CONTINGÊNCIA E CIÊNCIA DIVINA NO COMENTÁRIO DE MARCOS JORGE A *PERI HERMENIAS* I, 9

PAULA OLIVEIRA E SILVA [1]

RESUMO: Neste paper analisamos o comentário do jesuíta Marcos Jorge ao texto de Aristóteles *Da Interpretação*, I, 9 e mostramos que, para resolver as aporias aí levantadas pelo estagirita, ele adotou a definição escotista de contingência. Com base nesta definição, e ao analisar a questão «Se existe a contingência», este jesuíta pretende defender uma posição compatibilista face à relação entre a existência da presciência divina e a contingência dos agentes livres. Para o fazer, recorre aos argumentos de Tomás na *Suma de Teologia* I, q. 14, a.3. Porém, por causa da definição de contingência que adotou, na sua explicação fica evidente que estes argumentos são desadequados para defender o compatibilismo. Esta conclusão sugere que, à época, se tornava evidente o imperativo de encontrar novas ferramentas conceptuais para explicar de que modo Deus conhece a contingência.
PALAVRAS-CHAVE: futuros contingentes; presciência divina; liberdade humana; ciência divina da contingência.

ABSTRACT: In this paper I analyze Marcos Jorge's commentary *On Interpretation*, I, 9 and show that, in order to resolve the contradictions raised there by Aristotle's, he adopts the Scotistic definition of contingency. On the basis of this definition, and when analyzing the question "Whether contingency exists", this Jesuit intends to defend a compatibilist position on the relationship between the existence of divine foreknowledge and the contingency of free agents. In order to do so, he draws on Thomas' arguments in the *Summa of Theology* I, q. 14, a.3. However, because of the definition of contingency he has adopted, in his explanation it becomes clear that Thomas' arguments are unsuitable for defending compatibilism. This conclusion suggests that, at the time, the need to find new conceptual tools to explain how God knows contingency was becoming imperative.
KEYWORDS: contingent futures; divine foreknowledge; human freedom; divine science of contingency.

O problema filosófico e teológico da relação entre um conhecimento presciente por parte de uma entidade suprema e divina acerca das ações humanas pretensamente livres suscitou desde a Antiguidade uma grande perplexidade. A história da tentativa de solução destas aporias

[1] Professora Associada do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Doutora em Filosofia Medieval pela Universidade de Lisboa. Este artigo é um resultado de investigação do projeto "Será que Deus conhece os contingentes? A origem da doutrina da ciência média no séc. XVI" (EXPL/FER-FIL/1410/2021), desenvolvido no Instituto de Filosofia da Universidade do Porto e financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT). E-mail: pvsilva@letras.up.pt.

é hoje relativamente bem conhecida, sobretudo no que diz respeito aos principais textos e autores que impulsionaram a discussão sobre esta temática.

No longo período da história da filosofia que decorre entre a Antiguidade e o início da Idade Moderna, alguns marcos deste itinerário são incontornáveis, pela consistência dos argumentos e pelo peso que tiveram na tradição ulterior. Entre estes argumentos destacam-se as posições de Aristóteles (2016) na sua obra *Da Interpretação* Livro I, capítulo 9, as avançadas por Agostinho (1996) em *A cidade de Deus* V, IX, contra a impiedade de Cícero e a favor da coexistência entre presciência divina e liberdade humana ou o argumento de Severino Boécio (2011) na *Consolação da Filosofia*, Livro V, prosas V e VI. A filosofia escolástica dos séculos XIII e XIV, por sua vez, com a institucionalização do saber no âmbito das universidades, sistematizou as questões filosóficas e teológicas inerentes a estas aporias, dada a pressão que a resposta ao problema da relação entre presciência divina e liberdade humana exercia nas respostas teológicas de salvação do homem. Na verdade, para os teólogos alinhados com a proposta de salvação de matriz cristã católica, sistemas incompatibilistas comprometem muito profundamente essa crença.

No século XVI e perante as conceções propostas pelos teólogos reformistas sobre a relação entre a graça divina e a liberdade humana, o tema da relação entre presciência divina e liberdade humana ocupou de novo a ribalta das discussões teológicas tendo sido objeto de discussão acesa. Destas discussões, e na tentativa de precisar com toda a exatidão em que consiste o conhecimento divino dos contingentes futuros, emergiu, entre os teólogos jesuítas o conceito de ciência média, ao qual ficaram associados os nomes de dois jesuítas renomados – Pedro da Fonseca e Luis de Molina. Porém, dado o peso histórico desta discussão e o impacto que ela teve no século XVI, é legítimo pensar que a criação deste conceito tivesse emergido no âmbito de um debate teológico e filosófico alargado. A procura de uma genealogia deste debate e do próprio conceito de «ciência média», como recentemente mostrou Rebalde (2023) suscitou o interesse por conhecer melhor o conteúdo das doutrinas filosóficas acerca da contingência ensinadas à época nos Colégios Jesuítas, nomeadamente em Coimbra.

No caso do presente estudo, interessámo-nos pelo Curso Filosófico que terá sido resultado do ensino do jesuíta Marcos Jorge (1556-1560) em Coimbra. O interesse deste Curso de Filosofia e da pessoa e obra de Marcos Jorge, como mostraram Silva&Rebalde (2019), transcende em muito o caso particular que aqui apresentamos – o conteúdo do seu comentário ao *Da Interpretação* I, 9 – a sua interpretação sobre a posição de Aristóteles nesta passagem e as conclusões que daí retira acerca do modo como presciência divina e liberdade humana podem

ser conciliadas. Neste artigo, porém, interessámo-nos em particular por este assunto na medida em que esta investigação se inseriu num projeto mais amplo, dedicado ao estudo da origem do conceito de ciência média, tal como aparece nas obras de Pedro da Fonseca e de Luis de Molina, no final do século XVI. A possibilidade de, no comentário de Marcos Jorge, se antecipar a posição de Fonseca sobre a ciência média não seria descabida, dada a proximidade entre ambos os jesuítas, verificada em vários domínios das suas biografias e da atividade de ambos como professores de filosofia no Colégio Jesuíta de Coimbra. Tendo como horizonte exploratório esta hipótese, neste paper expomos o conteúdo do comentário de Marcos Jorge ao *Da Interpretação* I, 9, começando por glosar o modo como este jesuíta explicou esta passagem do texto de Aristóteles e quais as conclusões que daí retira acerca da existência da contingência. Em seguida, analisamos a questão "Se algo pode ser contingente", que Marcos Jorge discute na sequência da sua explicação desta passagem do texto aristotélico, focando-nos no modo como defende uma posição compatibilista, contra os defensores da tese oposta. Finalmente, evidenciamos alguns aspetos que, na explicação de Marcos Jorge, parecem indiciar a consciência das limitações dos argumentos disponíveis na tradição filosófica medieval para explicar a relação entre presciência divina e contingência, revelando a necessidade de procurar novas ferramentas conceptuais para sustentar uma posição compatibilista.

