

**SCIENTIA MEDIA E A MODERNA CONCEPÇÃO DE
LIBERDADE: UM ESTUDO DE FILOSOFIA
BRASILEIRA**

**(*Scientia Media* and the modern concept of freedom: an essay on
Brazilian philosophy)**

*Luiz Alberto Cerqueira**

Resumo: Partimos da hipótese de que a necessidade de modernização cultural no Brasil implica, como já percebia Gonçalves de Magalhães, a tarefa filosófica de superação do método contemplativo inerente ao ensino filosófico dos jesuítas no período colonial. Como queremos provar, a compreensão do sentido dessa tarefa envolve uma investigação acerca da concepção cartesiana de liberdade como indiferença que remonta à doutrina *scientia media*, no século XVI, quando teólogos católicos e reformadores se confrontaram em torno à possibilidade de conciliar livre-arbítrio e presciência divina.

Palavras-chave: Filosofia brasileira, liberdade, “ciência média”, método contemplativo.

Abstract: Our starting point is that the necessity of cultural modernization in Brazil implies, as Gonçalves de Magalhães had already perceived, the philosophical task of overcoming the contemplative method inherent in Jesuit philosophical teaching of the colonial period. The aim of this paper is to prove

* Professor do Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde dirige o Centro de Filosofia Brasileira-CEFIB. Artigo submetido a avaliação no dia 09/03/2011 e aprovado para publicação no dia 04/07/2011.

that understanding this task involves an inquiry into the Cartesian concept of freedom as indifference that goes back to the *scientia media* doctrine, in the 16th Century, which ensued from a controversy between Catholic theologians and Reformers about the possibility of conciliating free-will and God's prescience.

Keywords: Brazilian philosophy, free-will, *scientia media*, contemplative method.

Introdução: uso e limites da razão

O método contemplativo — ou “filosófico”, como ficou historicamente conhecido — corresponde ao uso teórico da razão para efeito de conhecimento de uma causa primeira, ou do Criador, cuja imagem renovada no espírito humano evitaria o erro e o pecado. Isto é o que se verifica nas Regras do Professor de Filosofia da *Ratio Studiorum*¹, onde se lê logo no início: “1. *Fim* - Como as artes e as ciências da natureza preparam a inteligência para a teologia e contribuem para a sua perfeita compreensão e aplicação prática, e por si mesmas concorrem para o mesmo fim, o professor, procurando sinceramente em todas as coisas a honra e a glória de Deus, trate-as com a diligência devida, de modo que prepare os seus alunos, sobretudo os nossos, para a teologia e acima de tudo os estimule ao conhecimento do Criador”. Não é difícil atentar na incompatibilidade deste preceito de origem escolástica com o discurso dos filósofos modernos sobre método.

Tal incompatibilidade tem a ver com a introdução histórica da ideia de experiência como limite para o uso teórico da razão. Pelo menos um século antes da publicação do *Discurso do método* (1637), de Descartes, o problema do método já preocupava ativamente o pensamento europeu, a ponto de palavras latinas como *ratio*, *ordo*, *modus*, e finalmente *methodus* aparecerem em muitos títulos de obras renascentistas, especialmente as de natureza didática. Ao contrário do que acontecia no ensino escolástico, os “modernos” (*recentiores*), como Juan Luis Vives e Petrus Ramus, propunham um ensino de lógica que não se organizasse com base no silogismo aristotélico. Tal opção não era só um repúdio do formalismo estéril a que chegara o exercício das “disputas”, mas era também um forte apelo a uma

¹ Conjunto de regras e série de prescrições práticas minuciosas para a estrutura e funcionamento dos colégios da Companhia de Jesus, a *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*, promulgada em 1599, vigorou até às reformas pombalinas da instrução pública, na segunda metade do século XVIII. Tendo como objetivo uma formação universalista — a do bom cristão —, o uso da razão sob a *Ratio* supõe como tradição filosófica o aristotelismo de origem escolástica, cujo intérprete privilegiado de Aristóteles é Tomás de Aquino.

lógica que se adequasse aos problemas reais da experiência nos domínios político, jurídico, pedagógico e científico. Descartes ouviu esse apelo: “o meu desígnio não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua razão, mas apenas mostrar de que maneira me esforcei para conduzir a minha” (DESCARTES, *Discurso do método*, Primeira Parte).

Contrariamente a esse apelo, a orientação da *Ratio Studiorum* de promover o uso teórico da razão com a finalidade de “conhecimento do Criador” tem por base um conceito de conhecimento contemplativo inerente à história da teologia: seja na vertente (i) que remonta a Santo Agostinho, o qual distingue da ciência — produzida pelo homem para dar conta de suas necessidades materiais — a sabedoria, ressaltando nesta o seu caráter contemplativo, pois “essa sabedoria contemplativa (*contemplativam sapientiam*) [...] sem dúvida é sabedoria do homem, embora não lhe pertença, a não ser que a receba daquele que, por participação, pode tornar realmente sábia a alma racional e inteligente” (AGOSTINHO, *De trinitate* XIV, 19, 25-26); seja na vertente (ii) representada por Tomás de Aquino sob a seguinte forma argumentativa: sendo a perfeição da criatura racional o princípio de sua existência, e sendo-lhe inerente o desejo de conhecer a causa das coisas, seria um absurdo se a sua inteligência não pudesse alcançar a causa primeira das coisas; por onde se conclui que a criatura racional, na medida em que se faz ela própria, pelo conhecimento de si, participante na divina providência, também nela participa a razão absoluta, e, por isso mesmo, ela de fato tem o conhecimento do Criador como verdade absoluta (TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, q. XII, a. I; I-II, q. XCI, a. II).

