem parece novamente transpor o problema teológico relativo ao intelectualismo e voluntarismo para o plano da finitude, aproximando-se, desse modo, da argumentação tecida a propósito da unidade da criação e da conservação do mundo[24]. Assim, a intransigência aporética da teologia, as dificuldades mais ou menos acentuadas de se estabelecer um discurso sobre a infinitude divina, são mais uma vez desautorizadas a assumirem a forma de um problema filosófico, ainda que

qui me représente la matière dont je suis convaincu en moi-même, que je puis mouvoir mon corps par ma pensée (AT, V, p.347). Essa conjectura cartesiana sobre a forma como Deus movimenta a matéria longe de solucionar o problema, transpõe apenas a dificuldade de saber como a alma movimenta o corpo para o âmbito da ação divina sobre os corpos. Numa outra carta Descartes confessa a dificuldade de saber a forma pela qual a alma move o corpo : *Que l'esprit, qui est incorporel, puissefaire mouvoir le corps, il n'y ni raisonnement ni comparaison tirée des autres choses qui nous les puisse apprendre ; mais néanmoins nous n'en pouvons douter, puisque des expériences trop certaines et trop évidentes nous le font connaître tous le jours manifestement. Et il faut bien prendre garde que cela est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes, et que nous obscurciossons toutes les fois que nous les voulons expliquer par d'autre* AT, V, p.222. O recursos à experiência para provar uma verdade *a priori* é bastante problemático. Nas correspondências com Élisabeth, realizadas antes, Descartes afirma que uma noção primitiva seria responsável por esse movimento (AT, III, p.665). Breve, Descartes não oferece subsídios argumentativos necessários para a construção de uma teoria em função da qual se poderia compreender a ação do imaterial sobre o material, sobretudo no que revela da natureza divina.

[23] *Car la première considération nous fait connaître que Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai, que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et que, par conséquent, il a pu faire le contraire ; puis l'autre nous assure que bien que cela soit vrai, nous ne devons point tâcher de le comprendre pour ce que notre nature n'en est pas capable. J'avoue bien qu'il y a des contradictions qui sont si évidentes, que nous ne le pouvons représenter à notre esprit, sans que nous ne jugions entièrement impossible (...) ni concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté ; car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure…* (Mesland, 02 / maio / 1644 // AT, IV, p.118).

[24] Essa tese cartesiana seria tomista segundo Gilson, ver: Gilson, 1987, p.100.

a incondicionbilidade da ação de Deus possa ser enunciada, como atesta a passagem citada. A alegação para essa interdição epistemológicas está menos na natureza de Deus, que nos limites do entendimento humano cuja capacidade resigna-se a uma predicação confusa da concepção de Deus.

A extensão do conceito de Deus parece transgredir qualquer possibilidade de apreensão conceptual da totalidade dos seus predicados. A carta a Mesland, citada acima, retoma a certeza, estabelecida nas correspondências de 1630, de que não se pode determinar um discurso consistente sobre o *ens infinitum* através dos mecanismos conceptuais próprios da finitude[25]. Desse modo, uma volta às correspondências 1630 permite-nos compreender de maneira mais aguda o argumento central, introduzido por Descartes nas *Meditações* e nos *Princípios*, para inviabilizar a teologia enquanto compreensão plena e sistemática de Deus:

> Sim, mas sua potência é incompreensível; e geralmente nos é possível assegurar que Deus pode fazer tudo que nós podemos compreender, mas ele não apenas pode fazer aquilo que nós podemos compreender, pois é difícil de pensar que nossa imaginação tem tanta extensão quanto sua potência (...) as pessoas acostumam-se a ouvir falar de Deus mais dignamente, o que me parece, quando o fazem de maneira vulgar, imaginam-no quase sempre como uma coisa finita[26].