1. Aristóteles e o problema da contingência: a explicação de Marcos Jorge

No seu comentário à famosa passagem da obra de Aristóteles, *Da Interpretação* I, 9, Marcos Jorge (JORGE, 1557, 182r) começa por apresentar a questão que o filósofo grego se propõe analisar:

> Se, em toda a contradição acerca de qualquer assunto, seja ele [um evento] necessário, impossível ou contingente, e em qualquer [momento do] tempo em que ocorra, seja passado, presente ou futuro, uma das partes seja sempre verdadeira de forma determinada e a outra falsa.[2]

Segundo Aristóteles, explica Marcos Jorge (JORGE, 1557, 183v-r), a maior dificuldade coloca-se sobretudo nas proposições sobre eventos contingentes futuros. Isso ocorre por causa da indeterminação que afeta o sujeito sobre o qual versa o enunciado. Na realidade, ele ainda não existe por si mas apenas nas suas causas. Ora, as causas, mesmo as naturais e que tendem a agir sempre do mesmo modo, estão afetadas por múltiplas condições que inserem nelas algum tipo de contingência:

[2] "utrum omne contraditione ex quacumque materia fiat sive necessária, sive remota, sive contingenti, et de quocumque tempore sit, sive praeterito, sive praesenti, sive futuro, altera pars sempre sit determinate vera, et altera falsa". Faço uso da transcrição latina de André Vieira, a quem agradeço pela disponibilização do texto. A tradução, no corpo do artigo, é da minha responsabilidade.

> Por vezes, as causas são tais que não se determinam mais para a produção do efeito do que para a não produção. Outras vezes, porém, mesmo se estão mais naturalmente inclinadas a determinar-se, contudo podem ser impedidas. Por último, há causas incertas, não necessárias e deficientes (…).[3]

Se assim é, deve concluir-se que o processo causal está sujeito a tantos obstáculos na sua realização que ele mesmo deve ser compreendido como estando na origem da contingência dos efeitos. E se o processo causal está afetado por estas condições na produção dos efeitos, nas proposições contraditórias acerca de eventos futuros não é possível determinar previamente em que sentido o processo causal irá determinar um evento, sendo indeterminado qual das contrárias virá a ocorrer. Ora, como a verdade das proposições, segundo Aristóteles, é predicada de coisas que existem de modo determinado, não havendo determinação no sujeito da predicação também não pode haver determinação do valor dos enunciados acerca de eventos indeterminados. Para atribuir um valor de verdade determinado a uma proposição contraditória acerca do futuro, teria de ser possível afirmar atualmente que essa mesma coisa pode ser ela mesma e o seu contrário. Mas isso é precisamente afirmar algo impossível, no modelo lógico e metafísico de Aristóteles:

> se algum [dos enunciados] é verdadeiro ou falso de forma determinada, assim também estará na coisa [in re] de forma determinada, ou então não estará» De onde decorre que é absurdo dizer-se que os enunciados acerca do futuro contingente são verdadeiros ou falsos de forma determinada, designadamente que nada1 ocorre de forma fortuita ou pelo acaso, nem para qualquer uma das duas determinações, mas todas as coisas por necessidade (JORGE, 1557, 184v)[4].

A exposição de Jorge que aqui resumimos em si mesma nada tem de original. Contudo, a insistência no caráter indeterminado do sujeito deste tipo de proposições (mais do que no problema da impossibilidade de achar um valor de verdade para elas) mostra que Marcos Jorge tem uma posição muito clara acerca da contingência considerada em si mesma. Segundo Jorge (JORGE, 1557, 186v-187r),

> uma coisa que, pela sua natureza, é contingente, é [aquilo que] por sua natureza e intrinsecamente pode ser e não ser e, enquanto é, é contingente. Ora, aquilo que pela sua natureza é deste modo e que por um princípio que lhe é intrínseco é sempre deste modo, porque os predicados que convêm
> à coisa são inseparáveis dela.[5]

---

[3] "causae alioquin tales sunt ut non magis ad illud [effectus] producendum quam ad illud non producendum determinate sint. Alioquin vero et si magis ad illud producendum determinaretur, possunt tamen impediri. Denique sunt causae incertae non necessaris et deficientes (…)".

[4] "in enuntiationibus de futuro contingente si aliqua est vera ita erit in re, et contra, et si est falsa non ita erit in re et contra. Unde tamen sequitur quod si aliqua est determinate vera vel falsa ita est erit determinate in re, vel non erit. [Aristotelis] ostendit absurdum quod sequitur dicendo ennuntiationes de futuro contingeni esse determinate veras vel falsas, nempe nihil fieri a fortuna seu casu, neque ad utrumlibet, sed ex necessitate omnia.

[5] "(…) res quae ex natura sua est contingens, hoc est, quae ex natura sua, et intrinsece potest[5] [186v] esse et non esse, et dum est, est contingens. Quod enim ex natura sua est tale et a principio sibi intrinseco semper est tale quoniam praedicata quae per se rei conveniunt ab ea sunt inseparabilia."

Se observada de perto, esta definição de contingência é muito próxima daquela que, muitos séculos antes, fora avançada por Duns Escoto (SCOTUS, 2007, 66) no seu *Comentário à Metafísica de Aristóteles*. A definição, inovadora à época, dada pelo franciscano soava assim:

> o efeito não se diz contingente a não ser em razão da sua causa ser capaz dos contrários das suas causas; portanto, o efeito também não se diz contingente em ato a não ser porque a causa em ato de causar naquele mesmo agora em que causa um dos opostos, pode causar o outro[6].