Neste sentido, a ideia de conhecimento consagrada nas Regras do Professor de Filosofia da *Ratio Studiorum*, a qual vigorou no Brasil até às reformas pombalinas da instrução pública, não é outra senão aquela atribuída à vida teórica do filósofo indiferente tanto (i) à função e ao modo dos diferentes sentidos do corpo na aquisição das ideias, quanto (ii) à condição particular de sua própria existência no tempo e no espaço, isto é, à sua própria condição econômica, social ou política, e especialmente à circunstância em que se encontra²:

Porém não é possível eliminar os males — forçoso é haver sempre o que se oponha ao bem — nem mudarem-se eles [os homens] para o meio dos deuses. Daqui nasce para nós o dever de procurar fugir quanto antes daqui

² Sobre o sentido peculiar dessa indiferença há notícia desde as histórias contadas por Platão e Aristóteles sobre o caráter matemático da mente astronomizante e geometrizarante dos primeiros filósofos. O ideal da vida teórica, segundo a concepção da Academia de Platão, foi proclamado em um trabalho pelo jovem Aristóteles, o *Protréptico*. Segundo essa tradição, Pitágoras foi o primeiro a usar as palavras ‘filosofia’ e ‘filósofo’ e a explicar a natureza do filósofo por meio da famosa comparação com os “puros” espectadores dos jogos de Olímpia. A comparação depende da ambiguidade da palavra *qewrein*, que significa

para o alto. Ora, fugir dessa maneira é tornar-se o mais possível semelhante a Deus; e tal semelhança consiste em ficar alguém justo e santo com sabedoria [...] de modo nenhum Deus é injusto, senão justo em grau máximo, não podendo ninguém ficar semelhante a ele se não for tornando-se o mais justo possível. É assim que se avalia com acerto a superioridade de uma pessoa, ou sua covardia e falta de virilidade. O conhecimento de semelhante fato configura a sabedoria e a verdadeira virtude (PLATÃO, *Teeteto*, 176 a).

Evidentemente, o que repugnava à orientação moderna era a concepção ingênua e mais grosseira dessa indiferença para o efeito de explicação da aquisição de ideias, chamada “inatismo atual”, segundo a qual Deus teria imprimido na alma humana certas ideias ou verdades que se apresentam totalmente definidas, ainda que os homens não tenham consciência delas antes de aprenderem a fazer uso teórico da razão, quando então passam a dar-lhe pronto e imediato assentimento.³

Foi contra esta presunção, de que seria possível progredir no saber humano apenas com base na contemplação, que os modernos lograram estabelecer, a partir da doutrina cartesiana, o princípio de que a liberdade de indiferença experimentada pelo sujeito de conhecimento é apenas o mais baixo grau da liberdade, por ser evidente, *negativamente*, que (i) “ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque” (DESCARTES, *Meditações*, IV, 9); como também por ser evidente, *positivamente*, que (ii) “apercebemos em nós tão grande liberdade, que nos podíamos impedir de acreditar naquelas coisas que não eram inteiramente certas e averiguadas” (DESCARTES, *Princípios da filosofia*, 39).

Adverta-se, porém, que ao considerar a indiferença como sendo “o mais baixo grau da liberdade” a doutrina cartesiana rejeita o abuso da contemplação, mas não a exclui do saber filosófico.

Portanto, se no plano histórico-cultural o método contemplativo é absolutamente incompatível com a perspectiva do saber aberta para o futuro pelos filósofos modernos, no plano da subjetividade, entretanto, podemos distinguir, sem prejuízo do sentido originário do saber filosófico, o estágio em que se encontra o sujeito de conhecimento consciente de si sob a vigência da *Ratio Studiorum*.

tanto o assistir a um espetáculo quanto a contemplação e a pesquisa no sentido “teórico”. No *Protrético*, Aristóteles compara a atividade do estudioso absorto na ciência pura ao pasmo dos *theoroi*, isto é, os espectadores em Olímpia. Cf. JAEGER, Werner, *On the Origin and Cycle of the Philosophic Ideal of Life*. In: *Aristotle – fundamentals of the history of his development*. London/Oxford/New York: Oxford University Press, 1967.

³ No âmbito da modernização no Brasil, este argumento, usado por Frei Francisco do Monte Alverne, foi suficiente para desqualificar o seu *Compêndio de filosofia* (1859) como pseudofilosofia (ROMERO, 1969, 11-13).

Daí que seria uma lacuna inaceitável desconsiderarmos o contexto histórico para entendermos o confronto e o conflito entre a perspectiva filosófica da teologia tomista e a perspectiva antifilosófica da doutrina “*sola fides*” de Lutero⁴, em que se concebe e elabora a *Ratio Studiorum*. Referimo-nos à Contrarreforma em geral e ao aristotelismo conimbricense em particular. Neste se verifica entre os autores jesuítas, para além do propósito de fidelidade a Aristóteles e seus intérpretes mais qualificados — nomeadamente Tomás de Aquino —, o uso do método contemplativo a favor do livre-arbítrio e contra a negação do livre-arbítrio pelos teólogos da Reforma. Segundo a doutrina tomista, a essência da fé se define como *amicitia*, isto é, uma relação de amizade mútua e, sobretudo, *livre* entre o Criador e a criatura racional (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles* III, 112-118).

No Brasil do século XIX, após a supressão oficial da *Ratio Studiorum* pelas reformas pombalinas da instrução pública, a tarefa filosófica que se impunha era a da modernização em conformidade ao horizonte aberto pela filosofia moderna. Impunha-se, portanto, a superação do método contemplativo no ensino, bem como a superação dos cânones culturais sob o aristotelismo, como era o caso do modelo imitativo na literatura⁵. Mas o contexto histórico dessa superação já pressupunha, desde Descartes, a ideia da indiferença teórica como sendo já um grau de liberdade⁶. De maneira que, a mudança quanto à maneira de pensar, desde o uso tutelado da razão sob a *Ratio Studiorum*, para o uso emancipado da razão no horizon-

⁴ A polêmica teve a sua origem na filosofia do Renascimento e no contexto do Humanismo. Em seu *De libero arbitrio* (1439), Lorenzo Valla se propõe examinar se a presciência divina é incompatível com a liberdade humana, e conclui pela desconfiança em relação à razão e pela necessidade da fé como fundamento da certeza; em seu *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione* (1520), Pomponazzi defende a tese de uma intervenção arbitrária de Deus; Erasmo de Rotterdam, por sua vez, na obra *De libero arbitrio* (1524) tenta evitar os desvios dos reformadores, procurando uma mediação entre a Reforma e a Contrarreforma. Em resposta a Erasmo, Lutero publica *De servo arbitrio* (1525), onde procura ressaltar o poder do Criador de transformar de fato e de direito o livre-arbítrio da criação em *servo*-arbítrio das criaturas. Nesta condição, o sentido da liberdade implica o caráter absoluto da vontade do Criador, de maneira que a criatura humana tenderia como que naturalmente a perder o sentido dessa liberdade, porque ao desaparecer sua semelhança com o Criador, em consequência das limitações impostas pela própria natureza, transformar-se-ia o *filius Dei* em *servus Dei*.