Essa carta porta o âmago dos argumentos, desenvolvidos nas obras cartesianas ulteriores, referentes à negação da demonstrabilidade das controvérsias teológicas, posto que nela podemos constatar a cisão

[25] Nesse sentido, o argumento de Gouhier parece profundamente atual e aceitável, pois o elo que une São Tomás a Descartes é cingido na medida em que o pensamento cartesiano põe em evidência o fato de que os limites conceptuais da finitude não permitem, como sugere falsamente São Tomás ao atribuir o privilégio da vontade divina sobre o intelecto, uma apreciação do sujeito quanto à natureza dessa relação em Deus. Cf. GOUHIER, H. La pensée métaphysique de Descartes. Paris, Vrin, 4ed. 1987, p.228. Essa argumentação é seguida também por Frankfurt que defende que a ausência de opção no leque da filosofia escolástico impeliu Descartes a repensar a relação, sempre posta pelos escolástico de forma turva, entre o intelecto e a vontade divina, sob o prisma da finitude. FRANKFURT, H.G. Continuous creation, ontological inertial and discontinuity of time. In Essays on Early Modern philosopher. USA, Garland publishing, 1992, p.268-284.

[26] *Oui, mais sa puissance est incompréhensible ; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous pouvons comprendre ; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance (...) le monde s'accoutume à entendre parler de Dieu plus dignement, ce me semble, qu'en parle le vulgaire, qui l'imagine presque toujours ainsi qu'une chose finie* (Mersenne, 15 / avril / 1630 // AT, I, p.146).

ontológica, que separa o *ens finitum* e do *ens infinitum*, como eixo do argumento epistemológico contra a compreensão de Deus mediante o entendimento humano. O epicentro da incompreensão humana dos atributos divinos repousa na relação equívoca entre a vontade e o entendimento na constituição desses dois entes. Assim, enquanto nos homens o descompasso entre a vontade (infinita) e o entendimento (finito) – inscrito na origem ontológica deste ente como marca da finitude (cf. AT, VII, p.57-59) – condena-os a distinguirem, sempre, o ato de querer daquele de entender, em Deus essa distinção perde o seu sentido, nas palavras de Descartes: *Pois em Deus trata-se da mesma coisa: querer e entender... (Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre...* Mersenne, 27 / maio / 1630 AT, I, p.153). O pensamento cartesiano acentua a tese de que a impossibilidade do homem de conciliar a vontade e o entendimento de maneira absoluta, leva-o à falsa idéia de que em Deus haveria o privilégio de um sobre o outro, quando na verdade essa distinção é aplicável apenas ao *ens finitum*, sendo imputada – por uma via negativa, fundada na incapacidade do entendimento de compreender a unidade entre vontade e entendimento – como imprópria quando estendida à natureza de Deus[27].

A carta acima citada introduz uma via negativa para a teologia natural, doravante presente em toda obra cartesiana, inscrita na certeza de que a conceituação de Deus não pode ser constituída senão de maneira equivocada, dado o abismo epistemológico que distancia o entendimento humano da compreensão da idéia de Deus. Dessa impossibilidade estrutural, cuja raiz encontra-se na constituição ontológica do homem que é diferente daquela divina, critaliza-se uma teologia natural que abdica de sua demonstrabilidade por se refugiar em certezas derivadas da consciência da equivocidade da relação entre Deus e os homens. Por conseguinte, a única forma do homem aproximar-se da compreensão da natureza de Deus é negando que ele esteja próximo à natureza humana. Em outras palavras, o conhecimento de Deus não é adquirido mediante a instauração de uma teologia racional – tornando positivo o conhecimento de Deus enquanto objeto da metafísica – mas é fruto do reconhecimento da marca da finitude: o desequilíbrio entre querer e entender, o qual é tomado como um empecilho estrutural à instituição da teologia natural e