Ora, se esta definição fosse assumida sem mais distinções para interpretar a aporia que Aristóteles identificou em *Da interpretação* I, 9, o resultado seria a defesa de uma posição relativista acerca do conhecimento. De facto, se há coisas que, em si mesmas e por natureza, são intrinsecamente contingentes, isso significa - como Marcos Jorge explica, aderindo claramente à doutrina escotista atualmente designada por 'contingência sincrónica' (DUMONT, 1995, p. 149-51) - que são contingentes mesmo quando se determinam temporalmente. Ora, se a predicação segue o modo de ser das coisas, então não haverá possibilidade de admitir uma regularidade ou universalidade no conhecimento. Mas se fosse assim, e se tivermos como boa a interpretação que Jorge faz da conceção aristotélica de contingência, ter-se-ia de admitir que, ao afirmar que não pode atribuir-se valor de verdade às proposições contraditórias acerca do futuro porque as coisas estão afetadas por algum tipo de contingência intrínseca, Aristóteles teria introduzido o princípio geral de incerteza no conhecimento humano. Dados os vários tipos de indeterminação existentes no processo causal, não seria possível determinar o valor de verdade de uma proposição condicional acerca de eventos futuros. Desta maneira, se é certo que se poderia afirmar que Aristóteles teria dado um lugar à contingência no mundo das coisas, ter-se-ia de reconhecer que o estagirita afirmaria igualmente a contingência do conhecimento e das proposições nas quais ele se expressa. A esta condição imprevisível que afeta o evento está associada a impossibilidade de haver ciência acerca dele.

Para ultrapassar esta aporia a que foi conduzido ao admitir que Aristóteles é um defensor da *contingentia rerum*, Marcos Jorge distingue dois modos de considerar a contingência: a contingência em si mesma e de modo absoluto, "isto é, enquanto está determinada a alguma duração temporal [;] e desta maneira [a contingência] é sempre contingente, porque, em si e a respeito da sua causa, pode ser e não ser"[7]. Esta contingência, porque é intrínseca, ocorre sempre e é imutável. Um segundo modo de considerar a contingência verifica-se nos eventos

[6] "effectus non dicitur contingens in
potentia nisi ratione suae causae potentis in oppositum; ergo nec in actu effectus contingens nisi causa actu causans posset in oppositum pro illo nunc pro quo causat ipsum."

[7] "hoc est, quatenus non est determinata ad aliquam durationem temporis, et sic semper est contingens, quoniam et in se, et per respectum ad causam suam potest esse et non esse."

que se determinaram ou determinam no tempo face a uma daquelas duas alternativas inerentes à contingência considerada em si mesma. Estes, diz Jorge (JORGE, 1557, 187r), "devem considerar-se como sendo necessários com relação à presencialidade, isto é, como o que existe, ou como o que está presente. Pois deste modo não pode não ser e é necessário que seja neste tempo[8] e este é o modo correto de interpretar Aristóteles neste assunto[9].

A análise das aporias identificada por Aristóteles no texto *Da interpretação* I, 9 foi conduzida por Jorge no sentido de concluir que o estagirita foi um defensor da contingência. Contudo, a explicação acerca da natureza da contingência não termina, contudo, neste comentário de texto. Ele apenas antecede a exposição que o jesuíta fará dos problemas filosóficos e teológicos que se originam quando se pretende afirmar por um lado, que deus é sumamente sábio, criador do mundo e presciente de todos os acontecimentos futuros, e, por outro, que esses atributos da perfeição divina não entram em conflito com a afirmação da efetiva contingência dos agentes livres criados. A pergunta acerca da contingência tem, por conseguinte, um contexto mais alargado de compreensão. É este horizonte filosófico e teológico de problemas que Marcos Jorge analisa na questão que se segue ao seu comentário a *Da Interpretação* I, 9.

Com o título 'Se algo pode ser contingente', esta questão consiste, afinal, num comentário de Marcos Jorge à questão 14, artigo 3, da *Suma de Teologia* de Aquino. Não sendo conhecido, à data, nenhum material que tenha subsistido dos cursos de teologia ensinados por este jesuíta; e tendo em conta que, à época, os debates entre teólogos sobre a ciência divina e a liberdade humana eram candentes; e considerando, ainda, que Jorge foi um dos jesuítas mais próximos de Fonseca o qual reclamou para si a criação do conceito de «ciência média» precisamente para solucionar as aporias inerentes àquele problema: o comentário de Jorge torna-se um testemunho precioso pois permite antever de algum modo o estado desta discussão à época.

O problema será analisado de acordo com o método escolástico: exposição dos argumentos contrários à existência da contingência e apresentação de argumentos a favor na exata medida em que, mediante estes, se resolvem aquelas objeções.

2. 'Se algo pode ser contingente'[10]: Argumentos *a contrario*

[8]"Necessaria vero si consideretur, quo ad respectum praesentialitatis, hoc est, ut existens est, aut ut praesens, sic enim non potest non esse, et ut sic necesse est esse in eo tempore."
[9] "Hoc ergo pacto intelligendus est Aristoteles in praesentialibus".
[10] "Vtrum aliquid posset esse contingens [187r]"

Na exposição das posições contrárias à existência da contingência, Marcos Jorge reúne quatro argumentos. O primeiro baseia-se no modo como Aristóteles explicou a origem do movimento nos processos de geração e corrupção. De acordo com a teoria aristotélica, explica Jorge, uma causa necessária produz um efeito igualmente necessário, como explica na sua obra *De generatione et corruptione,* a propósito da influência dos astros no movimento de geração. Esta explicação da origem das coisas, diz Jorge, é obscura, sendo preferível a dos que consideram que tudo o que ocorre no mundo depende de Deus. Ao introduzir a explicação do modelo teísta para a origem do mundo, Marcos Jorge dirige a discussão da questão para exposição dos argumentos contra a possibilidade. Os que assim pensam, diz Jorge [JORGE, 1557, 187v], consideram que "a ciência de Deus ótimo máximo é a causa de todas as coisas, e é necessária"[11]. De onde se segue a consequência óbvia: nada é contingente.

Um segundo argumento contra a existência da contingência combina a posição de Aristóteles explorada em *Da Interpretação* I, 9, com a posição teísta acerca da origem do mundo:

> Tudo o que é conhecido por Deus é necessariamente verdadeiro [;] tudo o que virá a acontecer é conhecido de modo determinado por Deus, portanto tudo o que virá a acontecer é necessariamente verdadeiro e consequentemente nada é contingente[12].