⁵ “Se até hoje a nossa poesia não oferece um caráter inteiramente novo e particular, é porque os nossos poetas, dominados pelos preceitos, se limitaram a imitar os antigos [...] Convém, é certo, estudar os antigos [...] mas não se escravizar pela cega imitação [...] Só pode um poeta chamar-se grande se é original” (MAGALHÃES, 2004a, Parte IV). Acerca dos cânones literários sob o aristotelismo da *Ratio Studiorum*, ver HANSEN, João Adolfo. “Fênix Renascida & Postilhão de Apolo: uma Introdução”. In: Pécora, Alcir (org.). *Poesia seicentista*. São Paulo: Hedra, 2002.

⁶ Segundo Descartes, a liberdade humana de arbítrio “consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer [...] de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto” (DESCARTES, *Meditações* IV, 9-10).

te da filosofia moderna, se deu como uma extensão ou ampliação daquele sentido da liberdade defendido pelos jesuítas no século XVI.

Tal conclusão não parecerá estranha se considerarmos que estudos recentes sobre os jesuítas envolvidos na concepção da famosa doutrina *scientia media*⁷, especialmente sobre Pedro da Fonseca, nos permitem nutrir a convicção de que as reflexões deste último sobre o conhecimento, no sentido de que “o ideal de uma ciência perfeita deduzida de princípios absolutamente certos é dificilmente realizável” (COXITO, *idem*, p. 207), bem como sobre a liberdade, no sentido de que “a liberdade implica a possibilidade de escolher aquilo que não é manifestamente o melhor e o mais perfeito sem que isto afete qualitativamente o exercício dessa mesma liberdade” (MARTINS, 95), foram decisivas para a compreensão cartesiana de que “sendo a vontade pela sua natureza muito extensa, constitui para nós grande vantagem poder agir por seu intermédio, isto é, livremente. Assim [...] merecemos louvores [...] por escolhermos o que é verdadeiro, quando o distinguimos do falso graças a uma determinação da nossa vontade, do que se o tivéssemos feito determinados e coagidos por um princípio estranho” (Descartes, *Princípios da filosofia*, 37).

Sentido intrínseco da liberdade

Quem primeiramente distinguiu no método contemplativo de ensino o principal entrave à modernização cultural brasileira foi Gonçalves de Magalhães. Autor de *Fatos do espírito humano* (Paris, 1858), ele defendeu a ideia de que “o espírito humano não é um simples pensamento da inteligência eterna que, sem conhecer-se, se mova por determinações necessárias [...] O espírito tem consciência de si [...] e obra por si mesmo” (MAGALHÃES, 2004, p. 353). Para tanto, foi decisivo o seu estágio na Europa (1833-1837), quando residiu em Paris e dedicou-se a assimilar os fundamentos do espiritualismo francês e a estudar as obras de seus principais representantes⁸. Eis, portanto, como, refletindo aquela atitude conciliatória

⁷ Referimo-nos a Luis de Molina e Pedro da Fonseca.

⁸ Especialmente as de Victor Cousin (1792-1867) e as de Maine de Biran (1766-1824). Em contraposição ao sensualismo de Condillac (1715-1780), para quem o eu não tem substância enquanto modo do ser entre a exterioridade da sensação e o absoluto metafísico, Maine de Biran considera que quando o eu “reflete sobre si mesmo; quando o sujeito não pode identificar-se com o objeto no mesmo ato de reflexão, o eu, objeto deste ato, não pode ser senão o ser absoluto ou a alma concebida como *força* substancial” (MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, ed. Tisserand, VIII, pp. 372-373). Tal substancialidade revelar-se-ia no sentimento de um “esforço ativo”, quando há o choque do eu com a materialidade do mundo exterior, o qual constrange e parece suprimir o fato da liberdade; de maneira que a liberdade revelar-se-ia na ação volitiva consciente, a qual implica uma causalidade final,

dos filósofos jesuítas no limiar da modernidade, de ir ao encontro da exigência humanística de liberdade sem prejuízo da doutrina tomista — mas já agora através do espiritualismo francês, desde Victor Cousin e Maine de Biran a Descartes, passando por Malebranche —, Gonçalves de Magalhães identifica a presunção do ensino contemplativo, não com aquele uso da razão que Agostinho distinguira da ciência, mas como um *abuso* da razão teórica, sendo tal o gozo dessa liberdade que, por vício, nos tornamos indiferentes ao mundo exterior⁹:

O que limita o nosso poder é o corpo animal [...] O corpo não nos foi dado como uma condição de saber e de querer, mas como uma sujeição que coarctasse esse poder livre, de que abusaríamos, chamando-nos à vida prática [...] Podia Deus sem dúvida criar uma sociedade de espíritos puros, não obrigados a coisa alguma, não sujeitos à menor dor, seres angélicos que vivessem em uma eterna bem-aventurança, só contemplando as maravilhas do seu criador. Mas qual seria o mérito desses espíritos para tanta ventura? Necessita Deus de admiradores inúteis? [...] Se um ser não pode obrar livremente sem ter consciência de si, sem o conhecimento do que pode e deve fazer, essa liberdade, essa consciência, essa inteligência, inseparáveis, quer altere, quer não altere a ordem das coisas, deve infalivelmente ter um fim previsto e certo. Se essa liberdade dá moralidade ao ato, essa moralidade não pode ser inútil, sem mérito algum, sem servir para alguma coisa. (MAGALHÃES, *idem*, pp. 354-360)

A tarefa filosófica de Gonçalves de Magalhães foi proclamar o absurdo de uma espiritualidade infecunda e alienante — “Não haverá, pois, nem bem nem mal, nem justo nem injusto, nem virtude nem crime, nem belo nem feio, nem útil nem inútil? Será tudo indiferente?” (MAGALHÃES, *idem*, p. 364). Ademais, uma vez consolidada a emancipação política da sociedade brasileira, tratava-se de avançar para um conceito de liberdade civil. Haveria, entretanto, necessidade de negar aos jesuítas participação nesse processo?

Do ponto de vista de nossa experiência histórico-cultural, não podemos deixar de reconhecer que foram os jesuítas a introduzir a indiferença teórica enquanto o *primeiro* grau da liberdade, isto é, como estrutura do ente moral. O sentido da liberdade como princípio de ação moral concebeu-o Gonçalves de Magalhães numa esfera transcendente, metafísica, uma vez

e que, por isso mesmo, não seria uma mera faculdade entre as demais, senão a origem de todas as faculdades, inclusive das faculdades intelectuais, concebidas assim como modificações da vontade e, por conseguinte, derivadas da experiência primordial e irreduzível do esforço ativo.

