

JONATHAN EDWARDS SOBRE A LIBERDADE HUMANA: REFORMADO OU NÃO?

*Heber Carlos de Campos Júnior**

RESUMO

O tratado de Jonathan Edwards sobre o livre arbítrio tem sido alvo de debate recente quanto a ser ou não reformado em seu conteúdo. Avaliadas as opiniões nesse debate, este artigo se propõe a resumir os pontos principais da tradição reformada anterior a Edwards, além do contexto no qual ele escreveu o seu tratado, a fim de reunir informações suficientes para analisar a obra desse teólogo e emitir uma opinião sobre o teor de sua antropologia. Ao final, o autor suscita alguns argumentos de Edwards que podem ser utilizados em debates hodiernos.

PALAVRAS-CHAVE

Teologia reformada; Jonathan Edwards; Livre arbítrio; Antropologia; Compatibilismo; Determinismo; Arminianismo.

INTRODUÇÃO

No cenário brasileiro, Jonathan Edwards (1703-1758) é uma figura popularmente conhecida como um avivalista¹ ou por sua ênfase na glória de

*

¹ Cf. LLOYD-JONES, D. M. *Os puritanos: suas origens e seus sucessores*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1993, p. 354-377; PACKER, J.I. *Entre os gigantes de Deus: uma visão puritana da vida cristã*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2016, p. 513-543; MATOS, Alderi Souza de. Jonathan Edwards: teólogo do coração e do intelecto. *Fides Reformata* 3:1 (jan.-jun. 1998): 72-87; MATOS, Luiz Roberto França de. *Jonathan Edwards e o avivamento brasileiro*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006; MCDERMOTT, Gerald R. *12 sinais da verdadeira espiritualidade: o Deus visível*. São Paulo: Vida Nova, 2011; LOGAN, Samuel T., Jr. Jonathan Edwards e o reavivamento dos anos de

Deus.² Como ainda carecemos de um contexto acadêmico no qual Edwards é mais minuciosamente explorado, ele quase não é conhecido por sua obra sobre o livre arbítrio.³ Essa obra, publicada em 1754 sob o longo título *Uma investigação cuidadosa e rigorosa sobre as ideias modernas vigentes quanto àquela liberdade da vontade que se supõe ser essencial à agência moral, virtude e vício, recompensa e punição, louvor e culpa*, foi uma das que melhor demonstraram a fertilidade intelectual desse pensador americano do século 18.⁴

No contexto acadêmico norte-americano, essa obra tem dado a Edwards a reputação de “o maior filósofo-teólogo” da América Colonial.⁵ Embora não tenha sido tão lido quanto o *Diário de David Brainerd* (1747), nem tivesse o apelo evangélico de *Afeições Religiosas* (1746), esse livro de Edwards se mostrou um importante tratado que despertou debates teológicos tanto no cenário

1734-1735 em Northampton. In: LILLBACK, Peter (Org.), *O calvinismo na prática: uma introdução à herança reformada e protestante*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 169-204; FERREIRA, Franklin. Pastorado, erudição e avivamento em Jonathan Edwards. *Fé para Hoje* 37 (jul. 2012): 5-12; SANTOS, Gilson. Avivamento: as perspectivas de Jonathan Edwards e Charles Finney. *Fé para Hoje* 37 (jul. 2012): 13-24. Para as obras de Edwards em português que tratam de avivamento, além do famoso sermão pregado durante o Primeiro Grande Despertamento, “Pecadores nas mãos de um Deus irado”, que possui múltiplas versões em português, temos *A genuína experiência espiritual*. São Paulo: PES, 1991; *A verdadeira obra do Espírito: sinais de autenticidade*. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2010; *Uma fé mais forte do que as emoções*. Brasília: Palavra, 2008; *A busca do avivamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

² Cf. PIPER, John. *A paixão de Deus por sua glória: vivendo a visão de Jonathan Edwards*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008; PIPER, John e TAYLOR, Justin (Orgs.). *Fascinado pela glória de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011; LAWSON, Steven. *As firmes resoluções de Jonathan Edwards*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2010; BEEKE, Joel. Como Jonathan Edwards chegou a amar a soberania de Deus. *Fé para Hoje* 37 (jul. 2012): 25-30.

³ De obras traduzidas do inglês, temos tratativas como a de SPROUL, R. C., *Sola gratia: a controvérsia sobre o livre-arbítrio na história*. São Paulo: Cultura Cristã, 2001, p. 170-184; STORMS, Sam, *A vontade: acorrentada, mas ainda livre (o livre-arbítrio)*. In: PIPER, John e TAYLOR, Justin (Orgs.), *Fascinado pela glória de Deus: o legado de Jonathan Edwards*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 173-189. Para publicações introdutórias de autores brasileiros, ver: CAMPOS, Heber Carlos de. O ambiente teológico arminiano nos dias de Edwards. *Fé para Hoje* 37 (jul. 2012), p. 51-60; CASTELO, Paulo Afonso Nascimento. Jonathan Edwards e o livre-arbítrio: uma breve análise de seus principais conceitos e controvérsias. *Fides Reformata* XVIII-2 (2013), p. 65-74; ALEXANDRINO, Alan Renê. A influência filosófica de John Locke sobre Jonathan Edwards: uma breve incursão histórica. *Revista Teologia Brasileira* 42 (2015). Disponível em: <http://www.teologiabrasileira.com.br/teologiadet.asp?codigo=455>. Acesso em: 3 nov. 2016.

⁴ Na literatura, o nome abreviado utilizado para essa obra é *Freedom of the Will*.

⁵ Paul Ramsey chega a dizer que esse livro é suficiente para se considerar Edwards o maior “filósofo-teólogo” da história americana. RAMSEY, Paul (Org.). Editor’s introduction. *The Works of Jonathan Edwards*. Vol. 1: *Freedom of the Will*. New Haven, CT: Yale University Press, 1957, p. 2. Daqui em diante, nos referiremos a essa coleção das obras de Edwards pela Universidade de Yale pela sigla WJE, acompanhada do número do volume e da página (e.g., WJE 1:152). George Marsden faz coro com outros estudiosos dizendo que antes da Guerra Civil não houve teólogo tão filosoficamente forte como Edwards e que desde a Guerra Civil surgiram muitos bons filósofos nos Estados Unidos, mas ninguém que era primordialmente um teólogo como Edwards. MARS DEN, George M. *Jonathan Edwards: A Life*. New Haven, CT: Yale University Press, 2003, p. 446.

colonial como na Escócia. Allen Guelzo, em seu livro *Edwards on The Will*, conta a história de um século de debate teológico americano em torno do tema sobre o qual o livro de Edwards era a referência para se concordar ou discordar.⁶ E. Brooks Holifield afirma que esse livro despertaria várias refutações e revisões ao longo do século 19.⁷ A quantidade de livros e artigos em língua inglesa sobre essa obra é por demais extensa para ser referendada neste pequeno ensaio.

No entanto, existe um debate específico sobre quão reformada é a doutrina de Edwards, debate esse que tem sido ressuscitado em tempos recentes.⁸ Autores como R. C. Sproul⁹ e C. Samuel Storms¹⁰ são apreciadores da obra de Edwards e o enxergam em sintonia com a tradição reformada anterior quanto à doutrina da liberdade humana. Em contrapartida, autores como Richard A. Muller¹¹ e Philip Fisk¹² veem Edwards divergindo da tradição reformada nessa mesma doutrina.

⁶ GUELZO, Allen C. *Edwards on the Will: A Century of American Theological Debate*. The Jonathan Edwards Classic Studies Series. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2007.

⁷ HOLIFIELD, E. Brooks. *Theology in America: Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War*. New Haven: Yale University Press, 2003, p. 120.

⁸ O debate mais antigo apresenta nomes como o historiador William Cunningham e o teólogo sistemático B. B. Warfield, que defendem Edwards como reformado em seu entendimento do livre-arbítrio contra outros que pensavam que Edwards teria se desviado da fé reformada. Cf. CUNNINGHAM, William. *The Reformers; and the Theology of the Reformation*. Edimburgo: T&T Clark, 1862, p. 471-524; WARFIELD, Benjamin Breckinridge. “Edwards and the New England Theology”. In: *Studies in Theology*. Edimburgo: Banner of Truth, 1988, p. 515-538.

⁹ Para distanciar Jonathan Edwards de “determinismos” recentes, Sproul afirma que ele defendia a “autodeterminação, que é a essência da volição humana”. SPROUL, *Sola gratia*, p. 176. Mas essa linguagem pode confundir, já que Edwards quer combater a posição arminiana de “autodeterminação”. Sproul cita WJE 1:141 para dizer que Edwards defende que a vontade é tanto determinada quanto determinante (em aspectos e momentos diferentes), mas Edwards não endossa essa dicotomia no texto em questão. Afinal, a expressão “poder autodeterminante” é usada por ele como posição arminiana mais adiante no texto (WJE 1:164). Mais adiante no artigo, ficará claro como alguns reformados do século 17 falavam de um aspecto em que a vontade é “autodeterminante”, embora o próprio Edwards julgasse essa terminologia “arminiana”. Esse argumento de Sproul ilustra como ele quer apresentar Edwards o mais sintonizado possível com a tradição reformada, ainda que, às vezes, por intermédio de uma leitura pouco cuidadosa.

¹⁰ A despeito de discordar da interpretação que Edwards apresenta para o pecado de Adão, Storms aprecia sua explicação da liberdade humana e a conecta com a teologia de João Calvino. STORMS, A vontade: acorrentada, mas ainda livre (o livre-arbítrio), p. 180. Para uma análise mais delongada do pensamento de Edwards sobre o livre-arbítrio, ver: STORMS, C. Samuel. Jonathan Edwards on the Freedom of the Will. *Trinity Journal* vol. 3, NS (1982), p. 131-169. Nesse artigo, Storms cita com aprovação a frase de Warfield que diz que a doutrina de Edwards é “calvinismo ‘padrão’ na sua totalidade” (p. 132).

¹¹ MULLER, Richard A. Jonathan Edwards and the Absence of Free Choice: A Parting of Ways in the Reformed Tradition. In: *Jonathan Edwards Studies* vol. 1, no. 1 (2011), p. 3-22; MULLER, Richard A. Jonathan Edwards and Francis Turretin on Necessity, Contingency, and Freedom of Will. In Response to Paul Helm. In: *Jonathan Edwards Studies* vol. 4, n. 3 (2014), p. 266-285.

¹² FISK, Philip J. *Jonathan Edwards’s Turn from the Classic-Reformed Tradition of Freedom of the Will*. New Directions in Jonathan Edwards Studies 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016. Fisk acredita que os debates e os cursos em Harvard e Yale no início do século 18 já demonstravam uma mudança de paradigmas à medida que um dos materiais possivelmente utilizados por Edwards (anotações de Charles Morton) teria modificado os conceitos da tradição representados por Adriaan Heereboord.

Analistas como Paul Helm¹³ e Gerald McDermott¹⁴ preferem se colocar de forma intermediária, apresentando Edwards como um reformado inovador.

O intento deste artigo é revisitar esse debate recente a fim de colocar em perspectiva esse importante trabalho de Jonathan Edwards. Ao se fazer uma análise de tal debate, serão evitados paradigmas pouco úteis como o de contrapor intelectualistas e voluntaristas, como o faz Allen Guelzo.¹⁵ Também serão evitadas comparações do funcionamento da vontade em Edwards com o mecanicismo de Isaac Newton, ou a terminologia anacrônica de “determinismo” versus “libertarianismo”, conforme utilizada por William Wainwright.¹⁶ A metodologia adotada será histórico-teológica, levando em consideração os termos da época.

