



A LIBERDADE
DA VONTADE

Jonathan Edwards

Eis uma obra que coopera para expandir a visão que o público brasileiro tem do teólogo americano Jonathan Edwards. Se ele é mais conhecido entre nós como um avivalista, líder do Primeiro Grande Despertamento e pregador do afamado sermão *Pecadores nas mãos de um Deus Irado*, ainda é pouco conhecido como um filósofo-teólogo. Essa obra que você tem em mãos tem dado a Edwards a reputação de “o maior filósofo-teólogo” da América Colonial. Esse livro despertou vários debates no decorrer das décadas subsequentes à sua publicação (1754) em todo o mundo anglo-saxão. Portanto, Edições Vida Nova nos proporciona mais um clássico da literatura teológica em língua portuguesa.

Edwards trata com primor de como uma autodeterminação da vontade humana é inconcebível filosoficamente, além de perniciosa, pois expressa o espírito moderno da independência humana. Edwards argumenta que a vontade humana não pode ser neutra, indiferente, mas sempre inclinada àquilo que ama e prefere. Nesse sentido ela não é livre, isenta, mas “presa” aos seus amores. Isso não é determinismo, mas o bom uso da razão em favor da teologia ortodoxa. A motivação que é mais forte no coração é a que prevalece numa escolha. A vontade sempre vai de acordo com o maior bem aparente. Quando o pecador escolhe o pecado, ele não é forçado pela soberania divina a nada, mas apenas opta por aquilo que lhe atrai, o pecado. Ele sempre escolhe em consonância com os desejos do seu coração.

Edwards crê na soberania de Deus que em nada coíbe o coração humano de escolher o que quer. Esse livro oferece um argumento compatibilista entre a soberania de Deus e as livres escolhas humanas.

Heber Carlos de Campos Júnior, Coordenador do Centro Jonathan Edwards - Brasil.

O pelagianismo exerce um domínio mortal na igreja moderna. Talvez a refutação mais importante dessa doutrina seja a obra *A liberdade da vontade*. Creio que esse é o trabalho teológico mais importante já publicado nos Estados Unidos.

R. C. Sproul foi fundador do Ligonier Ministries e o primeiro diretor da Reformation Bible College.

A liberdade da vontade é relevante hoje como uma defesa competente da teologia reformada. Alguns estudiosos têm debatido sobre a continuidade entre sua filosofia de necessidade e a tradição reformada. Ainda assim, isso é “contingente” em relação a como ele lida de modo preciso com o texto bíblico. Se Edwards lida com a teologia da Escritura acuradamente, então *A liberdade da vontade* é relevante por promover o culto ao Deus soberano.

Adriaan Neele, da “apresentação”.



Sumário



Apresentação	11
Prefácio.....	17
PRIMEIRA PARTE	
Onde se explicam e se declaram vários termos e coisas pertinentes ao tema do discurso resultante	21
SEÇÃO I	
Concernente à natureza da vontade.....	23
SEÇÃO II	
Concernente à determinação da vontade.....	27
SEÇÃO III	
Concernente ao significado dos termos necessidade, impossibilidade, capacidade etc. e de contingência	35
SEÇÃO IV	
Da distinção entre Necessidade natural e moral, e Incapacidade	41
SEÇÃO V	
Concernente à noção de liberdade e de agência moral.....	47
SEGUNDA PARTE	
Onde se considera se há ou pode haver algum tipo de livre-arbítrio, como aquele em que os arminianos põem a essência da liberdade de agentes morais; e se já existiu alguma coisa que foi ou pode ser concebida.....	51
SEÇÃO I	
Mostrando a clara inconsistência da noção arminiana de liberdade da vontade, consistindo no poder autodeterminante da vontade.....	53

SEÇÃO II

Considerados os diversos supostos modos de evitar o raciocínio precedente..57

SEÇÃO III

Se algum evento, seja qual for, e a volição, em particular, se concretizam sem uma causa de sua existência..... 61

SEÇÃO IV

Se a volição pode surgir sem uma causa, por meio da atividade da natureza da alma.....67

SEÇÃO V

Mostrando que, se as coisas nestas evasivas forem endossadas como verdadeiras, são totalmente impertinentes e não podem ajudar a causa da liberdade arminiana; e, sendo este o estado do caso, os escritores arminianos se veem obrigados a falar inconsistentemente..... 71

SEÇÃO VI

Concernente à vontade determinante nas coisas que são perfeitamente indiferentes na perspectiva da mente..... 75

SEÇÃO VII

Concernente à noção de liberdade da vontade consistindo na indiferença 81

SEÇÃO VIII

Concernente à suposta liberdade da vontade como oposta a toda necessidade.. 89

SEÇÃO IX

Da conexão dos atos da vontade com os ditames do entendimento 93

SEÇÃO X

A volição necessariamente conectada com a influência de motivos: com observações críticas sobre a grande inconsistência das afirmações e raciocínios do sr. Chubb sobre a autonomia da vontade..... 99

SEÇÃO XI

A evidência de certa presciência de Deus das volições dos agentes morais... 111

SEÇÃO XII

A infalível presciência de Deus das futuras volições de agentes morais é inconsistente com uma contingência dessas volições de modo a excluir toda necessidade..... 127

SEÇÃO XIII

Se presumirmos que as volições de agentes morais estão ou não conectadas com qualquer coisa antecedente, então devem ser necessárias em um sentido tal que destruam a liberdade arminiana 139