⁹ “Para o brasileiro, no seu país, obstruídas e fechadas estavam todas as portas e estradas que podiam conduzi-lo à ilustração. Uma só porta ante seus passos se abria; era a porta do convento, do retiro e do esquecimento! A religião lhe franqueava essa porta; a religião a fechava sobre seus passos, e o sino que o chamava ao claustro, anunciava também a sua morte para o mundo.” Cf. MAGALHÃES, 2004a, Parte II, p. 386.

que diz respeito ao conhecimento de si em separado, como alma racional, postulado no Brasil desde o jesuíta Antônio Vieira: “Almas, almas, vivei como almas: se conheceis que a alma é racional, governe a razão, e não o apetite: se conheceis que é imortal, desprezai tudo aquilo que morre e acaba: se conheceis que é celeste, pisai e metei debaixo dos pés tudo que é terra. Finalmente, se conheceis que é divina, amai, servi, louvai, e aspirai só a Deus: este é o verdadeiro conhecimento de si mesmo” (VIEIRA, 2001, *As cinco pedras da funda de Davi*, V). Mas não obstante as vicissitudes históricas em nome das quais se combate a indiferença, em diferentes épocas, como sendo o abuso da razão, é fundamental compreendermos que, ao questionar “Necessita Deus de admiradores inúteis?”, Gonçalves de Magalhães encontra-se em perfeita sintonia filosófica com a moderna doutrina de Descartes, quando este afirma: “não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários; mas antes, quanto mais eu pender para um, seja porque eu conheça evidentemente que o bom e o verdadeiro aí se encontrem, seja porque Deus disponha assim o interior do meu pensamento, tanto *mais livremente* o escolherei e o abraçarei” (DESCARTES, *Meditações*, IV; *itálicos acrescentados*).

Compreende-se, assim, em que medida Gonçalves de Magalhães parece tão distante do sentido da liberdade que prevaleceu na história da filosofia a partir do século XVII, a propósito da necessidade de separação entre a Igreja e o Estado, no contexto do liberalismo¹⁰. Porém mesmo levando em conta os argumentos de Hobbes resumidos no aforismo “O homem é lobo para o homem” (*Homo homini lupus*), ele não sacrifica o sentido intrínseco da liberdade em nome de leis de natureza: “Quem nega a liberdade cai em uma contradição manifesta; porque, negando-a, prova que sabe o que é liberdade; que quis, e deixou de querer alguma coisa em oposição a outra; que fez esforços para resistir; que pensou sobre os meios de se subtrair à necessidade; que foi livre na sua resolução, na sua intenção, no seu querer, e que só deixou de executar o que livremente quis, porque a execução depende de coisas estranhas à sua livre vontade” (MAGALHÃES, *idem*, p. 357).

¹⁰ Em sua *Carta sobre a tolerância*, Locke confere à liberdade um significado material, isto é, o direito incondicional e inalienável de propriedade, a começar pelo próprio corpo como instrumento de ação e força de trabalho, como capital enfim. Assim já se manifestara Hobbes, para quem “a palavra *direito* nada mais significa do que aquela liberdade que todo o homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a razão reta” (HOBBS, *Do cidadão* I, I, 7); mais ainda, que “a liberdade do homem [...] consiste no fato de ele não deparar com entraves ao fazer aquilo que tem vontade, desejo ou inclinação de fazer” (*idem*, *Leviatã*, XXI). Posteriormente, Hume concluirá que “esta liberdade incondicional encontra-se em todo o homem que não esteja prisioneiro ou acorrentado” (HUME, *Investigação acerca do entendimento humano*, VIII).

Portanto, para que possamos situar-nos na perspectiva transcendente e metafísica de Gonçalves de Magalhães, torna-se necessário distinguir (i) o sentido intrínseco da liberdade, referente ao caráter psíquico e contemplativo do modo do ser indiferente a querer e não querer cuja determinação da vontade não dependeria do corpo nem de fatores externos, de (ii) o seu sentido extrínseco, referente à experiência atual dessa possibilidade de ação em face de todo o mecanismo da própria vida, de maneira que assim justificar-se-ia a coexistência de seres humanos livres e escravos na própria composição de uma moderna sociedade livre: “se esses milhares de escravos de raça branca, a que na linguagem culta da Europa dá-se o nome de povo, trabalhador, ou proletário [...] pudessem participar um pouco dos benefícios desta decantada civilização [...] se víssemos enfim realizados os dourados sonhos da economia política, nem assim se daria satisfeito o espírito humano; ao contrário, com maior ardor se lançaria nessas regiões puras da metafísica, que em todos os tempos atraíram os olhos dos filósofos” (MAGALHÃES, *idem*, pp. 54-55).

Dada a sua preocupação, no contexto da modernização, com a liberdade em seu sentido transcendente, como metafísico e não como pensador liberal, Gonçalves de Magalhães nos merece uma atenção extra, para além da sua conhecida classificação histórica como eclético e defensor da consciência conservadora no Brasil. A liberdade de que nos fala, que certamente não se conhece objetivamente, assim como não se conhece objetivamente a alma livre senão pelas ações morais, tem como antecedente na cultura brasileira o Pe. Antônio Vieira: “é verdade que nós nesta vida não conhecemos a nossa alma, como é em si mesma, ou *quidditative*, como falam as escolas: mas porque a alma não se conhece a si, por isso mesmo se pode conhecer melhor [...] assim como Deus nesta vida se conhece por fé, assim se conhece por fé também a alma” (VIEIRA, *ibidem*). O fato é que Gonçalves de Magalhães se situa na mesma perspectiva transcendente de Vieira, mas nem por isso o seu sentido da liberdade o impede de atender à exigência filosófica do conhecimento de si, como se verifica, por exemplo, na doutrina cartesiana: “estamos de tal modo seguros da liberdade e da indiferença que em nós existe, que nada há que conheçamos mais claramente: de forma que o poder absoluto de Deus não deve impedir-nos de *crer nela*” (DESCARTES, *Princípios da filosofia*, 39-41; *itálicos acrescentados*).