Primeiramente, será feita uma amostragem do debate delineando os argumentos de Richard Muller e Paul Helm nos artigos escritos em diálogo um com o outro. Em segundo lugar, será resumido o pensamento de autores da ortodoxia reformada – período de solidificação da teologia da Reforma Suíça,

Fisk defende que as definições de Edwards não refletem as nuances das distinções feitas pela ortodoxia reformada, como “contingência” ou “necessidade”, já que Edwards adaptou os princípios de Isaac Newton sobre movimento e ação, criando assim uma visão mecanicista de necessidade moral. Embora a conexão com Newton não seja original, é preciso ter cuidado em concluir que conexões com pensadores dos seus dias seja sinônimo de desvio da tradição. Afinal, vários puritanos preferiram a filosofia pedagógica de Petrus Ramus em lugar do aristotelismo vigente na educação da época, e nem por isso se desviaram da tradição.

¹³ HELM, Paul. Jonathan Edwards and the Parting of the Ways? In: *Jonathan Edwards Studies* vol. 4, n. 1 (2014), p. 42-60; HELM, Paul. Turretin and Edwards once more. In: *Jonathan Edwards Studies* vol. 4, n. 3 (2014), p. 286-296. Helm acredita que a teologia de Edwards sobre a liberdade do homem está teologicamente em consonância com Calvino e a Ortodoxia Reformada, embora seu método, estilo e ênfase tenham sido diferentes. Ele não utiliza um estilo mais retórico de persuasão humanista que Calvino usa nas *Institutas*, pois o estilo de Edwards é bem típico do século 18. Ele também utiliza poucas distinções escolásticas do período da pós-Reforma. Ver: HELM, Paul. A Different Kind of Calvinism? Edwardsianism Compared with Older Forms of Reformed Thought. In: CRISP, Oliver D. e SWEENEY, Douglas A. (Orgs.). *After Jonathan Edwards: The Courses of the New England Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 91-103.

¹⁴ McDermott chama Edwards de um calvinista “desenvolvimentista”, no sentido de defender a tradição com novas formas. Ele acredita que Edwards desenvolveu a doutrina “dentro de linhas reformadas”, mas com seu próprio toque. MCCLYMOND, Michael J. e MCDERMOTT, Gerald R. *The Theology of Jonathan Edwards*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 356, 663-664, 666.

¹⁵ GUELZO, *Edwards on the Will*, p. 4-6. Não é que a discussão entre intelectualistas ou voluntaristas seja sem propósito. É possível discutir a funcionalidade das faculdades na tomada de decisão para compreender melhor todo o processo. No entanto, esse paradigma não é útil para escolher a liberdade da vontade ou do arbítrio; isto é, é possível ter arminianos intelectualistas e reformados intelectualistas, é possível ter arminianos voluntaristas e reformados voluntaristas. McDermott segue a distinção de Guelzo, mas acaba por comprovar como o processamento da decisão não determina a teologia de alguém quando coloca François Turretini, Gisbertus Voetius e Peter Van Mastricht no grupo dos intelectualistas e Agostinho, William Ames e Jonathan Edwards no grupo dos voluntaristas. MCCLYMOND e MCDERMOTT, *The Theology of Jonathan Edwards*, p. 340.

¹⁶ WAINWRIGHT, William. Jonathan Edwards. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/edwards/>. Acesso em: 3 mar. 2016. Guelzo também apresenta paradigmas contemporâneos anacrônicos para avaliar Jonathan Edwards, como o de determinismo suave, libertarianismo e determinismo rígido. GUELZO, *Edwards on the Will*, p. 7-8.

principalmente durante o século 17 – dando especial ênfase ao pensamento de François Turretini. Essa seção tem como intuito estabelecer alguns pilares do pensamento reformado anterior a Edwards a fim de se ter um parâmetro com o qual compará-lo. Em terceiro lugar, um panorama do contexto teológico e social permitirá maior clareza quanto aos propósitos que Edwards teve com o seu tratado. Em quarto lugar, um resumo dos argumentos de Jonathan Edwards dará ao leitor tanto uma noção do livro quanto a possibilidade de compará-lo com a teologia reformada anterior. Por último, este artigo fará aplicações da doutrina de Edwards ao contexto eclesiástico, tendo em vista o grande interesse atual pela teologia reformada em solo brasileiro.

1. O DEBATE NA ACADEMIA

Richard Muller e Paul Helm escreveram dois artigos cada um, descrevendo a doutrina de Jonathan Edwards sobre a liberdade do homem em comparação com a tradição reformada que o antecedeu. Tais artigos foram publicados no periódico *Jonathan Edwards Studies* e ilustram as complexidades de considerar alguém dentro ou fora de uma tradição teológica. Seus argumentos serão resumidos para suscitar questionamentos que precisam ser respondidos nesse debate. Ao invés de seguir a ordem alternada dos artigos, os dois artigos de Muller serão tratados primeiro por ele ter suscitado a reação de Helm.

Richard Muller argumenta que um desvio da tradição no tema da liberdade humana aconteceu ainda no século 18 e que Jonathan Edwards faz parte dessa mudança de rota. Muller referenda os estudos anteriores que demonstraram que a argumentação de Edwards está mais sintonizada com Thomas Hobbes (um materialista sem confissão religiosa) e John Locke (de tendência arminiana) do que com a tradição reformada anterior.¹⁷ Sua inovação, porém, está em examinar dois debates sobre o “calvinismo” da doutrina de Edwards que aconteceram em solo inglês (um no final do século 18 e outro em meados do século 19), nos quais, em ambos os casos, os dois lados da questão concordaram com os antecedentes filosóficos do pensamento de Edwards e chegaram a conclusões distintas sobre quão reformada era a sua doutrina.¹⁸ Em outras palavras, eles concordaram que Edwards defendia um determinismo filosófico, mas discordam se isso estava em consonância com o calvinismo histórico.

Muller argumenta que enquanto alguns teólogos do final do período da Ortodoxia Reformada – John Edwards e John Gill – ainda mantinham a distinção clássica entre vontade (*voluntas*) e escolha (*arbitrium*), Jonathan Edwards sustentou um argumento racionalista de que devemos falar de liberdade da pessoa (não de uma faculdade da alma) e de que o arbítrio é determinado.¹⁹

¹⁷ MULLER, Jonathan Edwards and the Absence of Free Choice, p. 4, 17; MULLER, Jonathan Edwards and Francis Turretin on Necessity, Contingency, and Freedom of Will, p. 267-270.

¹⁸ MULLER, Jonathan Edwards and the Absence of Free Choice, p. 5.

¹⁹ *Ibid.*, p. 11.

Para Muller, ter abandonado a psicologia das faculdades da alma e obliterado a distinção entre vontade e escolha levou Edwards a negar a “contingência volitiva”, considerando-a arminianismo.²⁰ Muller afirma que uma interação entre intelecto e vontade na teologia de Turretini, como ícone da Ortodoxia Reformada, está ausente na argumentação de Edwards.²¹ Enquanto que Turretini pressupõe que há uma “alternatividade interna genuína”, Edwards descarta tal alternatividade.²²

Isso significa que Edwards não deixou espaço para as contingências, mas descreveu todas as coisas como uma sequência necessária de causas. Ele abandonou o sentido tradicional de contingências.²³ Para Edwards, contingências seriam acontecimentos sem uma causa ou razão para existir, enquanto que para a ortodoxia reformada seriam acontecimentos que poderiam ter sido diferentes.²⁴ Como para Edwards nada pode acontecer sem que tenha uma causa, ele descarta a ideia de contingências, enquanto que a ortodoxia reformada não o faz. Consequentemente, a causalidade conforme explicada por Edwards é mecânica, não no sentido materialista, mas no sentido de que não há espaço para contingências, efeitos que poderiam ser o contrário.²⁵

Muller ainda argumenta que Edwards confunde a distinção escolástica entre a necessidade da consequência (*necessitas consequentiae*) e a necessidade da coisa consequente (*necessitas consequentis*), referindo-se à primeira quando na verdade quis dizer a segunda.²⁶ A primeira trata de uma necessidade relativa enquanto que a segunda se refere a uma necessidade absoluta. A primeira é uma contingência genuína, onde algo poderia ter sido diferente, enquanto que a segunda representa uma necessidade que, por causa do antecedente, é absolutamente necessária.²⁷ O colapso da distinção fez com que a teologia de Edwards se tornasse notoriamente diferente da teologia de Turretini.

Com toda a ordem das coisas reduzida a necessidades, Edwards só falou de liberdade como ausência de coerção, mas não abriu espaço para a liberdade de contradição.²⁸ A ortodoxia reformada, conforme relatada por Muller, tinha uma explicação bem mais detalhada na qual a vontade, na sua

²⁰ Ibid., p. 13.

²¹ MULLER, Jonathan Edwards and Francis Turretin on Necessity, Contingency, and Freedom of Will, p. 278.

²² Ibid., p. 282.

²³ Ibid., p. 274.

²⁴ MULLER, Jonathan Edwards and the Absence of Free Choice, p. 12.

²⁵ MULLER, Jonathan Edwards and Francis Turretin on Necessity, Contingency, and Freedom of Will, p. 272.

²⁶ MULLER, Jonathan Edwards and the Absence of Free Choice, p. 14.

²⁷ MULLER, Jonathan Edwards and Francis Turretin on Necessity, Contingency, and Freedom of Will, p. 273.

²⁸ MULLER, Jonathan Edwards and the Absence of Free Choice, p. 15.

potencialidade primeira (*in actu primo*), está livre não só por ser espontânea e não coagida (o que Edwards afirmava), mas também porque na sua raiz há uma indiferença que permite que ela tenha liberdade de contrariedade (escolher objetos opostos) e liberdade de contradição (escolher ou não escolher).²⁹ Isto é, existe uma potencialidade primeira da vontade em direção a múltiplos efeitos.³⁰ Enquanto a vontade está passiva, ela pode tanto desejar A como não desejar A. Num segundo momento (*in actu secundo*), tendo desejado A, A se torna uma necessidade da consequência, com a qual Deus concorreu por seu decreto eterno, embora Deus pudesse ter escolhido não realizar a escolha de A (entra na esfera dos mundos possíveis). Porém, o fato de Deus concorrer para essa escolha de A não cancela a capacidade do indivíduo de não desejar A, que permanece na vontade conforme sua potencialidade primeira (*in actu primo*).³¹

Muller conclui dizendo que o abandono das distinções entre causalidade primária e secundária, entre causalidade formal e final, entre necessidade e contingência, e a livre escolha como uma espécie de contingência, por parte de Edwards e daqueles que o seguiram, é que conduziu a teologia reformada a ter a “reputação de ser uma forma de determinismo ou compatibilismo”, e não a teologia que vai de Calvino a Turretini e Van Mastricht.³² Ainda que Edwards apreciasse a teologia do século 17, ele abandonou a filosofia cristã aristotélica da antiga ortodoxia e tomou um caminho filosófico bem diferente.³³ Embora Muller acredite que os termos “libertário” ou “compatibilista” não sejam descritivos do debate sobre causalidade divina e humana nos séculos 16 e 17,³⁴ houve uma transição no entendimento desse assunto que lhe permitiu chamar a posição de Edwards e seus sucessores de “compatibilista”.³⁵

Paul Helm, em contrapartida, se considera um compatibilista e vê tal explicação em continuidade não só com Edwards, mas com a teologia reformada anterior. Ele acredita que Edwards acrescentou argumentos não-escolásticos a favor da posição compatibilista, mas que estão em consonância com a ortodoxia

²⁹ Ibid., p. 19; MULLER, Jonathan Edwards and Francis Turretin on Necessity, Contingency, and Freedom of Will, p. 280.