[27] As observações de Alquié sobre a ausência de uma teologia cristã no pensamento de Descartes parece-nos justa, pois mesmo que se possa considerar o indivíduo Descartes como um cristão, o Deus criador dos textos cartesianos não tem ligação com aquele incarnado dos cristãos, dado os próprios limites relativos à instituição de um discurso teológico. ALQUIÉ, F. Le découvert métaphysique de l'homme chez Descartes. Paris: PUF, 2000, p.242. Descartes desautoriza explicitamente a discussão sobre os dogmas da igreja em função das contribuições de sua filosofia : cf. carta a Mesland, maio /1645 // AT, IV, p.216-217).

simultaneamente como argumento para a compreensão de Deus como o *outro* do homem. Assim, à proporção que se compreende a cisão ontológica entre querer e entender como marca da finitude, fomenta-se a certeza de que em Deus a unidade dessas faculdades decorre de sua natureza, perfeita, oposta, portanto àquela dos homens. Do reconhecimento da diferença entre Deus e os homens é que se pode galgar algum conhecimento em teologia, negativamente.

A ambigüidade em relação ao conhecimento de Deus – expressa por um lado pela inviabilidade da teologia natural e, por outro, pela possibilidade de se postular o modo de agir de Deus – introduz um novo aparato conceptual, transcrito na distinção entre *saber* que Deus é imutável e *compreender* ou *conceber* essa imutabilidade. Descartes escreve:

> Eu digo que eu sei, e não que eu concebo ou que eu compreendo, pois pode-se saber que Deus é infinito e onipotente, ainda que nossa alma sendo finita não possa nem compreender nem conceber, do mesmo modo que podemos tocar com uma mão uma montanha, mas não abraçá-la como nós faríamos com uma árvore ou com qualquer outra coisa, que não excedesse nossos braços.... [28]

A finitude do intelecto humano inclina-se face à infinitude de Deus, pois toda forma de representar esse conceito esvai-se na impossibilidade estrutural da finitude capitular numa forma conceptual a infinitude dos atributos divinos. De onde segue que se pode apenas *saber* – por uma via negativa: inscrita na rejeição da extensão da natureza humana à natureza divina – algo sobre Deus; que a criação é continuada e imutável, sem que seja possível expressar essa certeza mediante uma demonstração racional, que implicaria a compreensão inequívoca de Deus

[28] *Je dis que je le sais, et non pas que je le conçois ni que je le comprends ; car on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissante, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir : de même que nous pouvons bien toucher avec le mains une montagne, mais pas l'embrasser comme nous ferions un arbre, ou quelque autre chose que ce soit, qui n'excédât point la grandeur de nos bras...* (AT, I, p.152 / FA, I, p.267 / carta a Mersenne 27/mai/1630). Beyssade chama-nos a atenção para distinção cartesiana dos termos: *entender, imaginar, conceber e conhecer*: Deus pode ser conhecido, mas jamais pode-se abarcar a infinitude de seus predicados com os mecanismo conceituais da finitude BEYSSADE, J. Descartes au fil de l'ordre. Paris, PUF, 2001, p.113-128. Em todos os casos o limite epistemológico do conhecimento de Deus implica o paradoxo de uma idéia aparentemente incompreensível ao espírito humano pode ser considerada a idéia mais clara e distinta. Não pretendemos discutir a argumentação da existência de Deus, como já dissemos em nota.

na forma de uma conceito[29]. Desse modo, o conflito entre o entendimento e a vontade, bem como a dificuldade de conciliar os atos de criar e conservar condenam o homem ao silêncio no tange os assuntos da teologia natural.

CONCLUSÃO: UMA TEOLOGIA NEGATIVA.