Mediante os dois sentidos da liberdade discriminados acima, parece-nos demonstrável que, ao defender a tese de que a liberdade não é inconciliável com a necessidade no campo da ação moral, Gonçalves de Magalhães nos permite vislumbrar as duas direções de uma mesma linha de pesquisa que, ao fundo, nos remete definitivamente ao contexto da doutrina *scientia media*, e à frente nos indica — já agora na suposição do “esforço ativo”, como se encontra em Maine de Biran (ver a nota 8) — a consciência como sendo um domínio absoluto em oposição ao absoluto das coisas em si, de maneira que a liberdade inerente à consciência de si não é possível sem a

necessidade a que estamos submetidos pelo próprio corpo em termos de luta da liberdade contra a necessidade:

A liberdade de muitos só era possível com algum elemento fatal, que os reunisse, e os harmonizasse; e a coexistência da liberdade e da necessidade prova que tudo foi previsto e ordenado com maior sabedoria que a ordem de todo esse imenso universo. E como de fato existe esta harmonia da liberdade e da necessidade, nenhuma dificuldade temos de admitir o livre-arbítrio, e a presciência divina. *Este grande problema da conciliação do livre-arbítrio e da presciência divina, tão discutido pelos maiores teólogos e filósofos cristãos*, tem sido explicado por modos diversos, mas não resolvido. Uns, reconhecendo o livre-arbítrio, negam como incompatível a presciência divina. Outros, julgando impossível que Deus ignore o que os homens têm de fazer, sacrificam a liberdade à onisciência do Eterno. Outros enfim, admitindo ambas as coisas como certas, procuram ajustar as duas verdades, sem contudo satisfazerem completamente. Eu creio que, reconhecendo-se bem no que consiste o livre-arbítrio, distinguindo-o do elemento fatal e previsto que lhe resiste, e da oposição mesma de todas as vontades livres que se combatem, coordenam e harmonizam perante a razão absoluta e a necessidade das coisas que não dependem da nossa vontade, possa tudo estar previsto, sem que deixem os homens de ser livres. Para o mérito do homem, para a sua virtude, *basta a intenção com que ele livremente faz o que deve fazer, ou se opõe, sem que possa subtrair-se à necessidade*: e essa liberdade de resolução, e o seu mérito, são tanto maiores quanto ele ignora o que há de acontecer, e se atribui a determinação e a execução [...] Livres somos nos nossos esforços, e o que há de ser acontece, não por ter sido previsto e determinado, mas como uma consequência natural da luta da liberdade contra a necessidade. (MAGALHÃES, *idem*, pp. 357-359; itálicos acrescentados)

Nesta “luta da liberdade contra a necessidade”, o sentido intrínseco da liberdade reverte ao conhecimento de si que consiste originariamente no separar-se a alma do corpo, quer do ponto de vista de uma “ciência” da alma na perspectiva socrática, quer do ponto de vista da conversão na perspectiva agostiniana de que, não obstante ser a causa de todo o erro pela indiferença a querer e não querer, o livre-arbítrio não só é um atributo da alma, e não do corpo (AGOSTINHO, *De libero arbitrio* II, I), como também “não é uma monstruosidade em parte querer e em parte não querer, mas é uma doença do espírito [tal indiferença] porque ele [o espírito], carregado com o peso do hábito, não se ergue completamente, apoiado na verdade” (AGOSTINHO, *Confessiones* VIII, IX, 21).

Na história da filosofia no Brasil, a ideia socrática da filosofia como “ciência” da alma só aparece em Farias Brito, mas a necessidade do conhecimento de si como princípio de ação moral, e portanto livre, já aparece desde o jesuíta Antônio Vieira:

Que coisa é a conversão de uma alma senão entrar um homem dentro em si, e ver-se a si mesmo? (VIEIRA, *Sermão da sexagésima*, III);

[...] neste mundo racional do homem, o primeiro móbil de todas as nossas ações é o conhecimento de nós mesmos [...] A imagem mais perfeita, a proporção mais ajustada, a medida mais igual da obra, é o conhecimento de si mesmo em quem a faz (VIEIRA, *As cinco pedras da funda de Davi*, I); Qual será logo no homem o limpo conhecimento de si mesmo? Digo que é conhecer e persuadir-se cada um, que ele é a sua alma. O pó, o lodo, o corpo, não é eu; eu sou a minha alma [...] ainda que o homem verdadeiramente é composto de corpo e alma, quem se conhece pela parte do corpo, ignora-se, e só quem se conhece pela parte da alma se conhece (VIEIRA, *idem*, II)

Quando S. Paulo (e eu com ele) chama homem à alma, não fala da parte do homem, senão de todo o homem; mas não do homem físico e natural, senão do homem moral, a quem ele queria instruir e formar; bem assim como em outro lugar distingue no mesmo homem dois homens: a constituição do homem moral é mui diversa da composição do homem natural: o homem natural compõe-se de alma e corpo: o homem moral constitui-se, ou consiste só na alma. De maneira, que para formar o homem natural, se há de unir a alma ao corpo; e para formar ou reformar o homem moral, há-se de separar a alma do corpo. (VIEIRA, *idem*, III)

Eis, portanto, como, finalmente, justificamos aqui nosso interesse, ao fundo, na *scientia media*: historicamente, a moderna ideia da liberdade como princípio de eficácia e moralidade de nossos atos, em função da qual sabemos que “nos podíamos impedir de crer naquilo que ainda não conhecíamos perfeitamente” (DESCARTES, *Princípios da filosofia*, 39), ou ainda, que “não podíamos cair em erro desde que só déssemos o nosso consentimento àquilo que conhecêssemos clara e distintamente” (DESCARTES, *idem*, 33), historicamente, repetimos, tal princípio pressupõe a indiferença teórica tal como se verifica em Antônio Vieira, e aponta para o problema da conciliação entre a necessidade da presciência, enquanto categoria da epistemologia tomista, e a contingência da liberdade de arbítrio.

Doutrina da *scientia media*

Como se sabe, o nome pelo qual se identifica a famosa *scientia media* deve-se a Luis de Molina, que a denominou “*media*” por duas razões: não só porque, conforme a sua explanação, medeia entre as duas categorias da tradição epistemológica estabelecida desde Tomás de Aquino, a ciência natural e a ciência livre, mas também porque compartilha de características de cada uma delas, vindo depois da ciência natural e antes da ciência livre. Em seus comentários à questão 14 da *Summa theologiae*, logo no início do texto de sua *Concordia*, dedicado ao artigo 8º, “Se a ciência de Deus é causa das coisas”, Molina trata de apresentar o quadro da epistemologia tomista como seu ponto de partida:

Deve advertir-se aqui que a ciência divina [...] pode considerar-se de dois modos em relação às criaturas. Por um lado, enquanto Deus conhece que pode fazê-las e que hão de ser feitas desta ou daquela maneira, não só para que existam, como também para que sejam aptas para este ou aquele fim. Considerada deste modo, a ciência divina é natural em Deus, e não livre, e precede o ato e a determinação livre da vontade pela qual Deus decide fazê-las neste ou naquele tempo. Por outro lado, enquanto Deus conhece que criaturas futuras existirão em certo tempo. Considerado deste modo, [o conhecimento que Deus tem das criaturas futuras] não é natural, mas livre; nem precede a determinação livre da vontade, pela qual Deus estabelece que existam neste ou naquele tempo, antes a segue. Com efeito, porque Deus quis livremente criar o mundo, e que existissem estas ou aquelas coisas, por isso conheceu que o mundo existiria com estas ou aquelas coisas neste ou naquele tempo, e não ao contrário. Porque conheceu que o mundo existiria, quis por isso que existisse. Ou ainda: se não tivesse querido que existisse, não teria conhecido que ia existir. Assim, a ciência dos futuros contingentes, quer dizer, o saber que existirão, depende da livre determinação da vontade de Deus, pela qual estabeleceu que existam, e, portanto, não a precede, mas segue-a¹¹.