³⁰ MULLER, Jonathan Edwards and the Absence of Free Choice, p. 20-21.

³¹ MULLER, Jonathan Edwards and Francis Turretin on Necessity, Contingency, and Freedom of Will, p. 275-276.

³² MULLER, Jonathan Edwards and the Absence of Free Choice, p. 21; MULLER, Jonathan Edwards and Francis Turretin on Necessity, Contingency, and Freedom of Will, p. 271.

³³ MULLER, Jonathan Edwards and Francis Turretin on Necessity, Contingency, and Freedom of Will, p. 271.

³⁴ Para Richard Muller, a ortodoxia reformada do século 17 oferece um entendimento mais amplo de livre escolha do que o “compatibilismo” moderno, mas também sustenta a causalidade primária de Deus em todas as coisas e seu conhecimento prévio de contingências futuras em franco contraste com o “libertarismo” contemporâneo. MULLER, Jonathan Edwards and Francis Turretin on Necessity, Contingency, and Freedom of Will, p. 284.

³⁵ Ibid., p. 267.

reformada.³⁶ A conclusão a que Helm quer chegar é que ele concorda com grande parte do que Muller pensa sobre Edwards, mas difere significativamente na leitura que Muller faz de Turretini separando-o do pensamento de Edwards.³⁷ Helm tenta provar essa continuidade entre ambos analisando tanto o posicionamento reformado contra o sentido de “indiferença” defendido pelos jesuítas, quanto o que Turretini tem a dizer sobre “necessidade” e o critério para responsabilidade.

O jesuíta Luís de Molina defendia que uma vez que “todas as coisas requeridas para a ação” estivessem em seu lugar (tanto divinas quanto humanas), o agente poderia tanto escolher A, como não escolher A, como escolher B (indiferença no sentido composto). Para os jesuítas é essencial que a vontade seja indiferente em todos os momentos do processo de escolha, inclusive quando todos os requisitos estiverem operando para a decisão (divinos e humanos).³⁸ Mas enquanto a soberania divina para Molina é apenas uma concorrência geral de Deus, para a ortodoxia reformada uma das coisas requeridas é o “decreto particular” de que uma das três escolhas (A, não A, ou B) seja a escolhida. Para o reformado, o decreto de Deus torna necessário (por uma necessidade hipotética) que um dos três seja escolhido. Trata-se, contudo, de uma “livre necessidade”.³⁹ O decreto divino é secreto para o agente humano, e qual das três possibilidades está decretada não lhe é revelada antes de o agente tomar sua decisão.⁴⁰ Helm parece apresentar as contingências como epistemológicas antes que ontológicas.⁴¹

Helm questiona a tese de Muller de que em Turretini há uma “interação” entre intelecto e vontade. Para o escolástico, diz Helm, a vontade responde ao intelecto, mas nunca é dito que o intelecto responde à vontade.⁴² Helm chama esse processo de “necessidade racional”.⁴³ Para ele, tal explicação não elimina a contingência:

O ato da vontade é contingente no sentido de que é dependente do intelecto e é tornado necessário pelo último julgamento do intelecto. Isso não é muito diferente, se é que é diferente, da alegação de Jonathan Edwards de que a vontade é determinada pelo maior bem aparente.⁴⁴

O fato de uma “necessidade intrínseca” não destruir a liberdade em Turretini faz dele um “necessário... compatibilista”.

³⁶ HELM, Jonathan Edwards and the Parting of the Ways?, p. 43.

³⁷ HELM, Turretin and Edwards once more, p. 295.

³⁸ HELM, Jonathan Edwards and the Parting of the Ways?, p. 48-49.

³⁹ Ibid., p. 50.

⁴⁰ Ibid., p. 45.

⁴¹ Ibid., p. 42.

⁴² Ibid., p. 47.

⁴³ Ibid., p. 53; HELM, Turretin and Edwards once more, p. 287.

⁴⁴ HELM, Jonathan Edwards and the Parting of the Ways?, p. 52.

Helm também enxerga que a “necessidade moral” em Turretini é muito semelhante à habilidade e inabilidade moral em Edwards. É verdade que a argumentação de Turretini é mais exaustiva, mas as conclusões a que eles chegam sobre necessidade são bem semelhantes.⁴⁵ Para Helm, quando Turretini afirma que a mente é responsável pela “escolha” enquanto que a vontade é que tem a “disposição”, fazendo com que um ato seja feito voluntariamente e sem coerção, e quando Turretini lida com a questão da responsabilidade do homem à luz da escolha humana, ele está expressando os mesmos conceitos que o compatibilismo.⁴⁶

Helm discorda de Muller em que Edwards tenha expressado uma causalidade em termos mecanicistas. Embora seja verdadeiro que ele tenha abandonado a linguagem aristotélica de causalidade, e embora ele não tenha usado a linguagem de causas primárias e secundárias, Edwards entende que tanto Deus como suas criaturas têm poder causal e têm finalidades ou propósitos próprios.⁴⁷ Ao citar um trecho do tratado de Edwards em que ele explicitamente se distancia da ideia de o homem ser mera máquina, Helm conclui que Edwards não reduz as múltiplas causas de Aristóteles a uma operação monística de causas.⁴⁸ Ele inclusive tem termos paralelos para o que em linguagem aristotélica seria “causa final” e “causa formal”.⁴⁹ Quando Edwards generaliza que todo evento tem uma causa, ele simplesmente está concluindo que qualquer mudança neste mundo depende do mesmo princípio fundamental. Ele não está confundindo necessidade física (e.g., o fogo queima) com necessidade mental (e.g., uma decisão humana). Portanto, não podemos macular o pensamento de Edwards ainda que tivesse um toque de Hobbes, assim como não podemos macular a ortodoxia reformada por ter um toque de aristotelismo.⁵⁰

De acordo com Helm, Edwards também tinha espaço para escolhas contrárias, como afirmava a ortodoxia reformada. O que ele ridicularizava era que uma vez que alguém escolhesse A, naquela mesma circunstância e no mesmo estado de mente alguém poderia ter escolhido B.⁵¹ Embora por caminhos diferentes, Edwards rejeitou a “alternatividade” arminiana da mesma forma em que a ortodoxia reformada rejeitou a “indiferença” jesuítica.⁵²

⁴⁵ Ibid., p. 53.

⁴⁶ Ibid., p. 53-54.

⁴⁷ Entretanto, em outro texto Paul Helm afirma que a ênfase num princípio metafísico abrangente de causalidade se dá por causa de seu “ocasionalismo” – o conceito de que Deus cria a realidade a todo instante –, mais desenvolvido em sua obra sobre o pecado original. HELM, *A Different Kind of Calvinism? Edwardsianism Compared with Older Forms of Reformed Thought*, p. 100-101, 103.

⁴⁸ HELM, *Jonathan Edwards and the Parting of the Ways?*, p. 55-56.

⁴⁹ HELM, *Turretin and Edwards once more*, p. 288.

⁵⁰ HELM, *Jonathan Edwards and the Parting of the Ways?*, p. 57.

⁵¹ Ibid., p. 59.

⁵² Ibid., p. 60.

Por último, Helm critica o conceito de “alternatividade de escolha” que Muller diz ser característico da ortodoxia reformada. Ele não está convencido de que Turretini enxergava contingência como uma “liberdade de alternatividade incondicional”, conforme apresenta Muller. Por exemplo, se “alternatividade” significa dizer que “os efeitos poderiam ser o contrário” ainda que o mundo dentro e fora do agente permanecesse o mesmo – Helm chama essa escolha que poderia ser diferente no sentido incondicional –, então Turretini não endossaria o conceito de alternatividade trazido por Muller.⁵³ Na verdade, nem Deus teria essa alternatividade.⁵⁴ Helm volta a dizer que “eventos contingentes” à luz de Turretini devem ser interpretados ou como eventos inesperados, sem intencionalidade por parte do agente, ou como algo que ainda não foi decidido (sentido epistemológico).

A contingência epistêmica que está sendo referida aqui (isto é, uma contingência que surge em conexão com uma escolha porque a mente ainda não se decidiu e então a escolha ainda não foi finalmente realizada) é uma característica intrínseca de alguém que livremente está se decidindo (isto é, cuja ação não é o resultado de coação ou de necessidade bruta, como cavalos comerem palha).⁵⁵

Não resta dúvida de que cada uma das análises de ambos os estudiosos, Muller e Helm, traz o requinte de suas respectivas especialidades, a de historiador e a de filósofo. Muller dissecou as distinções escolásticas com uma precisão que lhe é própria. Helm exige uma precisão de definições e conceitos transtemporais que todo filósofo precisa ter.⁵⁶

Ainda que não devamos menosprezar o brilhantismo das análises resumidas acima, faz-se necessário levantar algumas críticas introdutórias. Quando Muller acusa Edwards de desviar-se da tradição por ter abandonado uma “filosofia cristã aristotélica”, ele requer um preciosismo de continuidade que é historicamente impraticável. Se manter a filosofia aristotélica for critério para ser reformado, então quase não há mais reformados hoje. Por outro lado, Helm gasta tanto dos seus esforços em mostrar a continuidade entre Turretini,

⁵³ HELM, Turretin and Edwards once more, p. 289.

⁵⁴ Helm acredita que essa é a razão de Edwards recusar-se a utilizar a distinção escolástica entre “necessidade da consequência” e “necessidade da coisa consequente”, antes do que de não entendê-la como afirma Muller. HELM, Turretin and Edwards once more, p. 292. Em outro texto, Helm diz que enquanto Calvino preserva essa distinção escolástica, dizendo que ossos são necessariamente quebráveis (necessidade da coisa consequente), mas que Deus decretou que os ossos de Cristo não seriam quebrados (necessidade da consequência), Edwards quer enfatizar que todas as coisas são uma consequência necessária resultante de Deus trazer toda a ordem criada à existência. HELM, *A Different Kind of Calvinism? Edwardsianism Compared with Older Forms of Reformed Thought*, p. 101.

⁵⁵ HELM, Turretin and Edwards once more, p. 291-292.

⁵⁶ Outro filósofo que não tem receio de comparar as categorias de Edwards com o debate contemporâneo sobre a liberdade humana é Paul Ramsey. Ramsey acredita que há muita semelhança entre as opiniões de Edwards e de muitos filósofos do século 20. RAMSEY, Editor’s introduction, WJE 1:11-12. No entanto, o próprio Ramsey tem discordâncias com Edwards. *Ibid.*, WJE 1:23-27.

Edwards e ele próprio (todos sendo compatibilistas) que minimiza o contexto de Edwards como algo que determinou novidades não só de ênfases, mas também de conceitos. Talvez seja razoável afirmar que Muller admita menos continuidade entre Edwards e a ortodoxia reformada do que é possível admitir, e Helm enxergue mais continuidade do que é possível provar.

A próxima seção resumirá os argumentos principalmente de Turretini, mas também de alguns de seus contemporâneos, com a finalidade de prover subsídios para uma avaliação ainda mais apurada por parte do leitor das análises de Muller e Helm. Tal resumo também proporcionará um fundamento para uma nova comparação entre Edwards e a tradição reformada que o antecedeu.