Embora reduzido à sua formulação silogística mais elementar, é fácil reconhecer aqui o argumento de Boécio. De facto, Jorge menciona-o de imediato, na sequência da sua explicação, mostrando que conhece bem a chave hermenêutica do argumento. Como explica Jorge (JORGE, 1557, 187r),

> Deus Máximo e Supremo, uma vez que vive fora de todo o tempo na sua eternidade (que Boécio definiu como a perfeita e total posse simultânea de uma vida interminável), tem todas as coisas presentes a si mesmo, não só nas suas causas, mas também em si mesmas, isto é, nas suas próprias existências; mas, como a eternidade é toda simultânea e indivisível, e o tempo, pelo contrário coexiste com a eternidade, segue-se evidentemente que todas as coisas que existiram, existem e existirão em Deus são presentes, e [assim] são igualmente conhecidas por Deus[13].

Nesta explicação, uma vez que Deus existe fora de todo o tempo e que a sua natureza é a eterna, o conhecimento divino é imune à sucessão temporal – é um conhecimento por

[11] "Atqui omnium rerum sunt causae necessariae ut generationis rerum causae sunt coeli, inquit enim Aristoteles in primo de generatione confusim Zodiaci esse causas generationis et interitus, immo scientia Dei Optimi Maximi est causa omnium [187 v.2] quae sunt et necessaria, ergo omnes effectus sunt necessarii et ita nihil est contingens."
[12] "omne scitum a Deo necessario est verum omne futurum est scitum determinate a Deo, ergo omne futurum necessario est verum, et ex consequentia nullum est contingens."
[13] Deus Optimus Maximus cum sit extra omne tempus in sua aeternitate consistens (quae a Boethio diffinitur esse, Interminabilis[13] vitae tota[e] simul, et perfecta possessio) habet omnia praesentia non solum in suis causis, sed etiam in se ipsis, id est, in suis propriis existentiis cum enim aeternitas sit tota simul et indivisibilis, tempus autem omne coexistat aeternitati, sequitur profecto, ut omnia quae existerunt, et existent, Deo sint praesentia, et a Deo aequaliter cognoscantur

presença. É desta maneira que Deus conhece todas as coisas não apenas como possibilidades ou em aptidão para a existência, mas também nas suas determinações reais.

> tudo o que existe, na medida em que é apto [para existir], é necessário que exista [;] mas tudo o que virá a acontecer no futuro é, com respeito a Deus, presente e posto em ato, portanto, tudo existe necessariamente, e nada do que virá a acontecer no futuro é contingente.[14]

O terceiro argumento contra a existência da contingência situa a discussão no domínio teológico, pois toma em consideração a interpretação da passagem bíblica da tríplice negação de Pedro. Se Deus sabia de antemão que Pedro ia negar Cristo, então esta ação de Pedro não foi livre, mas necessária. Uma interpretação que faça uso do argumento de Boécio para esclarecer esta passagem bíblica, conclui necessariamente pela negação da contingência. Se a negação de Pedro é uma determinação da ação de Pedro no tempo; e se a presciência eterna de Deus é o conhecimento presente que Deus tem de todos os acontecimentos que se irão desenrolar no tempo, então Deus conheceu de antemão que Pedro o ia negar. Pedro não era, portanto, livre de agir de outro modo no momento do tempo em que negou Deus, dado que, se o fizesse, comprometeria a ciência divina dos acontecimentos futuros. A ser assim, a conclusão é óbvia: a presciência eterna de Deus imprime necessidade ao agir de Pedro. Por isso, não há qualquer ação livre, pois toda a ação livre é uma determinação temporal e nada do que está determinado temporalmente escapa ao conhecimento infalível que Deus, desde a sua eternidade, possui acerca das determinações temporais.

Um quarto e último argumento corrobora este necessitarismo, pois se as ações humanas fossem contingente, elas poderiam contrariar a decisão eterna da vontade divina sobre os acontecimentos do mundo, tornando-a ineficaz. O postulado da eficácia plena da vontade de Deus leva necessariamente à negação da contingência [JORGE, 1557, 187v]:

> Deus quer todas as coisas que estão para acontecer e antes que existam, portanto elas não podem não acontecer, mas é necessário que ocorram todas as coisas que ele quer que ocorram, e por isso não há nenhum futuro contingente.[15]

Apesar da aparente força argumentativa destas explicações deterministas, o jesuíta defenderá a posição oposta [JORGE, 1557, 187v]: "deve-se ter-se em conta, como opinião mais verdadeira e provável, que existem muitos futuros contingentes – e que nem todas as coisas ocorrem necessariamente." Esta posição, acrescenta, "foi provada por Aristóteles e é ensinada pela fé católica".[16]

[14] "Quidquid est, quando est aptum, necesse est esse, sed omnia futura respectu Dei sunt praesentia et in actu posita, ergo, omnia necesse est esse, et consequenter nullum est futurum contingens."
[15] "Voluntas Dei Optimi Maximi inneficax esse non potest, sed ipse vult omnia quae futura sunt et antequam sint, ergo illa non possunt non evenire, sed necesse est omnia evenire, atque adeo nullum est futurum contingens."
[16] "His tamen non obstantibus tenendum est esse [Escólio (linha 33, 187v): Haec est verior et probabilior sententia] multa futura contingentia – nec omnia necessario evenire, ut probatum est ab Aristotele et fides catholica docet."

3. 'Se algo pode ser contingente': Argumentos a favor

Marcos Jorge baseia a sua explicação dos argumentos a favor de uma posição compatibilista entre liberdade humana e presciência divina na explicação dada por Tomás de Aquino sobre esta questão no artigo 3 da questão 14 da parte I da *Suma de Teologia*. Por sua vez, na sua explicação, Tomás corrobora as posições a este respeito defendidas por Boécio e por Agostinho.