Segundo Molina, chama-se ciência natural, e não livre, o conhecimento que o Criador possui das criaturas enquanto “conhece que pode fazê-las e que hão de ser feitas desta ou daquela maneira, não só para que existam, como também para que sejam aptas para este ou aquele fim”. Parece-nos claro que, ao contrapor “natural” a “livre”, ele chama a atenção para a necessidade como modo de conhecer, indo ao encontro do preceito tomista de que enquanto produz a sua obra o Criador *não* pode conhecê-la senão pela forma, e não pela matéria. De fato, para Tomás de Aquino, o ato de criação implica o conhecimento de si como alma, porque aqueles que se conhecem pelo corpo só possuem a própria forma, enquanto que aqueles que se

¹¹ “Hoc loco animadvertendum est scientiam divinam, quod ad praesens institutum attinet, duobus modis comparatione creaturarum posse spectari. Uno, quatenus Deus ea cognoscit se posse illas facere atque hoc aut illo modo esse faciendas tum ut sint tum etiam ut accommodatae sint ad hunc aut ad illum finem. Scientia divina hoc modo spectata est naturalis in Deo et non libera anteceditque actum ac determinationem liberam voluntatis qua Deus illas facere tali vel tali tempore decernit. Altero vero modo, quatenus Deus per eam cognoscit creaturas futuras esse tali tempore. Atque hoc modo spectata non est naturalis in Deo, sed libera, neque antecedit determinationem liberam voluntatis qua Deus statuit ut sint tali vel tali tempore, sed potius eam sequitur. Quia enim Deus libere voluit mundum creare et has aut illas res esse, scivit mundum cum his vel illis rebus tali vel tali tempore esse futurum. Non vero e contrario, quia scivit mundum futurum, ideo voluit ut esset; quin potius si nolisset ut esset, non scivisset eum esse futurum. Scientia ergo futurorum contingentium, hoc est quod futura sint, pendet ex determinatione libera voluntatis Dei qua statuit ut sint, ac proinde non eam antecedit, sed consequitur.” Cf. Luis de Molina, *Liberi Arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia* (Lisboa, 1588), *loc. cit.*, 4, pp. 3-4. Editionem criticam curavit Iohannes Rabeneck S. I. Oniae Collegium Maximum S. I. / Matrity Soc. Edit. “Sapientia”, 1953.

conhecem pela alma “podem ter a forma de outra coisa, uma vez que a forma do conhecido está no que conhece [daí que] a natureza [...] daquele que conhece é mais ampla e vasta; e por isto disse [Aristóteles, *De anima*, III] que ‘a alma, de certo modo, é todas as coisas’ [e, por isso mesmo,] é indubitável que a imaterialidade de um ser é a razão de que tenha conhecimento [...] Por conseguinte, posto que Deus [...] tem o grau máximo de imaterialidade, tem também o grau máximo de conhecimento” (*Summa*, q. 14, a. 1). Como “Deus se conhece por si mesmo” (*idem*, a. 3), e como “em Deus não há forma alguma distinta de seu ser, e, portanto, como sua essência é também sua forma inteligível [...] necessariamente se segue que seu entender é sua essência” (*idem*, a. 4). Acrescente-se a isso que, para Tomás de Aquino, “a ciência do artífice é a causa das coisas artificiais, porque o artífice obra pelo intelecto. Donde, é necessário que a forma do intelecto seja o princípio da operação, como o calor, da calefação” (*idem*, a. VIII).

O caráter restritivo do modo natural de conhecer em nada diminui o poder absoluto de Deus para fazer tudo o que quer, assim como não lhe diminui o poder o fato de que não pode morrer. Pelo contrário, a negação logo ganha uma significação positiva se considerarmos que desse modo se distingue a liberdade da alma em relação ao mecanismo corpóreo para efeito de uso moral da razão. Acrescente-se ainda que, para Tomás de Aquino, a causa formal não é princípio de ação, pois “devemos considerar que a forma natural, enquanto imanente [...] não designa um princípio de ação, mas o princípio pelo qual tem inclinação para o efeito” (*ibidem*), de maneira que a necessidade que se estabelece em termos de causa e efeito como modo de conhecer se impõe e se justifica exclusivamente em vista de um conhecimento *a priori* (presciência) e em virtude da imanência de seu objeto. Assim se compreende, no plano estritamente teórico, que se prove a verdade da proposição “todas as coisas [inclusive as que não mais existem e as que ainda não existem] estão intelectualmente em Deus”, no sentido de que o ser é correlativo da inteligência, e que por isso mesmo a ciência natural trata de objetos que eventualmente existem. Para dar conta deste modo correlativo e transcendente da realidade, Tomás de Aquino distingue a verdade do conhecimento de dois pontos de vista diferentes: por um lado (i) como verdade eterna passível de verificação na experiência; por outro lado (ii) como verdade que só pode ser pensada. No primeiro caso, corresponde à proposição, como sua extensão, um sentido de totalidade da experiência nos seguintes termos: o Criador, como que olhando apenas para si mesmo, uma vez que é razão pura sem mistura com o corpóreo, vê que a verdade do conhecimento necessariamente inclui o fato de a relação causal ter sido antes (passado), bem como o fato de que será depois (futuro), o que em geral se exprime pelo uso especial do verbo no indicativo presente: “A água *ferve* a 100 graus centígrados”. Tal é a ciência de visão (*scientia visionis*), de acordo com a explicação de Tomás de Aquino: “meditando-se o conhecimento de Deus, que é o seu ser, pela eternidade que,

existindo sem sucessão, compreende a totalidade dos tempos, a intuição presente de Deus abarca essa totalidade temporal e todas as coisas existentes em qualquer tempo, como seres que lhe estão presentes” (*idem*, a. IX). No segundo caso, como os objetos da proposição não podem ser conhecidos na experiência — como no caso de “todas as coisas”, “infinito”, “imortalidade”, “Deus”, etc. —, o que se ressalta é o uso legítimo da razão para estabelecer como sendo absolutamente necessários tais objetos, mas “que, contudo, não existem, nem existirão, nem existiram [e] em relação às quais não se diz que Deus tem ciência de visão, mas a de simples inteligência (*simplicis intelligentiae*). E assim dizemos porque as coisas que vemos têm um ser distinto, fora de nós” (*ibidem*).