2. A TRADIÇÃO REFORMADA ANTERIOR A EDWARDS

Para que tenhamos uma noção da discussão resumida acima e possamos emitir qualquer opinião sobre possíveis continuidades ou descontinuidades entre Edwards e os reformados que o precederam, precisamos avaliar como tais antecessores resumiam essa discussão antropológica. É fundamental ressaltar ao leitor que a abordagem de Edwards não explora as Escrituras e nem se preocupa em falar da discussão teológica sobre a liberdade do homem em diferentes estágios conforme o modelo agostiniano (no jardim, depois da queda, depois da regeneração, na glória),⁵⁷ como acontece na Ortodoxia Reformada dos séculos 16 a 18. Por isso, só olharemos para aspectos da teologia reformada do escolasticismo protestante no que tange aos aspectos trabalhados por Jonathan Edwards em seu tratado sobre o livre arbítrio.

Os escolásticos eram cuidadosos na definição de termos para que pudessem ser entendidos em suas formulações. Tal prática nos ajuda a compreender o que os autores estavam querendo dizer quanto a expressões tão diversamente explicadas como “livre arbítrio”. Na escolástica protestante, por exemplo, *voluntas* é a faculdade da alma que escolhe, enquanto *arbitrium* é a capacidade da vontade para fazer uma escolha ou tomar uma decisão.⁵⁸ Nesse caso, é possível o homem ter livre escolha ou livre agência (*liberum arbitrium*), ainda que a vontade esteja cativa do pecado. Portanto, ele escolhe livremente o que quer, mas sua escolha é direcionada por uma vontade cativa. Agostinho insistia que sempre possuímos *liberum arbitrium*, mas não *libertas*; isto é, temos liberdade para realizar atos de escolha, mas como pecadores não temos liberdade quanto aos objetos de escolha.⁵⁹ Chamar a livre escolha, inclusive a escolha do pecado, de *liberum arbitrium* é apenas uma forma de definir – ainda que comum entre os escolásticos. Lutero, no intuito de destacar a perda

⁵⁷ Um exemplo clássico é o livro de Thomas Boston, *Human Nature in its Fourfold State* (A Natureza Humana em seu Estado Quádruplo), originalmente publicado em 1720.

⁵⁸ MULLER, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms drawn principally from Protestant Scholastic Theology*. Grand Rapids: Baker, 1985, p. 330.

⁵⁹ GUELZO, *Edwards on the Will*, p. 10.

da liberdade do homem para escolher entre o bem e o mal, preferiu se referir ao nosso cativeiro volitivo ao pecado de *servum arbitrium*.⁶⁰

Feita essa primeira consideração terminológica, esta seção se iniciará com um panorama da exposição feita por François Turretini (1623-1687),⁶¹ um dos escolásticos favoritos de Edwards,⁶² para depois analisar outros reformados do período da escolástica protestante.

2.1 François Turretini

Uma palavra inicial sobre o método escolástico ajuda o leitor a compreender a monumental obra desse teólogo de Genebra. Trata-se de uma obra de “teologia polêmica”, isto é, que visa introduzir assuntos teológicos em face das diferenças com outros grupos da cristandade. Portanto, o leitor não encontra aplicações ou reflexões pastorais sobre o assunto. Cada assunto é minuciosamente investigado apologeticamente. Os assuntos, chamados de questões (*quaestiones*), são trabalhados começando com a) uma delimitação do assunto (*status quaestiones*), b) acompanhada de uma especificação de quem são os oponentes e o que creem, c) seguida de uma discussão dos argumentos dos oponentes e os contra-argumentos de Turretini, d) terminando com um resumo das opiniões de Turretini (fontes de solução) para checar o entendimento do leitor.⁶³

A primeira questão que ele propõe discutir, seguindo a tradição medieval, é em qual faculdade da alma reside o livre arbítrio. Nesta seção ele não se mostra voluntarista ou intelectualista, mas há uma junção de ambos. Ele entende que “livre arbítrio” (*liberum arbitrium*) é uma ação tanto do intelecto como da vontade.⁶⁴ O livre arbítrio envolve tanto a escolha – feita pelo juízo prévio da razão (pertence ao intelecto) – quanto a disposição – que faz com que algo seja feito voluntariamente (pertence à vontade).⁶⁵ Tanto a inteligibilidade de escolhas quanto os desejos por determinadas coisas afetam a decisão do ser humano. No entanto, o processo de decisão, isto é, como se relacionam ambas as faculdades, é bastante complexo. Turretini explica como o intelecto pode ponderar sobre qual a melhor escolha teórica, qual a melhor escolha prática, e

⁶⁰ MULLER, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, p. 177. Esse conceito está presente em seu tratado *Nascido Escravo*.

⁶¹ Cf. TURRETINI, François. *Compêndio de Teologia Apologética*. 3 vols. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

⁶² Em carta a um de seus pupilos, Joseph Bellamy, Edwards exalta o valor de François Turretini e principalmente de Peter Van Mastricht, outro escolástico que publicou sua obra magna no início do século 18 (WJE 16:216-218).

⁶³ VAN ASSELT, Willem J.; BAC, J. Martin e TE VELDE, Roelf T. (Orgs.), *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology*. Grand Rapids, MI: Baker, 2010, p. 172.

⁶⁴ TURRETINI, *Compêndio de Teologia Apologética*, vol. 1, X.i.4 (p. 818).

⁶⁵ *Ibid.*, vol. 1, X.ii.5 (p. 820-821).

ainda assim optar pelo que condena (exemplo de Adão no Éden), mas nunca pode ir contra o último juízo.⁶⁶ Isto é, há uma complexa relação de primeiros juízos e últimos juízos realizados pelo intelecto na qual ele é influenciado pela vontade, e a vontade é livre para rejeitar os primeiros juízos, mas obrigada a optar pelo que o intelecto resolve por último. Nenhuma faculdade está imune à influência da outra. Nesse sentido, Turretini parece admitir mais interação do que Helm admite haver.

Um segundo ponto estabelecido por Turretini é que liberdade não é sinônimo de indiferença.⁶⁷ Ele discorda de que a essência da liberdade seja a indiferença, como defendem jesuítas, socinianos e remonstrantes.⁶⁸ Indiferença seria equivalente à vontade tanto poder agir como poder não agir mesmo diante do decreto de Deus (em termos modernos, seria “autonomia”) e do juízo da mente (em termos modernos, seria “neutralidade”). Em contrapartida, Turretini discorre sobre como a vontade não age à parte da determinação da providência divina (extrínseca) ou do juízo do intelecto (intrínseca). Ele acredita que a essência da liberdade está em sua “disposição racional”, ou espontaneidade racional.⁶⁹ Isto é, o ser humano sempre faz o que deseja, por intermédio de um prévio juízo da razão.⁷⁰

Essa liberdade de indiferença proposta por oponentes da fé reformada não existe sequer em Deus – que é livre, mas necessariamente santo –, nem mesmo nos anjos – que adoram a Deus com a maior disposição, mas o fazem por serem necessariamente determinados ao bem –, nem mesmo nos demônios e répro-

⁶⁶ Ibid., vol. 1, X.ii.15-16 (p. 823-824).

⁶⁷ Turretini não está se opondo à “indiferença” no “sentido diviso”, que significa a potencialidade para efeitos diferentes no primeiro ato (*in actu primo*) da vontade. Enquanto não há decisão, há uma “indiferença” real no indivíduo. Essa é a indiferença que ele aceita. O que Turretini rejeita é a indiferença no sentido composto ou no segundo ato (*in actu secundo*). TURRETINI, *Compêndio de Teologia Apologética*, vol. 1, VIII.i.8 (p. 712-713), X.iii.4 (p. 824-825). Aqui é preciso entender a distinção escolástica entre *in actu primo* (a possibilidade de atos dada a estrutura da faculdade; aqui a vontade está passiva) e *in actu secundo* (concernente a atos particulares; aqui a vontade não é mais indiferente, mas decidiu-se por algo). Isto significa que a vontade pode sugerir ou suspender um ato (liberdade de contradição) e que pode escolher coisas opostas (liberdade de contrariedade). Não se trata somente de possibilidades diacrônicas (em momentos diferentes), mas de possibilidades sincrônicas (chamado de “contingência sincrônica”). Isto é, no momento em que alguém senta, também é possível que ele corra. O que Turretini nega, e que é endossado por seus oponentes, é que no mesmo momento é possível que alguém sente e corra, pois isso é contraditório. VAN ASSELT et al., *Reformed Thought on Freedom*, p. 192-195. Gisbertus Voetius também se preocupava com os papistas pelagianizadores que “alegam uma indiferença da livre potência para ambos os componentes não somente no sentido diviso mas também no sentido composto, que implica em uma contradição de termos”. Eles querem que a essência da natureza livre seja “não somente de necessidade intrínseca, absoluta e natural (com o qual concordamos), mas também de necessidade extrínseca e hipotética, o que negamos”, diz Voetius. VAN ASSELT et al., *Reformed Thought on Freedom*, p. 148.

⁶⁸ TURRETINI, *Compêndio de Teologia Apologética*, vol. 1, X.ii.1 (p. 819), X.iii.3 (p. 824).

⁶⁹ Ibid., vol. 1, X.iii.2 (p. 824).

⁷⁰ Ibid., vol. 1, X.iii.10 (p. 826).

bos – que pecam livremente, mas não conseguem não pecar.⁷¹ O conceito de liberdade de indiferença cria vários problemas para se conciliar com a ideia de orar pela nossa santidade ou com as promessas de Deus de nos santificar. Pois se a vontade é indiferente, isto é, autônoma, Deus não consegue realizar o que prometeu.⁷² Também não há indiferença no sentido de “equilíbrio”, de indiferença moral, para qualquer criatura racional.⁷³ Sempre há uma inclinação dominante. A volição sempre acompanha a disposição suprema. Isto é, não é possível não buscarmos o bem maior, pois ninguém deseja ser miserável.⁷⁴

Em terceiro lugar, podemos observar como a liberdade é compatível com alguns tipos de necessidade. Turretini interage com distinções medievais de liberdade (Bernardo de Claraval e Pedro Lombardo) fazendo ainda mais distinções sobre “necessidade” para esclarecer a discussão. Ele faz uma sêxtupla distinção: *necessidade de coação* (quando compelido por um agente externo), *necessidade física* (que provém de impulso ou instinto), *necessidade de dependência de Deus* (estar sob o governo da providência), *necessidade de juízo do intelecto prático* (e.g., cobrir-se quando se está com frio), *necessidade moral de escravidão a hábitos*, sejam eles bons ou maus, e *necessidade da existência*.⁷⁵ As duas primeiras necessidades são incompatíveis com o livre arbítrio, pois a primeira tira a disposição da vontade enquanto que a segunda elimina a escolha do intelecto. Nesses dois pontos há concordância entre os reformados e seus adversários.⁷⁶ Contudo, o livre arbítrio não está livre das outras quatro necessidades, sendo compatível com elas.

Vejamos como elas são compatíveis. Quanto à terceira necessidade, o livre arbítrio pressupõe a dependência de Deus, do contrário a presciência de Deus seria enganada e os decretos de Deus modificados.⁷⁷ Quanto à quarta necessidade, ele acompanha a determinação do intelecto prático, pois o intelecto sempre escolhe o que lhe parece melhor. O mal não é buscado como algo mau, mas como algo que lhe parece bom.⁷⁸ Quanto à quinta necessidade, o livre arbítrio não é isento de necessidade moral, pois agimos servilmente em relação aos nossos hábitos. Por isso o homem natural é descrito como escravo do pecado, embora ele peque livremente. Isto é, ele segue inclinações e apetites.⁷⁹ Quanto

⁷¹ Ibid., vol. 1, X.iii.5 (p. 825).

⁷² Ibid., vol. 1, X.iii.9 (p. 826).

⁷³ VAN ASSELT et al., *Reformed Thought on Freedom*, p. 197.

⁷⁴ TURRETINI, *Compêndio de Teologia Apologética*, vol. 1, X.iii.8 (p. 826).