O jesuíta [JORGE, 1557, 187v-188r] começa por explicar que, de acordo com Tomás, "o indício acerca da contingência dos efeitos deve ser retirado de uma causa próxima, e não de uma causa remota"[17]. Este modo de compreender a relação entre causas próximas e causas remotas, permite considerar que, não obstante Deus estabelecer com o mundo e os eventos que nele ocorrem uma relação necessária – pois, se Deus é a causa eficiente suprema necessária do mundo, a sua ação estará sempre ligada de algum modo ao efeito -, esta relação não afeta a contingência dos eventos que ocorrem no mundo. Este modo de raciocinar estabelece uma distinção entre o modo como se relacionam as potências motoras e as suas causas, permitindo concluir que "a potência motora da causa próxima imediata não move da mesma maneira do que a causa motora suprema" ou seja, que "não é necessário que [a causa próxima imediata] tenha em si a virtude motiva da mesma maneira que está na primeira, mas que seja proporcionada à sua natureza"[18].

O segundo argumento favorável a uma posição compatibilista evocado por Marcos Jorge é o argumento que remonta a Agostinho e a Boécio. Este argumento é construído quer sobre a natureza daquilo que é conhecido por Deus – o futuro, contingente é conhecido por Deus precisamente como tal – quer sobre a natureza do conhecimento divino, que é eterna, imutável e infalível. A articulação entre estes dois elementos permite concluir que o conhecimento prévio de Deus não elimina a contingência nas coisas precisamente porque, não obstante a natureza imutável do conhecimento divino, aquilo que Deus conhece precisamente desde a sua infalível ciência é um evento futuro. De acordo com a distinção introduzida por Tomás, este futuro, por sua vez, será necessário se tiver causas próximas necessárias, e será contingente, se tiver causas próximas contingentes. E é precisamente deste modo, ou como

[17] "ad primum argumentum respondendum est cum Divo Thoma prima parte quaest. 14 art 13. quod indicium de contingentia effectuum [188 f. 1] sumendum est ex causa proxima, non autem ex causa remota ita quod etiam causa suprema et remota sit necessaria, tamen effectus erit contingens si causa prima contingens fuerit."

[18] "quae sunt scita a Deo sunt contingentia, si habent causas proximas contingentes licet scientia Dei quae est causa universalis et remota illorum sit necessaria, et huius quidem ratio est quoniam quamvis causa prima non moveat, nisi in quantum movetur a prima seu remota, non tamen est necesse quod in se suscipiat virtutem motivam eo modo quo est in prima, sed ut proportionatur naturae suae."

necessário ou contingente, que tal evento futuro é conhecido imutavelmente pela presciência divina.

Na sua explicação, e em conformidade com a que Tomás tinha desenvolvido na referida questão 14, a. 3 da Parte I da *Suma de Teologia*, Marcos Jorge combina o argumento avançado por Agostinho tal como ocorre nomeadamente no *Diálogo sobre o Livre arbítrio* III, II, 4 – IV 10 (AGOSTINHO, 2001, 255-69), com a distinção, avançada por Boécio na *Consolação da Filosofia* entre necessidade *per se* e necessidade *ex supositione*. Em conformidade com o que Agostinho tinha evidenciado, Jorge explica que [JORGE, 1557, 188r]

> embora os futuros, na medida em que são considerados pelo conhecimento divino, sejam necessários de acordo com a sua presciência, no entanto, são contingentes considerados em si mesmos e comparados com as suas causas contingentes.[19]

Se uma dada ação depende de uma causa próxima contingente, é, segundo a sua própria natureza, contingente. Pode também dizer-se que é necessária, usando para tal uma outra distinção introduzida por «alguns», que Jorge não identifica. À luz desta outra taxonomia, pode dizer-se que um evento contingente é necessário «ex supositione», isto é, supondo a natureza do cognoscente divino, para quem essa ação contingente é conhecida como havendo de ocorrer. Ou ainda, de acordo com outros, dir-se-á que é necessária com necessidade de consequência. Estas duas formas de explicar de que modo o conhecimento presciente de Deus imprime necessidade às coisas, diz Jorge [JORGE, 1557, 188r-v] não só não entra em conflito com a necessidade de contingência *simpliciter* como são simultâneas com esta contingência[20]. Por isso, a defesa destas formas de necessidade, que decorrem da natureza de deus e do seu modo de conhecer, não geram nenhuma aporia, fazendo parte do que a tradição designou, em Deus, por 'ciência de visão'.

Aplicando agora este conjunto de distinções para interpretar a passagem bíblica na qual se relata a negação de Pedro, obtém-se uma interpretação diferente da determinista antes enunciada. A esta luz, embora Deus soubesse de antemão que Pedro O haveria de negar, "Pedro negou Deus com 'necessidade de contingência simpliciter' [*simpliciter contingenter*]: poderia não ter negado, se quisesse, como é evidente do que foi dito."[21] Porém, uma vez que de facto

[19] quamvis futura in quantum sub scito[19] divino conspectui, secundum suam praesentiam necessaria sint tamen in se considerata, et comparata ad suas causas contingentes: sunt contingentia.

[20] "si Deus scit Petrum deambulaturum, deambulatio illa est necessaria et immutabilis, necessaria in quantum[20] non simpliciter propter se, et secundum suam naturam, sic enim est contingens, sed ut relata ad divinam scientiam de ipsa, et ut quidam dicunt necessaria ex suppositione, hoc est, suppositio quod Deus scit ipsam esse futuram, alii dicunt esse necessariam [188 f. 2] necessitate consequentiae, non vero necessitate consequentis, unde patet necessitatem suppositionis seu consequentiae stare simul cum contingentia simpliciter, sicut in praedicto exemplo cum Petrus deambulat deambulatio necessaria est ex suppositione, contingens aut simpliciter et in se propter causam proximam contingentem".

[21] "quamvis Deus praesciverit Petrum ipsum negaturum tamen non necessario ipsum negavit sed simpliciter contingenter: potuissetque non negare si vellet."

Pedro negou Deus com necessidade de simples contingência; e porque, para o fazer, determinou a sua ação para esta orientação (e tendo em conta a necessidade de suposição, isto é, aquela pela qual Deus conhece, desde a sua eternidade, todas as ações futuras como determinadas num tempo futuro), então é necessário concluir que Pedro não poderia não ter negado Deus, pois isso contrariaria a presciência divina.