Contrariamente à ideia de ciência como causa da existência, a ciência natural pode ser considerada como sendo apenas a primeira etapa de uso da razão, o uso teórico, ao qual segue-se o uso moral, na medida em que, conforme as palavras de Molina, a ciência natural “precede o ato e a determinação livre da vontade pela qual Deus decide fazê-las neste ou naquele tempo”. Além disso, ele afirma que “enquanto Deus conhece que criaturas futuras existirão em certo tempo”, tal conhecimento “não é natural, mas livre”, porque “se não tivesse querido que existisse, não teria conhecido que ia existir”. Trata-se aqui de um conhecimento da realidade que não se reduz ao princípio de causalidade. Por isso Molina diz que essa instância do saber é livre, acrescentando que “a ciência dos futuros contingentes, quer dizer, o saber que existirão, depende da livre determinação da vontade de Deus, pela qual estabeleceu que existam, e, portanto, não a precede, mas segue-a”. Entre o determinismo da natureza e a intencionalidade da consciência, o problema subjacente à doutrina da ciência média era provar que em toda a ação moralmente eficaz, e não meramente eficiente, o ser humano não só age livremente, e sob o influxo da graça de Deus, mas também que seus erros e pecados resultam dessa mesma liberdade, sem que isto deva ser creditado à Providência.

Primeiramente, Molina trata de provar como se dá o concurso da graça de Deus. Depois de demonstrar a liberdade do livre-arbítrio humano¹² por oposição à necessidade, e definindo como “livre aquele agente que, postos todos os requisitos para agir, pode agir e não agir, ou agir de maneira que possa agir também ao contrário”¹³, ele procura estabelecer que há um concurso geral de Deus (causa primeira) com a liberdade de nosso arbítrio (causa segunda) para todas as suas ações e efeitos¹⁴, de maneira que o

¹² *Idem*: Disputa 23, pp. 134 ss.

¹³ “Quo pacto illud agens liberum dicitur quod positis omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere aut ita agere unum ut contrarium etiam agere possit.” *Idem*: Disputa 2, 3; p. 14.

¹⁴ *Idem*: Disputa 25, pp. 159 ss.

concurso da causa primeira é anterior, com primazia de natureza: se há ação moralmente eficaz no mundo, e por isso mesmo livre, então aí concorre necessariamente a graça divina; o mesmo, entretanto, não se conclui da afirmação da Providência: do fato de acreditar-se na existência de Deus e na divina Providência não resulta, necessariamente, nenhuma ação moralmente eficaz. Eis o que diz Molina: “Pode [...] concluir-se legitimamente assim: dá-se o influxo desta causa segunda; logo, também se dá o concurso geral da causa primeira. Mas não se pode concluir em sentido contrário: dá-se o concurso geral de Deus; logo, também o concurso desta causa segunda¹⁵”. Eis, portanto, a questão que se propõe: qual o sentido da responsabilidade moral, qual o valor e o mérito de nossa participação na divina graça se ao seu influxo sobre nossas ações livres não correspondesse também, quando fazemos o que não queremos, o seu refluxo ante as ações moralmente ineficazes: as más ações, a dor, a miséria, enfim o mal? Neste sentido, está previsto que, por sua natureza parcialmente material, o ser humano se engana, e erra, e peca. E disso se dá conta em função do sentido de contingência da liberdade e da própria existência. Para Molina, a contingência de “agir de maneira que possa agir também ao contrário”, de que fala a sua definição da liberdade do livre-arbítrio, nada tem a ver com o sentido de contingência no âmbito da experiência objetiva, quando a possibilidade de contrafactuais verdadeiros se subordina a uma causalidade mecânica, a uma necessidade extrínseca, isto é “não exclui a necessidade fatal¹⁶”. Para ele, a contingência da liberdade de livre-arbítrio se concebe em termos de uma necessidade intrínseca, que é, no âmbito subjetivo da vontade, a *indiferença*: dado este universo que vemos, e constituídas todas as causas do mesmo modo que estão agora, tal complexo causal é indiferente a acontecer e a não acontecer. Em outras palavras: em nossa liberdade somos ontologicamente indiferentes a agir e não agir pelas mesmas razões que as coisas costumam acontecer.¹⁷ E Deus certamente conhece os futuros contingentes, abrangendo todas as coisas que vão suceder contingentemente ou livremente por obra de todas as causas segundas possíveis, pela sua onipotência¹⁸, na hipótese de que quisesse estabelecer

¹⁵ “Quippe recte sic liceat colligere: datur influxus huius causae secundae; ergo datur etiam concursus generalis causae primae. Non vero e contrario bene colliges: datur concursus generalis Dei; ergo datur etiam concursus huius causae secundae.” *Idem*: Disputa 30, 5; p. 192.

¹⁶ *Idem*: Disputa 47, 2; p. 293.

¹⁷ O texto de Molina é o seguinte: “Altero vero modo complexio aliqua futura dicitur contingens, quia excludit non solum necessitatem quae ex naturis extremorum proveniat, sed etiam fatalem atque extrinsecam necessitatem quae ex dispositione causarum eveniat, ita ut posita hac rerum universitate quam cernimus atque eo prorsus modo causis omnibus constitutis quo nunc re ipsa sunt, indifferens sit talis complexio ut eveniat vel non eveniat ex eisdem causis ex quibus solet evenire”. *Idem*: Disputa 47, 2, p. 294.

¹⁸ Quanto ao sentido da onipotência de Deus, contraposto ao fato de que, conforme vimos acima, Deus *não pode* não conhecer, etc., esclarece Agostinho: “Não devemos [...] temer

estas ou aquelas ordens das coisas com estas ou aquelas circunstâncias; como também abrange em sua presciência e em sua predestinação todas as coisas que vão realmente suceder, contingentemente ou livremente, por obra das causas segundas.