⁷⁵ Ibid., vol. 1, X.ii.4 (p. 820).

⁷⁶ Ibid., vol. 1, X.ii.5 (p. 821).

⁷⁷ Ibid., vol. 1, X.ii.6 (p. 821). Para uma discussão ainda mais detalhada de como o decreto divino torna os eventos futuros necessários, ver: TURRETINI, *Compêndio de Teologia Apologética*, vol. 1, IV.iv (p. 415-418).

⁷⁸ Ibid., vol. 1, X.ii.7 (p. 821-822).

⁷⁹ Ibid., vol. 1, X.ii.8 (p. 822).

à sexta necessidade, o livre arbítrio é compatível com a necessidade do evento, isto é, embora as coisas aconteçam necessariamente, isso não exclui as causas livres e contingentes.⁸⁰ Por contingência, entende-se a livre operação de causas secundárias; um evento contingente é aquele que poderia não existir ou ser diferente do que é.⁸¹ Em resumo, Turretini entende que a ortodoxia reformada sustenta que a providência e o *concursum* divino preserva o livre arbítrio do homem (necessidade 3), a racionalidade humana é essencial ao livre arbítrio (necessidade 4), é impossível conceber o ser humano sem quaisquer hábitos ou agindo em um vácuo de hábitos (necessidade 5) e a história do mundo de fato ou a existência da atual conjuntura das coisas é inescapável ao homem livre (necessidade 6).⁸²

Fica claro na teologia de Turretini que ele não vê problemas para coadunar liberdade humana e soberania divina. A liberdade da vontade não impede que ela seja determinada por Deus. A liberdade humana, portanto, é limitada e dependente; do contrário, toda causa secundária seria primária.⁸³ É assim que ímpios são chamados na Escritura de instrumentos de Deus.⁸⁴

Embora algumas distinções escolásticas de Turretini sejam complexas,⁸⁵ em geral fica evidente como as distinções esclarecem em que sentido temos liberdade. O livre arbítrio, por exemplo, é essencial ao ser humano e está presente nele em qualquer situação em que o homem estiver.⁸⁶ A escolha do homem é imune de coação e necessidade física, mas não foge da extrínseca dependência de Deus e da intrínseca determinação do intelecto.⁸⁷

2.2 Outros representantes da Ortodoxia Reformada

Ainda que Turretini seja um bom exemplo do escolasticismo reformado lido por Edwards, um panorama de outros autores nos ajuda a reforçar o conceito do que realmente pertence a uma tradição antes do que apenas a um autor.

Primeiramente, a mesma interação entre mente e vontade descrita por Turretini aparece em outros reformados. Bartolomeu Keckermann (1572-1608) concorda que *arbitrium* envolve tanto a vontade quanto um juízo da mente.⁸⁸

⁸⁰ Ibid., vol. 1, X.ii.10 (p. 823).

⁸¹ MULLER, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, p. 81.

⁸² VAN ASSELT et al., *Reformed Thought on Freedom*, p. 189.

⁸³ TURRETINI, *Compêndio de Teologia Apologética*, vol. 1, X.ii.11 (p. 823).

⁸⁴ Ibid., vol. 1, X.ii.14 (p. 823).

⁸⁵ Um exemplo de distinção complexa já vista é o “sentido divisivo” (*sensus divisus*) e o “sentido composto” (*sensus compositus*) no qual se podem entender as contingências.

⁸⁶ TURRETINI, *Compêndio de Teologia Apologética*, vol. 1, X.iii.11 (p. 827).

⁸⁷ Ibid., vol. 1, X.iii.12 (p. 827).

⁸⁸ HEPPE, Heinrich. *Reformed Dogmatics*. London: The Wakeman Trust, s.d., p. 241.

Peter Van Mastricht (1630-1706), o teólogo favorito de Jonathan Edwards, é ainda mais claro nessa interação entre mente e vontade. Ele escreve que o *arbitrium* é a faculdade da mente e da vontade pela qual fazemos o que nos agrada, após conselho e juízo, de tal forma que não somos determinados por qualquer outra causa criada. Ela pertence à mente e à vontade, de tal forma que a mente julga e indica o que deve ser feito, enquanto que a vontade ordena o que foi indicado e decidido, e assim radicalmente ela remonta à mente, mas formalmente à vontade.⁸⁹

Em segundo lugar, vemos que a Ortodoxia Reformada era contrária à ideia de *liberum arbitrium* como “indiferença”, isto é, tendo um equilíbrio na escolha entre bem e mal. Amandus Polanus von Polansdorf (1561-1610) descreveu a liberdade humana da seguinte maneira:

A natureza do *arbitrium* do homem é livre, não com respeito ao objeto bom ou mau, como se ele pudesse ser igualmente forte em ambas as direções, como se pudesse igualmente escolher fazer o bem e o mal, como se pudesse inclinar-se em qualquer das duas direções com a mesma facilidade e poder.⁹⁰

Polanus, portanto, não nega a liberdade, mas a descreve de forma distinta do que os escolásticos chamavam de “indiferença”. Semelhantemente, Johann Heinrich Heidegger (1633-1698) afirma que “Adão foi criado não indiferente para o bem e o mal, mas livre, isto é, com uma vontade não impedida de fazer o que uma mente reta ditava ser feito; não contudo imutavelmente e independentemente livre”. Heidegger entende que tal indiferença moral seria um defeito no homem imposto pelo Criador, uma falha que não poderíamos atribuir a Deus.⁹¹ Leonard Ryssen (1636-1700) também afirma que Adão não podia ter uma liberdade de indiferença, primeiro porque “uma propensão igual ao bem e ao mal está em desacordo com a natureza da vontade, que necessariamente segue os ditames da mente” e, em segundo lugar, porque uma vontade não poderia ser “muito boa se ela tivesse uma propensão igual para o vício ou para a virtude”.⁹² Os reformados do século 17 não podiam tolerar a ideia de que a vontade é neutra, sem propensão moral. Seja com Adão antes da Queda, ou depois da mesma, nunca há indiferença na vontade.

Isso nos leva ao terceiro ponto de concordância com o resumo de Turretini apresentado na seção anterior: como nossa liberdade é compatível com certas necessidades, mas não com outras. Heidegger afirma que a nossa liberdade está em escolher “livre, espontânea e deliberadamente, após consideração prévia e sem compulsão externa, ... o que primeiro percebeu, ponderou e decidiu

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid., p. 245.

⁹¹ Ibid., p. 242-243.

⁹² Ibid., p. 245.

ser digno de escolha”.⁹³ Ryssen afirma que a liberdade de Adão no estado de integridade não era uma liberdade de independência, pois só Deus a tem, nem uma liberdade de imutabilidade, pois Adão era mutável. No entanto, ele estava livre de compulsão, de necessidade física (algum instinto bruto ou impulso cego) e de escravidão (ao pecado ou miséria).⁹⁴

Gisbertus Voetius (1589-1676) é ainda mais enfático em explicar como há liberdade ainda que existam certas necessidades. Ele define liberdade assim: “A faculdade que pode de si mesma e de acordo com um modo de agir que combina com sua natureza, escolher e não escolher isso ou aquilo, pelo poder de sua ordem interna, eletiva e vital”.⁹⁵ Nessa definição ele garante que a faculdade da vontade tem poder interno para escolher, mas ela nunca foge do que é próprio de sua natureza. Essa é a primeira necessidade.

A segunda necessidade tratada por Voetius é o decreto de Deus como causa primária de todas as coisas. Ele escreve que

a premoção física para agir é nada mais que o poder aplicado de Deus que desperta a criatura que tem uma potência para o segundo ato... Ela é chamada *precursorus* ou premoção no que tange a Deus no primeiro momento estrutural [i.e. causal, não cronológico] que nos move e desperta o mesmo poder (*virtus*) que, em virtude do seu poder (*vis*) preservador, existe em nós... Ela é chamada *concurus* no que tange a acompanhar a nossa ação e realizar o efeito como primeira causa universal.⁹⁶

Voetius acredita que a moção divina, que é causalmente primeira, não anula o poder que temos de escolher o que queremos, ainda que, em última análise, seja exatamente o que Deus ordenou. Ele diz que “a predeterminação move a vontade docemente e, ao mesmo tempo, fortemente para aquele determinado fim”.⁹⁷ Esse é o sentido em que Voetius acredita que Deus é a causa eficiente de atos dessa faculdade, mas nunca é a causa formal, do contrário seria a vontade de Deus agindo. Então a vontade humana é autora de seus próprios atos (e.g., *Ciro em Esdras 1.1*).⁹⁸

Tal panorama da tradição reformada anterior a Jonathan Edwards permite uma análise mais cuidadosa dos argumentos do teólogo americano para constatar se há um teor reformado em seu ensinamento. Porém, antes de analisar sua obra, é necessário levantar alguns aspectos do contexto social e teológico no qual Edwards escreveu, a fim de ressaltar ainda mais o propósito de sua escrita.

⁹³ Ibid., p. 241.

⁹⁴ Ibid., p. 245.

⁹⁵ VAN ASSELT et al., *Reformed Thought on Freedom*, p. 149.

⁹⁶ Ibid., p. 151.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid., p. 149-150.

3. CONTEXTO DE *FREEDOM OF THE WILL*

Jonathan Edwards sonhou por muito tempo em combater certos desvios doutrinários não só na Nova Inglaterra, região em que residia, mas no mundo de fala inglesa. Nos últimos anos de sua vida, passou boa parte do tempo escrevendo quatro tratados que refletiam essa preocupação do ponto de vista filosófico, teológico e ético: *A liberdade da vontade* (*Freedom of the Will*, publicado em 1754), *O pecado original* (*Original Sin*, 1758), *O fim para o qual Deus criou o mundo* (*The End for which God Created the World*, 1765) e *A natureza da verdadeira virtude* (*The Nature of True Virtue*, 1765). Todo esse investimento na escrita fazia sentido, pois o próprio Edwards se via mais útil escrevendo do que pregando.⁹⁹ A providência de Deus o levou a um contexto com seus desafios, o campo missionário de Stockbridge, mas com momentos mais longos de tranquilidade para dedicar-se à produção literária. Enquanto suas obras anteriores em grande parte consistiram de revisões de sermões, foi em Stockbridge que ele escreveu seus tratados mais significativos.¹⁰⁰

A primeira das quatro obras veio após muita persistência. Há muito Edwards queria escrever um tratado que estabelecesse a respeitabilidade do calvinismo em face ao desprezo por tal tradição no cenário de fala inglesa. Ele já havia desenvolvido várias ideias até 1748, mas foi interrompido pela controvérsia sobre a ceia que acabou resultando na sua saída da igreja de Northampton. Voltou a trabalhar no tratado em meados de 1752, mas também teve interrupções com as várias obrigações em Stockbridge.¹⁰¹ Finalmente terminou a obra em 1753 e ela foi publicada no ano seguinte.¹⁰² Dada a natureza intensamente teológica e filosófica da obra de Edwards, Iain Murray afirma que “foi necessário levantar ‘subscrições’ para assegurar o editor contra um grande prejuízo”. A primeira edição levantou 298 subscrições, das quais 42 eram da Escócia.¹⁰³

O cenário para o qual Edwards escreve fervilhava de “ideias modernas vigentes”, como ele coloca no título de seu tratado. George Marsden afirma que na década de 1750 o Iluminismo estava em seu apogeu e se associava à popularização alarmante das doutrinas arminianas, socinianas e até deístas na Nova Inglaterra.¹⁰⁴ Paul Ramsey explica a progressão das crenças arminianas até chegar ao deísmo:

⁹⁹ MARSDEN, *Jonathan Edwards*, p. 432.