Esta precisão é coerente com a explicação que Jorge foi construindo para tornar compatível a presciência divina e a contingência da ação humana. No caso da negação de Pedro, ela é uma possibilidade da vontade de Pedro, que foi por este atualizada livremente no tempo. Pedro também poderia ter atualizado, de modo igualmente livre, a possibilidade oposta. Esta abertura às alternativas é própria da contingência *simpliciter* que, segundo Jorge, é causa próxima da ação de Pedro. Porém, tendo em conta a necessidade de suposição ou de consequência, Deus conheceu previamente qual seria a determinação da vontade de Pedro. E, dado que a conheceu como 'uma determinação da vontade de um sujeito dotado de contingência *simpliciter'*, a ação que Pedro realizou não poderia ter sido atualizada de outra maneira. E assim se compreende a informação adicional de Jorge: "não deve ser admitido um possível que repugne ao que é posto no ser [é impossível que algo que é não seja]". Não pode haver uma possibilidade determinada que seja contrária à determinação efetiva dessa possibilidade na direção que, acerca dela, foi prevista por Deus. Dito de outro modo, uma vez determinada uma possibilidade pela presciência divina, ela não subsiste com a possibilidade contrária, pois é impossível que algo que é não seja. Por isso, embora a determinação da vontade de Pedro seja livre para Pedro, na verdade não seria possível que Pedro agisse de outro modo, uma vez que a determinação da sua vontade é conhecida pela presciência eterna de deus como uma determinação (atual, para Deus), que se virá a realizar num tempo futuro. Com esta explicação, Jorge mostra que a presciência divina não necessita a ação dos contingentes futuros. Mas, também afirma que, admitindo a presciência divina sobre um futuro contingente, este não pode não se realizar, pois se trata de uma determinação previamente conhecida por Deus, embora se realize através de uma causa próxima contingente.

Para Jorge, parece ficar assim suficientemente explicado de que modo se podem conciliar sem contradição a existência da contingência e a presciência de Deus acerca dos acontecimentos futuros. Contudo, a aporia permanece, pois apesar de o agente exercer a sua atividade de modo contingente, a verdade é que a determinação da sua ação já é conhecida por Deus como 'tal determinação' e, por conseguinte, a contingência da vontade é relativa à imutável omnisciência do conhecimento divino. E se o leitor contemporâneo desejaria encontrar algum fator atenuante

da ênfase colocada por Jorge na atividade suprema de Deus necessitante das ações dos agentes humanos numa última explicação do jesuíta a propósito desta questão imbricada, o que se verifica no texto é uma derradeira insistência na ação plenipotente de Deus face ao mundo. Marcos Jorge termina a sua explicação salvaguardando o princípio da eficácia da vontade divina, a par da existência da contingência dos agentes livres. Em última instância, é preciso ter presente que Deus é causa eficiente última de tudo quanto existe. Mas, existem naturezas ou movimentos do ente necessários e contingentes e, como tal, o necessário e o contingente realizam-se a partir da própria vontade divina. Além disso, a distinção de uma e de outra deriva das suas causas próximas. Em última instância, todas as coisas, ocorrem tal como Deus estabeleceu[22]. Nesta síntese final da sua explicação, Marcos Jorge regressa se não exatamente ao argumento, pelo menos certamente à linguagem de Agostinho: é a vontade livre de Deus que cria os dois modos de agir, necessário e contingente, atribuindo causas eficientes próximas de natureza necessária ao primeiro modo, e ao segundo causas de natureza contingente. Por isso, deve concluir-se que esta diversidade não só é um bem maior, como está, no seu ser e no seu agir, submetida à vontade divina.

4. A ciência divina da contingência

Ao longo deste artigo apresentámos a explicação dada pelo jesuíta Marcos Jorge sobre os futuros contingentes, tal como se encontra no seu comentário a *Da Interpretação*, I, 9. Este comentário foi escrito para as aulas que lecionou em Coimbra, em 1557, integradas no curso filosófico completo que aí leu entre os anos 1556 e 1560. Trata-se, portanto, de uma explicação elaborada no contexto do ensino da filosofia ministrado com a finalidade que a este ensino foi dada pela Sociedade de Jesus. Neste sentido, a explicação de Marcos Jorge é apenas mais uma das múltiplas que podem ser encontradas nos inúmeros livros escolares, impressos ou manuscritos, que se produziram no âmbito da Sociedade, em igual contexto de formação. Desde esta perspetiva, quer o comentário de Jorge ao texto de Aristóteles, quer a explicação por ele dada ao modo como a questão acerca dos futuros contingentes foi pensada na tradição literária e filosófica ulterior, nada têm de original. Contudo, se tivermos em conta algumas especificidades do contexto intelectual em que este comentário foi elaborado e ensinado,

[22] "voluntatem divinam esse inneficacem, ea enim causa esse entis, et omnium naturarum entis, sunt autem naturae seu moti entis necessarium et contingens et ideo ab ipsa voluntate divina efficitur necessitas et contingentia in rebus, et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum, denique omnia fiunt sicut[22] ipse constituit, illis enim effectibus quos necessario evenire voluit causas tribuit necessarias. His autem quos contingenter causas quoque contingentes seu potentes deficere. Et sic secundum conditionem causarum proximarum effectus dicuntur aut necessarii, aut contingentes, quamvis omnes a voluntate divina tanquam a prima causa dependeant."

poderemos identificar alguns indícios do modo como, à época, o problema da natureza da ciência divina dos contingentes futuros estava a ser discutido. Ora, é sabido que é nesta época, neste contexto de ensino e neste meio intelectual que Pedro da Fonseca e Luis de Molina introduzem o conceito de 'ciência média' no vocabulário filosófico e teológico, para explicar a ciência divina da contingência. A modo de conclusão, evidenciamos de seguida os aspetos mais relevantes que podemos identificar sobre este assunto nesta exposição de Marcos Jorge.