A teologia enquanto estudo sistemático e racional do *telos* – imposto por Deus – em função do qual os corpos naturais se harmonizam conforme suas respectivas qualidades, escapa à esfera da filosofia por transgredir as restrições epistemológicas relativas à instituição do conhecimento *claro e distinto,* ou ainda demonstrável. Essas restrições são inscritas no distanciamento ontológico do *ens finitum* em relação ao *ens finitum*: a natureza humana quando pensa Deus inevitavelmente aproxima-o dela, o que não poderia resultar em outra coisa senão no equívoco de assimilar Deus (infinito) sob o olhar incompleto da finitude. Diante das aporias e dificuldades que a teologia apresenta, Descartes fora constrangido a redimensioná-la ao âmbito do incognoscível, reportando-a ao conhecimento apenas de forma derivada, enquanto fonte subsidiária das leis do universo, no que concerne à imanência e à permanência dessas leis no natural, asseguradas pela imutabilidade e continuidade da ação divina sobres as coisas. A teologia enquanto tentativa de enquadrar as intenções e o modo de agir divino num rede de conceitos é sem sentido por ser impassível de demonstração. O conhecimento de Deus só pode ser adquirido por uma via negativa: reconhecendo-se que a natureza de Deus é diferente daquela humana.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Descartes e de São Tomás :

ADAM, C. e TANNERY, P. (org.) *Œuvres de Descartes*. 2. ed. Paris: Ed. Vrin, 1986. 12v.

[29] As discussões puramente teológica: trindade, encarnação, etc. AT, IX, p.36, devem ser preteridas face às enormes dificuldades – inscritas na natureza do *ens finitum* – de se compreender plenamente Deus. Essas questões estritamente teológicas escapam definitivamente aos limites do entendimento humano, como afirmara Descartes, de forma contudente, à Mersenne: *Je n'ai jamais traité de l'infini que pour me soumettre à lui, et non point pour déterminer ce qu'il est, ou qu'il n'est pas*, (AT, III, p.247 / Mersenne 28/janvier/1641).

ALQUIÉ, F. (org.) *Œuvres Philosophiques de Descartes*. 3v. Paris: Garnier, 1973.

BEYSSADE, J.M. Descartes, R. *L'Entretien avec Burman*. Paris: PUF, 1981.

BEYSSADE, M. *Méditations Métaphysique de Descartes*. Texte et commentaire. Paris: Librairie Générale Française, 1990.

THOMAS, A. *Somme Théologique*. Tome 1. Trad. Roguet, A.-M. Paris: Édition du Cerf. 1990.

THOMAS, S. D'Aquin *Somme Contre les Gentils*. Paris: Flamarion, 1999.

Outro autrores:

ALQUIÉ, F. Le découvert métaphysique de l'homme chez Descartes. Paris: PUF, 2000.

ANDRADE M. de OLIVERIA. É, Le Rôle de la Méthode dans la Constitution de la Physique Cartésienne. Paris : Sorbonne, 2006.

ANDRADE M. OLIVEIRA, É. Aproximações e diferenças entre S. Tomás de Aquino e Descartes a partir da prova *a posteriori* da existência de Deus. In A ética medieval e os desafios da Contemporaneidade. Porto Alegre: EDIPUC, 2004, v.1, p.361-374.

BEYSSADE, J. Descartes au fil de l'ordre. Paris: PUF, 2001.

FRANKFURT, H.G. Continuous creation, ontological inertial and discontinuity of time. In Essays on Early Modern philosopher. USA: Garland publishing, 1992, p.268-284.

GARBER, D. La Physique Métaphysique de Descartes, Paris: PUF, 1999.

GILSON, E. L'être et l'essence. Paris: Vrin, 1962.

GILSON, E. *Idex scolastico-cartésien*. Paris: Vrin, 1979.

GILSON, E. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Vrin, 1987.

GOUHIER, H. *La Pensée Métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1987.

GUEROULT, M. *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. Germany: Georg Olms, 1970.

KAPOSI, D. Indifférence et liberté humaine chez Descartes. In Revue de Métaphysique et Morale. Paris: PUF, 2004, n.1, p.73-99.

OSLES, Margaret, J. Divine Will and the Mechanical Philosophy Gassendi and Descartes on contigency and necessity in the created world. USA: Cambridge University Press, 1994.