¹⁰⁰ MURRAY, Iain H. *Jonathan Edwards: A new biography*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1987, p. 423.

¹⁰¹ Em uma carta a John Erskine, no dia 7 de julho de 1752 (WJE 16:491), Edwards sintetiza o seu projeto que estava ganhando forma.

¹⁰² MARSDEN, *Jonathan Edwards*, p. 436-437.

¹⁰³ MURRAY, *Jonathan Edwards*, p. 425.

¹⁰⁴ MARSDEN, *Jonathan Edwards*, p. 433-435. Os sermões de Jonathan Mayhew e Lemuel Briant eram críticos da doutrina da Trindade sobre bases bem racionalistas. Os revisionistas da época se viam fazendo uma leitura superior do texto antigo pelo parâmetro da razão.

Seu ensino de que a graça de Deus pode ser resistida abriu o caminho para uma ênfase crescente sobre o ético e o humano entre arminianos posteriores. Isso se transformou rapidamente em pelagianismo, que foca mais no exemplo de Cristo do que na sua obra expiatória, e [desemboca] no deísmo ou religião natural, no qual o ético e o humano ganham completa ascendência.¹⁰⁵

De maneira mais focada, Edwards estava preocupado com os “escritores modernos” ao propagar a noção de liberdade como “uma autodeterminação contingente da vontade”, algo que Edwards chama de “quase inconcebivelmente pernicioso”.¹⁰⁶ O que esses escritores modernos expressavam era o espírito moderno acerca da independência humana.

Edwards estava percebendo a direção em que o mundo ocidental estava caminhando. Em um mundo em que Descartes isolou o eu para obter certeza filosófica e em que Locke postulou regras pelas quais os indivíduos poderiam dar um passo para trás e avaliar suas crenças e comprometer-se, os fundamentos de um individualismo humanista estavam lançados.¹⁰⁷ Marsden afirma que Edwards antecipou o espírito da religiosidade americana posterior quando percebeu que as pessoas reconheciam culpa por pecados particulares (pois eram falhas do poder da vontade), mas não culpa por terem corações fundamentalmente rebeldes.¹⁰⁸

Todo esse emaranhado de perigos doutrinários ganha um único rótulo: arminiano. No prefácio de *Freedom of The Will*, Edwards se mostra ciente de como utilizar rótulos pode parecer descaridoso e estigmatiza os oponentes com nomes odiosos. Contudo, ele explica que o uso de rótulos ajuda na comunicação para que as mesmas ideias não tenham que ser repetidas a cada vez que são mencionadas. Ele próprio não se opõe a receber o rótulo de calvinista, por uma questão de distinção, “embora eu rejeite fortemente uma dependência de Calvino, ou crer nas doutrinas que eu sustento porque ele creu nelas e as ensinou; e não posso justamente ser acusado de crer em tudo assim como ele ensinou”.¹⁰⁹ Edwards sabe que alguns de seus oponentes foram muito além dos arminianos. Thomas Chubb ensinou o que os arminianos abominavam, embora na questão da liberdade da vontade eles se assemelhassem. De igual modo,

¹⁰⁵ RAMSEY, Editor’s Introduction, WJE 1:3.

¹⁰⁶ MARSDEN, *Jonathan Edwards*, p. 437-438.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 438.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 439.

¹⁰⁹ WJE 1:131. Edwards tem um propósito muito diferente de Calvino ao escrever sobre livre arbítrio. Enquanto o reformador genebrino focava na perda de liberdade moral e espiritual como resultado da queda, o teólogo da Nova Inglaterra enfatizou o sentido não afetado pela queda da liberdade que o homem tem de livremente exercer suas escolhas entre alternativas que não envolvessem qualquer questão espiritual. HELM, *A Different Kind of Calvinism? Edwardsianism Compared with Older Forms of Reformed Thought*, p. 98.

Isaac Watts, embora próximo dos calvinistas em vários aspectos – assim, não merece ser chamado de arminiano – na questão da liberdade concorda com os arminianos.¹¹⁰ Portanto, o termo “arminiano” é um termo abrangente para um conjunto de ideias relacionadas ao conceito de liberdade humana autode-terminada.¹¹¹

Thomas Chubb (1679-1747) era um artesão que virara filósofo. McClymond e McDermott o chamam de deísta,¹¹² mas Guelzo prefere designá-lo como um unitarista, alguém que enxergava o cristianismo como corrompido, não como errado. Deus não é responsável pela existência do mal, pois esta é ocasionada por agentes livres. Motivos não são causas de ação, mas ocasiões para o exercício de um poder automotor.¹¹³

Daniel Whitby (1638-1726) era um sacerdote anglicano que no final da vida se tornou unitário. Ele cria que se Deus fosse manipulador de vontades humanas, a moralidade seria vã. Sua proposta de funcionamento da vontade lhe dava margem para dispensar a necessidade da graça na conversão. Guelzo discorda da colocação de Sereno Dwight, bisneto de Edwards, de que Whitby era o seu principal antagonista, pois Edwards gasta menos páginas com Whitby do que com os outros oponentes.¹¹⁴

Isaac Watts (1674-1748), que Edwards não cita pelo nome, mas por sua obra, era um dissidente com simpatias pelo calvinismo, por ser filósofo eclético, mas que no final da vida também se inclinou para o unitarismo ao ler Samuel Clarke sobre a trindade.¹¹⁵ Esses três personagens exerciam influência não só na Inglaterra, mas também na Nova Inglaterra.¹¹⁶ Stephen Nichols afirma que mais perto de Edwards, líderes eclesiásticos como Charles Chauncy e o presidente de Harvard John Leverett eram proponentes de princípios arminianos e influenciavam as igrejas congregacionais da Nova Inglaterra.¹¹⁷

¹¹⁰ WJE 1:132.

¹¹¹ Para um resumo dos três principais antagonistas teológicos de Edwards nesse tratado, ver: CAMPOS, O ambiente teológico arminiano nos dias de Edwards, p. 51-60; ver também o detalhado trecho da introdução de Paul Ramsey, no qual os três são discutidos delongadamente. RAMSEY, Editor's Introduction, WJE 1:65-118. Allen Guelzo também faz uma análise perspicaz da opinião dos três oponentes e da resposta de Edwards. GUELZO, *Edwards on the Will*, p. 54-72.

¹¹² MCCLYMOND e MCDERMOTT, *The Theology of Jonathan Edwards*, p. 341.

¹¹³ GUELZO, *Edwards on the Will*, p. 55-56.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 60-62.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 64.

¹¹⁶ Allen Guelzo acredita que por não dialogar diretamente com Clarke ou com Hobbes, Edwards acabou medindo forças com pensadores de segundo escalão. GUELZO, *Edwards on the Will*, p. 71. No entanto, é importante contra-argumentar que Edwards estava escrevendo para a igreja, mais preocupado com o que os pastores e os fiéis estavam lendo do que com os filósofos do cenário acadêmico.

¹¹⁷ NICHOLS, Stephen J. *Jonathan Edwards: A Guided Tour of His Life and Thought*. Phillipsburg, NJ: P&R, 2001, p. 175.

Diante de tal cenário racionalista e tendo em vista os opositores populares, fica mais claro compreender porque Edwards não se preocupou em utilizar toda a bagagem escolástica de distinções. O mundo teológico estava em mutação e Edwards, acompanhando tais mudanças, lançou mão de categorias escolásticas quando elas lhe serviram, mas não teve receio de abandonar várias delas e apelar a definições mais “comuns” ou populares de termos técnicos. Inúmeras vezes em seu tratado ele diz que se refere ao sentido mais “popular” de um conceito.¹¹⁸

O âmago do tratado era sobre como a agência moral, a virtude ou o vício, a recompensa ou a punição, e o louvor ou a culpa não dependiam do tipo de liberdade defendida pelos arminianos. Seus oponentes julgavam que a vontade precisava ser autodeterminante, soberana sobre si mesma e livre de qualquer necessidade.¹¹⁹ Portanto, contra a ideia de que uma vontade autodeterminada é a base de uma agência moral, Edwards fez uma defesa calvinista da compatibilidade entre a liberdade humana e a culpa e louvor moral.

O problema teológico era antigo, mas a forma de pensar era diferente, moderna. O calvinismo fora acusado desde seus primórdios de ter uma doutrina com consequências nefastas para a moralidade (e.g., estimular a licenciosidade). No entanto, os ataques recentes eram promovidos por um racionalismo que queria defender a autonomia humana a todo custo. A próxima seção mostrará como Edwards se utilizou da sabedoria antiga ao mesmo tempo em que adaptou doutrinas a argumentos que fossem compreensíveis ao seu público.

4. AS DEFINIÇÕES E OS ARGUMENTOS DE EDWARDS

Paul Helm afirma que o tratado de Edwards massacra o conceito arminiano de liberdade repetida e excessivamente.¹²⁰ Se na primeira parte ele conceitua os termos da discussão e na segunda demonstra como não pode haver liberdade da vontade conforme alegada pelos arminianos recentes (estilo Chubb e Whitby), na parte seguinte ele reforça que, mesmo que tal conceito de liberdade fosse viável, ele não seria necessário para se atribuir louvor ou culpa aos atos dos homens e, na parte 4, finaliza demonstrando como falta substância aos argumentos arminianos. Portanto, é preciso ler Edwards tendo em mente essa repetição de argumentos, como que em um raciocínio circular. Por isso, o panorama a seguir não seguirá as partes do tratado, nem será exaustivo, mas apresentará apenas o suficiente para se concluir acerca do caráter reformado ou não da doutrina de Edwards. Haverá uma primeira seção sobre as defi-

¹¹⁸ Em inglês, os termos que ele usa são “vulgar” ou “common”, no sentido de “próprio do povo”. WJE 1:139, 148, 149, 150, 151, 155, 159, 161, 164, 181, 307, 343, 346, 348, 357, 363, 429, etc.

¹¹⁹ MARSDEN, *Jonathan Edwards*, p. 440.

¹²⁰ HELM, *A Different Kind of Calvinism? Edwardsianism Compared with Older Forms of Reformed Thought*, p. 99.

nições (equivalente à primeira parte do livro de Edwards) e a segunda seção reunirá de forma seletiva alguns ataques arminianos e argumentos contrários ao arminianismo.

4.1 Definições

Edwards lida com a palavra “will” não como o ato de fazer uma escolha (*arbitrium*), mas como uma das faculdades da alma (*voluntas*) em distinção do entendimento (*intellectus*).¹²¹ Portanto, pensando nas categorias escolásticas dos livros que Edwards lia, a expressão “free will” seria melhor traduzida como “livre vontade” antes que “livre arbítrio”. Ele define a natureza da vontade assim:

A vontade (sem qualquer refinamento metafísico) é simplesmente aquilo pelo que a mente escolhe alguma coisa. A faculdade da vontade é aquela faculdade ou poder ou princípio pelo qual é capaz de escolher: um ato da vontade é o mesmo que um ato de escolher ou escolha.¹²²

Nesse conceito popular Edwards segue explicitamente as definições de John Locke. A ausência de refinamento metafísico explica porque ele não distingue o papel do intelecto e o papel da vontade em um processo de escolha. Tudo que ele quer estabelecer para o seu argumento geral é fundamentar que em cada volição há uma preferência, uma inclinação predominante da alma, onde a alma sai do estado de indiferença. Onde não há preferência, mas um perfeito equilíbrio contínuo, não há volição.¹²³

Na segunda seção da primeira parte, Edwards discute a determinação da vontade. Edwards não se importa com discussões escolásticas sobre se a vontade sempre segue o último juízo do intelecto, mas prefere simplesmente afirmar que a vontade é determinada pela motivação ou motivo mais forte. O motivo é aquilo que “move, excita ou convida a mente à volição”. Toda motivação tem força para inclinar a vontade em direção àquilo que é visto como bom, agradável, convidativo. Aquela motivação que é mais forte em sua inclinação é a que prevalece. Por isso, a vontade sempre vai de acordo com o maior bem aparente.¹²⁴ Edwards prefere dizer que a vontade segue o que é mais apazível do que dizer que a vontade é “determinada” pelo maior bem aparente.¹²⁵ Quando um beberrão pondera se irá beber ou se abster, ele não é forçado a nada, mas optará por aquilo que lhe parece mais proveitoso. Ao ponderar sobre o prazer

¹²¹ WJE 1:133.