Em primeiro lugar, é interessante verificar o modo como Jorge conduz o seu comentário sobre o próprio texto de Aristóteles e as conclusões que retira acerca da posição do filósofo grego sobre a natureza da contingência. Jorge elabora o seu comentário dando particular atenção quer à natureza do processo causal entre fenómenos, quer à especificidade da posição de Aristóteles sobre o valor de verdade das proposições acerca do futuro. Os dois aspetos, como é sabido, estão intrinsecamente ligados, e quanto a isso não há nada de novo na explicação de Jorge. Porém, dois assuntos são, nesta explicação, dignos de nota. Um primeiro, extrínseco ao argumento, denota uma metodologia de escola muito própria do ensino da filosofia praticado no interior das ordens religiosas à época que os jesuítas de um modo geral seguiram com rigor. Referimo-nos à consideração do pensamento de Aristóteles como a autoridade principal no ensino da filosofia e aquela que, a não ser que colida com a fé católica, deve ser seguida. Marcos Jorge conduz magistralmente o seu breve comentário a *Da Interpretação* I, 9 com o objetivo de mostrar que Aristóteles defendeu a existência da contingência e que o fez a partir da sua análise da natureza dos processos causais. De facto, na interpretação de Jorge, a conclusão de Aristóteles acerca da impossibilidade de atribuir valor de verdade às proposições acerca do futuro não deriva apenas de um problema lógico, inerente à condição formal da contradição, mas assenta sobretudo na indeterminação inerente à natureza dos processos causais. Esta, por sua vez, pode verificar-se mesmo ao nível das causas necessárias, pois também estas podem ser deficientes – caso em que a contingência as afetará intrinsecamente – ou podem ser impedidas, caso em que a contingência afetará o processo causal *ab extrínseco*.

Além dos elementos de contingência que Jorge encontra na explicação aristotélica da causalidade, o jesuíta evidencia um outro aspeto que sustenta a aporia encontrada pelo filósofo grego quando confrontado com a impossibilidade de atribuir valor de verdade às proposições sobre eventos futuros. Uma vez que, no entender de Aristóteles, os predicados versam sobre sujeitos e os sujeitos são determinações, a predicação acerca de um sujeito indeterminado é contraditória em si mesma. Como explica Marcos Jorge, é a coisa que determina a verdade da proposição, e não o oposto. Este aspeto da teoria da verdade aristotélica inviabiliza que haja

conhecimento sobre eventos não realizados, pois estes são sujeitos não determinados. Inversamente, quando eles se realizarem, então, a proposição adquirirá o seu valor de verdade. Da leitura do comentário de Jorge a *Da Interpretação* I, 9 conclui-se que o jesuíta admite que Aristóteles tinha uma boa teoria quer acerca da causalidade, quer acerca da verdade das proposições. Quanto ao primeiro aspeto, a teoria é compossível com a introdução da contingência nos processos naturais. Quanto ao segundo, a teoria admite que há conhecimento verdadeiro quando o sujeito sobre o qual este conhecimento versa é uma determinação. Ou, dito pela negativa, um conhecimento de uma indeterminação é não-conhecimento, ou, pelo menos é conhecimento imperfeito ou incompleto. Daí a dificuldade de admitir que em Deus possa existir um conhecimento deste tipo.

A partir destes resultados, que são evidenciados por Jorge no seu comentário ao texto de Aristóteles, o jesuíta aborda a questão «se algo pode ser contingente». Tal como foi explicada nos diversos sistemas filosóficos desenvolvidos na antiguidade e na idade média, a questão ultrapassou largamente as coordenadas nas quais Aristóteles tinha debatido o problema da verdade das proposições sobre os futuros contingentes. O problema da existência de contingência complexificou-se substancialmente nas explicações da origem do mundo para as quais, ao decurso dos processos de causalidade intrínsecos ao universo, se acrescentou a afirmação da existência de um intelecto supremo e providente causador do universo. À luz destas coordenadas filosóficas e teológicas, a existência da contingência é fortemente ameaçada pela força necessitante que a existência de uma inteligência suprema legisladora do mundo exerce sobre os eventos que nele ocorrem.

Os paradoxos encontrados nestes diversos sistemas para tornar compossíveis presciência divina e contingência, sobretudo para defender a efetiva contingência inerente ao exercício da liberdade humana, são sobejamente conhecidos e foram aqui recordados através dos argumentos apresentados por Marcos Jorge a favor e contra o compatibilismo. Indo ao encontra das determinações da Sociedade de Jesus para o ensino da teologia, Jorge expõe os argumentos favoráveis a uma posição compatibilista a partir da autoridade de Tomás, no texto considerado canónico sobre o tema: *Suma de Teologia*, parte I, q. 14, a.3.. Contudo, na exposição que faz destes argumentos, Marcos Jorge dá particular atenção ao problema da indeterminação do agir, facto que é coerente com o modo como conduziu a sua explicação de *Da Interpretação* I, 9. Desta explicação tinha-se concluído que a contingência existe onde há indeterminação e que, ante casos de indeterminação do objeto, não pode haver conhecimento. Mas, isto ocorre no caso do cognoscente humano, o único a ser considerado na epistemologia

aristotélica. Ora, quando, em teorias metafísicas de matriz teísta como a estoica, a neoplatónica ou a cristã, se introduz a possibilidade da existência de um cognoscente divino, justo e omnisciente, a possibilidade de tal sujeito conhecer um objeto indeterminado altera-se significativamente e, com ela, a possibilidade teórica da existência da contingência.

Marcos Jorge aponta as dificuldades para a existência da contingência na sua exposição dos argumentos *a contrario* sobre a possibilidade de compatibilizar a presciência divina e a contingência do agir humano. Para garantir a natureza suprema de Deus e da sua ciência é preciso concluir que a indeterminação das ações naturais ou livres é subsumida na presciência divina. A afirmação da contrária, que é a que Jorge explicitamente defende, é complexa. Na análise que faz desta complexidade, o jesuíta, de facto, nada acrescenta à explicações dadas por Tomás, as quais, por sua vez, incorporam os argumentos de Agostinho e Boécio. Ora, uma vez que, na explicação de Jorge sobre o texto de Aristóteles, a contingência tinha sido apresentada essencialmente como sinónimo de indeterminação, ao expor os argumentos destas três autoridades da época cristã somos conduzidos a verificar de que modo a indeterminação subsiste em cada um dos três modelos. Segundo Agostinho, e na explicação de Jorge, a contingência do agir resulta de se afirmar que a presciência divina é precisamente presciência da ação de uma causa livre. O argumento é aceitável e coerente no interior da obra de Agostinho. Contudo, não responde à natureza da contingência como indeterminação, pois de facto, o que Agostinho procura mostrar é que a presciência divina é de uma determinação, cuja contingência é garantida pelo facto de Deus, cuja vontade é causa de tudo o que existe, conhecer de antemão a vontade humana como causa contingente. No argumento de Boécio sucede algo de semelhante. A causalidade livre do agente humano é preservada na base de uma análise do modo como a atividade do cognoscente afeta o objeto conhecido. Um cognoscente divino conhece ao modo do divino – isto é, conhece por presença e fora da sucessão temporal. O seu conhecimento ocorre pela visão plena de uma totalidade simultânea. Por estar fora do tempo, tal conhecimento não afeta a natureza de quanto ocorre na sucessão temporal. Novamente, o argumento de Boécio não tem em vista explicar o modo como Deus conhece coisas indeterminadas, mas em superar a aporia do argumento aristotélico sobre o valor de verdade do conhecimento do futuro: de que modo se pode conceber que um cognoscente conheça de modo certo eventos que, porque resultam de um agente livre, são incertos. O fundamento da resposta de Boécio não está na admissão de que Deus conhece coisas indeterminadas, mas sim no pressuposto da especificidade do conhecimento divino. Segundo Boécio, por um lado Deus conhece todas as determinações futuras como determinações atuais e, por outro, a atividade do