Eis como Molina resume a sua solução do problema¹⁹. Ele distingue três categorias do saber em Deus: a (i) natural, a (ii) livre e a (iii) média. A primeira é a que não pôde absolutamente ser de outra maneira: por ela Deus conheceu todas as coisas em vista da experiência, quer pela ação da natureza (causa primeira), quer pela ação do homem sobre a natureza (causa segunda), sejam estas ações ligadas necessariamente entre si, sejam contingentes, podendo, portanto, indiferentemente existir ou não existir²⁰; a segunda é aquela “pela qual Deus, depois do ato livre de sua vontade, sem nenhuma hipótese nem condição, conheceu absoluta e determinadamente, por todos os complexos causais contingentes, quais coisas existiriam e quais não²¹”; a terceira é aquela “pela qual, desde a altíssima e imperscrutável compreensão de todo o livre-arbítrio, viu em sua essência que faria, no uso de sua inata liberdade, se fosse posto nesta ou naquela ordem, ou também em infinitas ordens de coisas, podendo, se quisesse, fazer na realidade o oposto²²”.

a necessidade, por medo da qual os estóicos de tal maneira se esforçaram em distinguir as causas das coisas, que umas vezes as subtraíram à necessidade e outras as sujeitaram a ela. E entre as coisas que não quiseram sujeitar à necessidade colocaram também nossa vontade [...] Se por necessidade nossa entendermos o que não se encontra em nosso poder, mas, embora não queiramos, exercita seu poder, como, por exemplo, a necessidade da morte, é evidente que nossa vontade, com que vivemos bem ou mal, não se encontra sob o domínio de tal necessidade [...] E, se se define a necessidade, como quando dizemos ser forçoso que algo seja assim, se faça assim, não sei porque tememos que nos tire o arbítrio da vontade. Nem pomos, tampouco, sob o domínio dessa necessidade a vida de Deus e sua presciência, se dizemos ser necessário que Deus viva sempre e saiba de antemão todas as coisas, assim como não lhe diminuimos o poder, se dizemos que não pode morrer nem enganar-se [...] Com razão se diz onipotente quem não pode morrer, nem enganar-se. Chama-se onipotente porque faz o que quer, e não porque padece o que não quer” (AGOSTINHO, *A cidade de Deus* V, X).

¹⁹ *Idem*: Disputa 52, 9; pp. 339-340.

²⁰ Como ponto de partida dessa compreensão, observe-se que em Tomás de Aquino denomina-se ciência de visão (*scientia visionis*) o conhecimento da existência em sua totalidade, abrangendo, além das coisas que de fato existem, no presente, as coisas que *não mais* existem, no passado, e as que *ainda não* existem, no futuro. Cf. *Summa*, I-I: q. 14, a. 9.

²¹ “Aliam mere liberam qua Deus post liberum actum suae voluntatis absque hypothesi et condicione aliqua cognovit absolute et determinate ex complexionibus omnibus contingentibus, quatenus re ipsa essent futurae, quae non item.” *Ibidem*.

²² “Tertiam denique mediam scientiam qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere re ipsa oppositum”. *Ibidem*.

Referências bibliográficas

AUCTORITATE SEPTIMAE CONGREGATIONIS GENERALIS AUCTA. *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu. Antverpiae apud Joan. Meursium, 1635; reedição do texto publicado em Roma, em 1616. Versão para a língua espanhola de Gustavo Amigó, S.J., com revisão de Daniel Álvarez, S.J. (www.puj.edu.co/pedagogia/documentos.html).*

BERNSTEIN, Mark (2002). Fatalism. *The oxford handbook of free will*, 65-81. Oxford: University Press.

BRETT, Annabel S. (1997). *Liberty, right and nature – individual rights in later scholastic thought*. Cambridge.

CASSIRER, E. (2001). *Indivíduo e cosmo na filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes.

CERQUEIRA, L. A. (2002). *Filosofia brasileira – Ontogênese da consciência de si*. Petrópolis: Vozes.

_____. (2004b). Gonçalves de Magalhães como Fundador da Filosofia Brasileira. In: *Fatos do espírito humano*, de D. J. Gonçalves de Magalhães, pp. 11-43. Petrópolis: Vozes/Academia Brasileira de Letras.

COXITO, Amândio (2005). *Estudos sobre filosofia em Portugal no século XVI*. Lisboa: INCM.

FLINT, Thomas P. (1998). *Divine providence: the Molinist account*. Ithaca: Cornell University.

FONSECA, Pedro da (1964). *Commentariorum in libros metaphysicorum Aristotelis* I (Roma, 1577); II (Roma, 1589); III (Évora, 1604); IV (Lion, 1612); reimpressão, da ed. de Colonia (I-III, 1615; IV, 1629), Hildesheim: Olms.

_____. (1964). *Instituições dialéticas*. Estabelecimento do texto (1ª ed. 1564), tradução e notas de Joaquim Ferreira Gomes. Coimbra: Universidade Coimbra.

_____. (1965). *Isagoge filosófica*. Introdução, edição do texto latino (1ª ed. 1591) e tradução de Joaquim Ferreira Gomes. Coimbra: Universidade Coimbra.

GARCIA, Antonio Rivera (1999). *La política del cielo – Clericalismo jesuíta y estado moderno*. Hildesheim: Olms.

_____. (1999a). *Republicanismo calvinista*. Hildesheim: Olms.

_____. (1976). *Isagoge in peripateticorum et scholasticorum*. Frankfurt: 1598; reimp., Hildesheim.

MAGALHÃES, D. J. Gonçalves de (2004). *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes/Academia Brasileira de Letras.

_____. (2004a). Discurso sobre a História da Literatura do Brasil (1ª edição, 1836). In: *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes/Academia Brasileira de Letras.

MARTINS, António Manuel (1995). Liberdade e Autonomia em Fonseca. *Revista Mediaevalia, Textos e Estudos*, pp. 515-527. Porto: Fund. Eng. António de Almeida.

_____. (1994). Liberdade e Destino em Pedro da Fonseca. *Actas do congresso de história no IV centenário do seminário de Évora*, pp. 93-104. Évora.

PATRICIO, Manuel Ferreira (1998). A Doutrina da “Ciência Média”: de Pedro da Fonseca a Luis de Molina. In: *Luis de Molina regressa a Évora*, pp. 165-182. Évora: Fundação Luis de Molina.

ROMERO, Sílvio (1969). *A filosofia no Brasil* (1ª ed. 1878). Rio de Janeiro: José Olympio.

VIEIRA, António (200-2001). *Sermões* (02 vols.). Organização de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra.

ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus (2002). Recent Work on Foreknowledge and Free Will. *The oxford handbook of free will*, 45-64. Oxford: Oxford University Press.

Endereço do Autor:

Av. N. Sra. Copacabana 95/902
22020-002 Rio de Janeiro – RJ
e-mail: cerqueira@ifcs.ufjf.br