¹²² WJE 1:137.

¹²³ WJE 1:140.

¹²⁴ WJE 1:141-143, 147.

¹²⁵ WJE 1:144.

presente e a miséria futura, talvez ele prefira o prazer momentâneo. Mas ainda que escolha abster-se, ele optou por aquilo que lhe pareceu melhor.¹²⁶

Sproul faz ponderações equilibradas quando diz que tais motivos acompanham as oscilações de diferentes momentos. Ele comenta que Edwards

[...] sustenta que um homem nunca escolhe de forma contrária à sua vontade. Isso significa que o homem sempre age de acordo com o seu desejo. Edwards indica que o fator determinante em cada escolha é o “motivo mais forte” presente no momento.¹²⁷

Sproul continua dizendo que quando pecamos é porque naquele momento desejamos mais o pecado do que a obediência a Deus, do contrário não pecaríamos. Porém, tais desejos não são constantes em sua força ou intensidade.

Nossos níveis de desejo flutuam de momento a momento. Por exemplo, a pessoa que faz regime deseja perder peso. Depois de uma refeição completa, é fácil dizer não aos doces. O apetite foi saciado e o desejo por mais comida diminuiu. No entanto, quando o tempo passa e o espírito de renúncia conduz a um aumento na fome, o desejo por comida se intensifica. O desejo de perder peso permanece. Mas quando o desejo de empanturrar-se se torna mais forte do que o desejo de perder peso, a determinação da pessoa em dieta enfraquece e ela sucumbe à tentação. As coisas não permanecem sempre num estado de igualdade”.¹²⁸

Na terceira seção da primeira parte, Edwards se propõe a discutir o significado de termos como “necessidade”, “impossibilidade”, “inabilidade” e “contingência”, dentre outros. Todavia, Edwards não está interessado em linguagem acadêmica, nas definições filosóficas de metafísicos, mas prefere apelar para sentidos comuns dos termos. Guelzo faz uma crítica a esse uso do “senso comum” por parte de Edwards, pois apela para uma autoridade questionável.¹²⁹ Todavia, Edwards não despreza o “sentido mais extenso” dado aos termos por filósofos e teólogos que discutem a liberdade do homem.¹³⁰

¹²⁶ WJE 1:143-144.

¹²⁷ SPROUL, *Sola Gratia*, p. 173.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 174.

¹²⁹ GUELZO, *Edwards on the Will*, p. 73. Guelzo (p. 74) também critica a falta de definição do que Edwards entende por “natureza” quando fala do “temperamento que a mente tem por natureza” versus aquilo que foi “introduzido e estabelecido pela educação” (WJE 1:146-147). No entanto, Edwards está apenas se referindo à influência daquilo que é natural e daquilo que é nutrido (em inglês se fala de “nature” versus “nurture”) sobre nossas escolhas. Edwards está utilizando uma linguagem simples que incomoda Guelzo, pois este espera uma definição explícita e que não deixe dúvidas. Esse é um exemplo de expectativa incompatível com o projeto de Edwards.

¹³⁰ WJE 1:155.

Só que tais complexidades não parecem imprescindíveis, nem mesmo úteis para aquilo que Edwards quer afirmar.

Por exemplo, quando Edwards fala de “necessidade”, ele não faz todas as distinções que Turretini fez, embora reconheça que há diferentes tipos de conexões entre sujeito e predicado, entre o agente e o evento, fazendo com que cada coisa seja necessária conforme a sua própria natureza.¹³¹ No entanto, tudo que ele deseja afirmar é que quando há uma conexão certa entre o agente e a ação, então a ação acontece necessariamente. Ainda que tal circunstância ocorra necessariamente, isso não é inconsistente com a liberdade.¹³² Portanto, o único ponto que Edwards quer estabelecer é que necessidade e liberdade são compatíveis.

Quando ele enxerga a utilidade de uma definição clássica, ele o faz. Uma contingência – aquilo que ainda não sabemos se vai acontecer ou não – ou coisas que são futuras, acontecem pela “necessidade da consequência”. Uma contingência futura não é “necessária em si mesma” – isto é, não é uma necessidade absoluta –, pois se assim o fora sempre teria existido, mas ocorre necessariamente por sua conexão com um agente previamente existente. Essa necessidade da consequência é que pertence às discussões sobre os atos da vontade.¹³³ Edwards demonstra uma compreensão precisa do sentido da definição escolástica – mais do que Muller admite – ainda que ele não discorra sobre ela no contexto da distinção com o outro tipo de necessidade (*necessitas consequentis*).

Na quarta seção, Edwards discorre sobre a distinção entre necessidade natural e necessidade moral. Necessidade moral diz respeito às amarras da consciência, a força das inclinações ou motivos, enquanto a necessidade natural diz respeito à força de causas naturais, como a dor de um corpo ferido ou a visão de objetos em plena luz ou de que dois mais dois são quatro ou de que duas linhas paralelas nunca se cruzam.¹³⁴ Edwards está mais interessado no aspecto moral para explicar a inabilidade moral como sendo a ausência de motivos suficientes para induzir o ato da vontade. A analogia do profeta Jeremias acerca do etíope que não pode mudar a sua cor nem o leopardo remover as suas manchas (Jr 13.23) é um exemplo bíblico de necessidade natural que ilustra a necessidade moral, isto é, de como o pecado é inevitável para quem é pecador. Edwards, porém, dá exemplos cotidianos como o da mulher honrosa e casta que pode ter uma inabilidade moral de se prostituir com o seu escravo, ou de um homem muito lascivo incapaz de impedir a gratificação de sua lascívia,

¹³¹ WJE 1:152.

¹³² WJE 1:152.

¹³³ WJE 1:153-154.

¹³⁴ WJE 1:156-157.

ou do homem muito mau que é incapaz de ser benevolente para com o seu inimigo ou desejar sua prosperidade.¹³⁵

Edwards não está dizendo que a mulher casta é fisicamente incapaz de prostituição, ou que o homem lascivo é fisicamente incapaz de refrear-se, ou que um homem violento não possa frear a sua mão para não bater, ou que um bebedor seja incapaz de abster-se de uma bebida.¹³⁶ Se assim o fosse, eles seriam naturalmente incapazes. Entretanto, Edwards está preparando o seu argumento para dizer que as pessoas que agem pecaminosamente pela força de seus impulsos (inabilidade moral), não o fazem por causa de alguma impossibilidade natural de fazer o bem. Paul Ramsey diz que essa distinção é útil para ensinar aos contemporâneos a diferença entre “determinismo” e “compulsão”.¹³⁷

Na quinta e última seção da primeira parte, Edwards escreve sobre o que é liberdade e agência moral. Ele afirma que liberdade não é atributo da vontade, mas do agente. Não é a vontade que tem o poder de escolha, mas é o homem que tem o poder de volição.¹³⁸ Muller está correto em dizer que Edwards ignora a distinção entre *voluntas* e *arbitrium*, mas o seu objetivo é construir o argumento para falar da responsabilidade que nós temos como agentes morais.

Ele sabe que a liberdade humana é livre de coação e de restrição,¹³⁹ equivalentes às duas necessidades incompatíveis com a liberdade humana em Turretini. Mas esse não é o sentido de liberdade defendido por “arminianos” e “pelagianos”. Estes grupos falam que a liberdade consiste em três coisas: a) um “poder autodeterminante” pelo qual a vontade é soberana sobre si mesma; b) uma indiferença prévia ao ato da volição num estado de equilíbrio; c) contingência como oposta a todo tipo de necessidade.¹⁴⁰ Porém, como Edwards rejeita esses componentes arminianos da liberdade humana, ele prepara o conceito de sermos seres morais para, em partes subsequentes do livro, argumentar porque nossas ações são dignas de louvor ou de culpa, de recompensa ou de punição.

A preocupação de Edwards em gastar toda a primeira parte do tratado com definições comprova a sua herança escolástica, ainda que ele se dê a liberdade de fazer uso das técnicas apenas quando necessário, pois seu desejo é argumentar ao clérigo comum acerca dos conceitos necessários para entender a liberdade humana.

¹³⁵ WJE 1:160. George Marsden explica que até quem nega que a vontade é controlada pelo motivo mais forte tem que concordar que às vezes um motivo pode ser tão forte que uma pessoa não consegue superá-lo. Marsden entendeu que Edwards está usando exemplos prováveis de ação em conformidade com a natureza para ilustrar necessidade moral. MARSDEN, *Jonathan Edwards*, p. 442.

¹³⁶ WJE 1:162.

¹³⁷ RAMSEY, Editor’s Introduction, WJE 1:37.

¹³⁸ WJE 1:163.

¹³⁹ WJE 1:164.

¹⁴⁰ WJE 1:164-165.

4.2 Resposta aos críticos

Toda a segunda parte do tratado de Edwards é devotada a demonstrar a inconsistência do modelo arminiano. Primeiramente, ele mostra que se a vontade está indiferente, em equilíbrio, então tem que haver uma escolha da vontade em escolher algo. Isto é, a vontade precisa estar em movimento para escolher (ela precisa escolher escolher). A vontade determina a vontade. Sendo assim, uma escolha determina outra escolha, refutando o argumento arminiano de livre escolha. Mas se o arminiano respondesse que até esse primeiro ato rumo a uma escolha é livre, teríamos uma regressão infinita de livres escolhas – o que tiraria a primeira volição, que seria algo contrário ao sentido arminiano de liberdade, no qual a vontade tem poder autodeterminante – ou chegaríamos a um primeiro ato da vontade que determinou os atos consequentes, tirando toda e qualquer liberdade dos mesmos.¹⁴¹

Outra inconsistência apontada por Edwards contra o aspecto de indiferença é que não pode haver um ato da vontade sem que haja uma causa.¹⁴² Nesse ponto Edwards atacou tanto Isaac Watts¹⁴³ como Thomas Chubb.¹⁴⁴ A vontade não pode ser indiferente já que, por natureza, inclui preferência ou inclinação – vontade indiferente não faz escolha. Se uma vontade está perfeitamente em equilíbrio, sem pender para uma escolha A ou B, então ela não se move. Falar de uma vontade indiferente é tão contraditório quanto dizer que a mente escolhe sem escolher. Edwards, como já demonstrou anteriormente, reforça como é importante entender que a vontade sempre segue o motivo mais forte. Os seres humanos são livres porque fazem o que lhes agrada, no sentido popular de liberdade.¹⁴⁵ Veja como Edwards ilustra isso com a ideia de inércia e movimento:

A moção pode ser o próximo momento depois do repouso; mas não pode coexistir com o mesmo, em qualquer parte, mesmo que seja a menor delas. Então a escolha pode acontecer imediatamente após um estado de indiferença, mas não pode coexistir com ele; até o próprio início dele não está num estado de indiferença.¹⁴⁶

¹⁴¹ WJE 1:172-173, 193-194. Guelzo explica dizendo que se a volição se apropria do motivo para impulsionar a volição então surgem ainda mais contradições, pois a vontade não pode ser o agente e o paciente ao mesmo tempo. Se há, porém, duas volições diferentes, então a primeira precisa ter um motivo. GUELZO, *Edwards on the Will*, p. 58.