cognoscente (seja divino ou humano) não afeta a essência das coisas conhecidas. Contudo, o próprio Boécio, no final da sua explicação, reconhece que o seu argumento poderia ainda sucumbir à objeção de alguém que dissesse que - dado que o conhecimento divino é infalível, e dado que Deus conhece, desde a sua eternidade, a determinação das vontades - tal conhecimento necessitaria a ação, pois ela não pode ocorrer de outra maneira sem infligir a Deus a imperfeição suprema da ignorância. Para blindar o seu argumento, Boécio aplica ao conceito de necessidade uma distinção formal entre *necessidade por si* e *necessidade relativa à condição*. A aplicação desta distinção, que Tomás também aceita, permitiria resolver os últimos paradoxos envolvidos no argumento de Boécio.

Na explicação de Marcos Jorge, fica, porém, patente uma dificuldade. Ao expor o texto aristotélico, o jesuíta definiu a contingência como 'o facto de uma coisa poder ser ou não ser, mesmo enquanto é'. É, portanto, uma propriedade intrinsecamente ligada à indeterminação. Ora, nos argumentos esgrime contra as posições não compatibilistas, o que está em causa não é o conhecimento da contingência assim entendida, mas a relação entre a ciência de deus e os eventos futuros. Nos argumentos de Agostinho, Boécio e Tomás, o evento futuro é concebido como sendo conhecido por Deus como uma determinação. Mas, Jorge definiu a contingência como 'o poder de ser ou não ser'. Então, para tornar esta definição compatível com a presciência divina, torna-se necessário explicar de que modo é que Deus conhece um tal poder, precisamente enquanto 'poder de indeterminação'. Mas, nenhuma das três autoridades invocadas por Jorge – Tomás, Boécio ou Agostinho - pensou a contingência desta forma e, por isso, os argumentos elaborados por cada um deles são claramente inadequados para suportar esta definição.

Não obstante Jorge ter identificado a dificuldade teórica inerente à argumentação compatibilista – a saber, a necessidade de salvaguardar que o conhecimento divino dos contingentes futuros é *o conhecimento de uma indeterminação*; e de ser medianamente claro, nas objeções aos argumentos *a contrario*, que as formulações de Tomás, Boécio e Agostinho não visam tanto a natureza da contingência, quando a possibilidade de afirmar, sem contradição, que Deus tem conhecimento de um contingente futuro, este jesuíta não parece ter chegado ao conhecimento de uma ferramenta conceptual capaz de explicar de que modo pode haver ciência divina da contingência: de um modo de ser que 'por sua própria natureza e intrinsecamente, pode ser e não ser; que, enquanto é, se torna uma determinação necessária, sem perder a sua natureza intrínseca de ação contingente'.

O que parece faltar na explicação de Jorge é uma explicação para o modo como pode ocorrer em Deus o conhecimento certo *de uma indeterminação*. Ou seja, o conhecimento de 'um poder de ser ou não ser' que, para ser certo e infalível, isto é, divino, não pode deixar de ser, ao mesmo tempo, o conhecimento da determinação futura que corresponderá a essa determinação, na ordem da criação. Esta distinção, na ciência divina, de um conhecimento presciente da contingência (e não apenas, como propunham todos os argumentos anteriores, da ciência divina de uma determinação a realizar no futuro por meio de uma causa contingente), seria elaborada por dois outros jesuítas, contemporâneos de Marcos Jorge: Pedro da Fonseca e Luis de Molina. Por vias diversas e cada um a seu modo, ambos afirmaram a necessidade de supor, em Deus, uma *ciência média*, cujo objeto corresponde precisamente ao conhecimento desta indeterminação relativa em que consiste a contingência da ação dos agentes livres. A explicação de Marcos Jorge, escrita poucos anos antes dos seus confrades entrarem em polémica por causa da autoria do conceito, mostra o desajuste teórico entre a definição de contingência em uso à época e os argumentos sobre a ciência divina do futuro disponíveis na tradição e evidencia a necessidade de explicar a existência da ciência divina da contingência de modo a que este atributo divino se equacione com a liberdade humana de modo sem aporia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES, *Categorias. Da Interpretação*. Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2016.

BOÉCIO, *Consolação da Filosofia*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2011.

DUMONT, Sthephan "The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency" *The Modern Schoolman* LXXII (January-March) 1995, 149-167.

JUAN DUNS SCOTUS, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super lobros*

metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15. Cuadernos del Anuario Filosofico 199, 2007.

MARCOS JORGE, *Annotationes in Primum Lib. Peri Hermeneias Aristotelis a Longe doctrina patre M. Marco Georgio*. Anno domini MDLVII, tertio nono Septembris. Real Biblioteca del Escorial (Madrid) cod. J III 1, f141r-188v.

OLIVEIRA E SILVA, Paula; REBALDE, João. "Doctrinal Divergences on the Nature of Human Composite in Two Commentaries on Aristotle's De anima (Anonymous, Cod. 2399 bguc and Francisco Suárez): New Material on the Jesuit School of Coimbra and the Cursus Conimbricensis". R. Marycks e A. Senent, *Jesuits and The Complexities of Modernity*, Boston, Estados Unidos: BRILL, 2019, 378-410.

REBALDE, João, "Pedro da Fonseca's Doctrine on the Middle Knowledge", S. Guidi e Carvalho, M. (eds.), *Pedro da Fonseca. Humanism and Metaphysics*, Brepols, Turnhout, 2023, 63-86.

SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, Volume I. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1996.

_____. *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2001.