¹⁴² WJE 1:180-185.

¹⁴³ WJE 1:186-202.

¹⁴⁴ WJE 1:225-238.

¹⁴⁵ WJE 1:164.

¹⁴⁶ WJE 1:207.

Ao contrário do que Muller argumentou, Edwards aceita a “indiferença” no primeiro momento (*in actu primo*), no estágio em que a vontade está em repouso, mas a escolha não pode coexistir com a indiferença.

As implicações éticas de toda essa argumentação são muito importantes para Jonathan Edwards. Sua perspectiva de liberdade não é inconsistente com a responsabilidade moral. Pelo contrário, falar de uma vontade indiferente é que não estimula bons hábitos. Como resumem McClymmond e McDermott: “Pois se a verdadeira virtude não provém de motivos e hábitos anteriores, qual é a utilidade de desenvolver hábitos?”¹⁴⁷

Daniel Whitby defendia que uma liberdade de todo tipo de necessidade é requisito para que alguém seja digno de culpa ou louvor.¹⁴⁸ No entanto, o próprio Whitby admite que Deus não tem essa liberdade, já que ele é necessariamente santo. Edwards usa as palavras de Whitby para dizer que a virtude em Deus se torna um termo “vazio”; ele não é digno de louvor, pois é necessariamente santo e bom. Os arminianos, porém, não querem admitir tal implicação.¹⁴⁹ Edwards prossegue mostrando que atos virtuosos provém de corações inclinados e determinados à prática da virtude. Do contrário, não louvaríamos a humildade, a misericórdia, a gratidão, nem condenaríamos a ingratidão, ser profano ou odiar a Deus, pois todas essas coisas são disposições e inclinações do coração.¹⁵⁰

A responsabilidade moral está calcada na voluntariedade das escolhas. Assim como Deus governa coisas inanimadas por intermédio de leis naturais, assim também Deus governa pessoas pela necessidade moral. No entanto, os homens são responsáveis porque suas escolhas são eminentemente suas, não determinadas senão por suas próprias naturezas e inclinações morais.¹⁵¹

Edwards ainda teve que defender o calvinismo do fatalismo semelhante ao de Hobbes e de supostamente fazer Deus o autor do mal. Em *Leviatã* (1651), Thomas Hobbes havia proposto um conceito materialista de causalidade em termos teológicos, isto é, tudo acontece como resultado das leis de Deus – não muito diferente do mecanicismo. Sendo assim, Daniel Whitby associava Hobbes com os calvinistas.¹⁵² Edwards respondeu a acusações de que os homens são meras máquinas e de defender uma doutrina semelhante ao estoicismo

¹⁴⁷ MCCLYMOND e MCDERMOTT, *The Theology of Jonathan Edwards*, p. 346.

¹⁴⁸ Whitby escreve: “Se todas as ações humanas são necessárias, virtude e vício devem ser nomes vazios; nós nos tornamos capazes de nada que seja digno de culpa, ou que mereça louvor; pois quem poderia culpar uma pessoa por fazer o que ela não podia ter evitado, ou julgar que merece louvor somente por ter feito o que não poderia evitar?” Apud WJE 1:277. A parte 3 é a resposta a essa pergunta.

¹⁴⁹ WJE 1:277-280.

¹⁵⁰ WJE 1:321, 325.

¹⁵¹ MARSDEN, *Jonathan Edwards*, p. 443-444.

¹⁵² GUELZO, *Edwards on the Will*, p. 12-13.

de Hobbes.¹⁵³ Ainda assim, ele faz uma colocação típica de quem enxerga a filosofia cética pela ótica da graça comum. Edwards afirma que nunca lera Hobbes – isto é para escrever *A Liberdade da Vontade*, pois o nome de Hobbes aparece nas *Miscelâneas*¹⁵⁴ –, e que, mesmo assim, não se deve rejeitar a verdade porque foi proferida por um homem mau.¹⁵⁵

Quanto à acusação de tornar Deus o autor do mal, Edwards insistia que o fato de Deus decretar um ato como pecaminoso não é o mesmo que decretar que um ato seja pecaminoso. Deus decreta o ato pecaminoso pelo bem que ele causará, enquanto que o homem o realiza pelo mal que ele intenta fazer. Por exemplo, Deus decretou a crucificação de Cristo, mas até os arminianos reconhecem os fins gloriosos desse ato mau.¹⁵⁶

Em toda essa exposição resumida do pensamento de Edwards, é possível constatar continuidade teológica com a tradição reformada anterior. Isso não significa que Edwards está em perfeito acordo com a tradição anterior. Quando ele tenta explicar o primeiro pecado de Adão, ele fala que esse pecado decorre de uma “imperfeição que pertence propriamente a uma criatura”, para que Deus não seja culpado de ser a causa positiva do mesmo.¹⁵⁷ Sua lógica está em total desacordo com a tradição reformada nesse quesito. Além de desacordo, ela de fato não explica como o primeiro pecado surgiu, como Samuel Storms bem destacou.¹⁵⁸ No entanto, diferenças que tais não devem ser determinantes para retirá-lo da tradição reformada. Até que ponto suas mudanças produziram um desvio de rota na tradição que o seguiu (v.g., Teologia da Nova Inglaterra) é tema de outro estudo que não pode ser contemplado neste artigo.

CONCLUSÃO: UTILIDADE DE EDWARDS PARA O DEBATE ATUAL

Com o intuito de suscitar algumas aplicações desse complexo debate para o cenário eclesial atual, esta seção conclui o artigo. Certamente seria possível enumerar vários pontos teológicos enriquecedores trabalhados tanto por Edwards quanto pela tradição reformada anterior a ele. No entanto, apenas quatro lições serão mencionadas em caráter introdutório.

Em primeiro lugar, é importante destacar que na tradição reformada o homem sempre age livremente. Esse é um ponto que o próprio especialista Allen Guelzo não consegue compreender. Ele acredita que a experiência demonstra

¹⁵³ WJE 1:365-374.

¹⁵⁴ GUELZO, *Edwards on the Will*, p. 84.

¹⁵⁵ WJE 1:374.

¹⁵⁶ WJE 1:397-412; GUELZO, *Edwards on the Will*, p. 82.

¹⁵⁷ WJE 1:413.

¹⁵⁸ STORMS, *A vontade: acorrentada, mas ainda livre (o livre-arbítrio)*, p. 181-187.

a dificuldade em aplicar a distinção de Edwards entre necessidade natural e moral (e.g., o soldado que recebe a ordem de se entregar, com uma arma na cabeça; ele é livre quando se entrega?).¹⁵⁹ A dificuldade de Guelzo é porque ele não considera a independência que a nossa vontade tem de qualquer coerção externa. Veja como R. C. Sproul trata do mesmo assunto:

Ser roubado sob a mira de um revólver é experimentar uma forma de coerção externa. A coerção reduz para duas as opções da pessoa. Todas as coisas sendo idênticas, a pessoa não tem o desejo de doar o conteúdo de sua carteira para o ladrão. Mas com apenas duas opções, a pessoa responderá de acordo com o seu motivo mais forte no momento. Ela pode concluir que se recusar entregar a carteira, o ladrão irá matá-la e roubá-la. A maioria das pessoas irá optar por entregar o dinheiro porque deseja mais viver do que manter sua carteira. No entanto, é possível que uma pessoa tenha uma aversão tal por assalto a mão armada que prefira morrer a entregar “de bom grado” a sua carteira.¹⁶⁰

Sproul está destacando que mesmo uma situação extrema não tira a nossa escolha. Essa é a razão pela qual muitos cristãos perseguidos ao longo da história sempre se viam protegidos em sua fé. Afinal, nenhum carrasco pode necessariamente levá-lo a negar o que você crê.

Guelzo, porém, não entende assim. Ele é tão influenciado por categorias modernas de personalidade, que julga que a descrição de Edwards sobre a natureza humana é ingênua. Ele menciona psicanalistas que chamam de “comportamento compulsivo” quando é inevitável que alguém faça algo.¹⁶¹ Mas será que o comportamento não é passível de mudança? E se não há mudança de comportamento a não ser por medicação, isso não seria determinista? Com todas as críticas que o calvinismo recebe quanto ao determinismo, não se pode negar que ele não só assegura a liberdade de escolha no homem como também oferece esperança de mudança comportamental naquele em quem santos hábitos são desenvolvidos pelo Espírito.

A segunda lição a ser destacada é que a antropologia de Jonathan Edwards prepara o terreno para aquilo que os reformados atuais dizem sobre inevitavelmente seguirmos o nosso coração. “Seguir o coração” não significa um emocionalismo que vai atrás de seus sonhos. A lição está em dizer que nunca há neutralidade em qualquer uma de nossas escolhas. Elas sempre seguem o ditame do nosso ser mais interior, comumente chamado “coração”. Em outras palavras, nós somos o que amamos.¹⁶² Esse é o sentido em que Edwards

¹⁵⁹ GUELZO, *Edwards on the Will*, p. 78.

¹⁶⁰ SPROUL, *Sola Gratia*, p. 174-175.

¹⁶¹ GUELZO, *Edwards on the Will*, p. 79.

¹⁶² Cf. SMITH, James K. A. *You Are What You Love: The Spiritual Power of Habit*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2016.

defendia que necessidade e liberdade não são incompatíveis. Se por um lado nós sempre escolhemos segundo nossas inclinações mais fortes (necessidade), nós sempre escolhemos exatamente o que queremos (liberdade).

Uma terceira lição está em reconhecer que a responsabilidade do homem está associada à voluntariedade de suas escolhas, não à sua habilidade moral. Edwards discorreu sobre pessoas que tinham inabilidade moral (cativos do pecado), ainda que tivessem habilidade de escolher o que quisessem. Não havia necessidade natural para se escolher o pecado (pois suas escolhas eram livres), ainda que houvesse necessidade moral que conduzisse ao pecado. Essa distinção ajuda na compreensão das categorias bíblicas de cativo do pecado e juízo divino.

A quarta e última lição está em reconhecer que Edwards não é o único de quem se pode aprender nessa história do debate sobre a liberdade humana. A complexidade das distinções escolásticas entre os reformados do século 17 demonstra que há espaço para a teologia reformada moderna se desenvolver a partir de distinções outrora esquecidas, inclusive por Edwards. É fato que Edwards vivia um período de transição teológica. Mudanças de linguagem, contudo, podem trazer pontos positivos e negativos. Positivos quando se adaptam a um novo contexto que comunica ao público alvo; negativos quando abandonam a precisão teológica a que chegaram os pensadores após séculos de investigação. Como a tradição reformada é ampla e se apresenta de múltiplas formas, vale ressaltar que a apropriação do que cada período tem de melhor ajuda o pesquisador a se tornar versado em diferentes argumentos.

ABSTRACT

Jonathan Edwards' treatise on free will has been the subject of recent debate on whether its content is reformed or not. After evaluating the opinions in this debate, the article summarizes the main emphases of the Reformed tradition previous to Edwards, as well as the context in which Edwards wrote his treatise, in order to gather sufficient information to analyze Edwards' work and advance an opinion about the tenor of his anthropology. In conclusion, the author raises some of Edwards' arguments that can be useful in current debates.

KEYWORDS

Reformed theology; Free will; Jonathan Edwards; Anthropology; Compatibilism; Determinism, Arminianism.