TERCEIRA PARTE

Donde se inquire se tal liberdade da vontade como os arminianos mantêm é necessária à agência moral, virtude e vício,

louvor e censura etc. 143

SEÇÃO I

A excelência moral de Deus é necessária, contudo virtuosa e digna de louvor ..145

SEÇÃO II

Os atos da vontade da alma humana de Jesus Cristo, necessariamente santos, todavia realmente virtuosos, dignos de louvor, galardoados etc..... 149

SEÇÃO III

O caso em que Deus entrega [pessoas] ao pecado, e do homem caído em geral, prova que necessidade moral e a incapacidade são consistentes com a culpabilidade 161

SEÇÃO IV

Mandamento e obrigação à obediência, consistente com a incapacidade moral de obedecer 167

SEÇÃO V

Considerada particularmente aquela sinceridade de desejos e comportamentos que se supõem eximir a não realização das coisas em si mesmas boas 177

SEÇÃO VI

Liberdade de indiferença, não só não necessária para a virtude, mas completamente inconsistente com ela; e todos os hábitos ou inclinações virtuosos ou viciosos, inconsistentes com as noções arminianas de liberdade e agência moral 185

SEÇÃO VII

As noções arminianas de agência moral são inconsistentes com toda a influência de motivo e indução nas ações ou virtuosas ou viciosas 191

QUARTA PARTE

Onde são consideradas as principais bases dos arrazoados arminianos em apoio e defesa das supramencionadas noções de liberdade, agência moral etc.

E a doutrina oposta 197

SEÇÃO I

A essência da virtude e o vício das disposições do coração e os atos da vontade não estão em sua causa, e sim em sua natureza 199

SEÇÃO II

A falsidade e a inconsistência daquela noção metafísica de ação e agência que em geral parece ser fomentada pelos defensores da doutrina arminiana concernente à liberdade, agência moral etc..... 205

SEÇÃO III

As razões pelas quais há quem pense ser contrário ao senso comum presumir aquelas coisas que são necessárias ser dignas ou de louvor ou de censura 211

SEÇÃO IV

É concorde com o senso comum e as noções naturais da humanidade presumir que a necessidade moral é consistente com o louvor e censura, recompensa e punição 217

SEÇÃO V

Respondidas as objeções de que este esquema da necessidade torna vãos e sem propósito todos os meios e esforços para se evitar o pecado, ou obter a virtude e a santidade; e que ele faz os homens não mais que meras máquinas, nas questões de moralidade e religião 225

SEÇÃO VI

Concernente àquela objeção contra a doutrina que tem sido mantida, que concorda com a doutrina estoica do destino e as opiniões do sr. Hobbes 231

SEÇÃO VII

Concernente à necessidade da vontade divina 235

SEÇÃO VIII

Algumas objeções adicionais contra a necessidade moral das consideradas volições de Deus..... 243

SEÇÃO IX

Concernente àquela objeção contra a doutrina que tem sido mantida, a saber, que faz Deus o autor do pecado..... 253

SEÇÃO X

Concernente à primeira entrada dos pecados no mundo..... 267

SEÇÃO XI	
De uma suposta inconseqüência entre estes princípios e caráter moral de Deus.....	269
SEÇÃO XII	
De uma suposta tendência destes princípios para o ateísmo e licenciosidade..	273
SEÇÃO XIII	
Concernente àquela objeção contra o raciocínio pelo qual se pressupõe a doutrina calvinista como sendo metafísica e obscura	277
SEÇÃO XIV	
A conclusão	283
APÊNDICE A	
SEÇÃO XV	
Contendo observações sobre os Ensaios sobre os Princípios de Moralidade e Religião Natural, em uma carta a um ministro da Igreja da Escócia	293
APÊNDICE B	
Considerações do Dr. Williams acerca da relação presciência e necessidade	303
APÊNDICE C	
Considerações do Dr. Williams acerca da obrigação com a obediência	309
APÊNDICE D	
Considerações do Dr. Williams sobre em que se configura a “essência da virtude”	313
APÊNDICE E	
Considerações do Dr. Williams sobre se é uma contradição ter um “agente necessário” como responsável por seus atos	319
APÊNDICE F	
Considerações do Dr. Williams acerca de se Deus é o “autor do pecado”	325
APÊNDICE G	
Considerações do Dr. Williams acerca da origem do “mal moral”	333
Bibliografia	339
Índice remissivo	341
Índice de referências bíblicas	353



Apresentação



UM RESUMO DE A LIBERDADE DA VONTADE

Introdução e detalhes da publicação

A liberdade da vontade, de Jonathan Edwards, é uma obra-prima literária que recebeu muita notoriedade como um dos quinhentos livros mais importantes já impressos nos Estados Unidos.¹ Esse tratado foi publicado pela primeira vez em 1754, quando Edwards foi missionário aos moicanos, americanos nativos em Stockbrigde, Massachusetts (c. 1751-1758). Depois de sofrer dezenas de republicações, reimpressões e versões resumidas, trata-se de uma fonte primária para artigos acadêmicos, livros e monografias. Por essa razão, *A liberdade da vontade* possui extrema importância nas obras de Jonathan Edwards.

O corpo da obra

A obra começa com um prefácio para encorajar o leitor. Edwards reconhece o perigo de denominar cristãos de “arminianos”. Ainda assim, vê a necessidade de fazê-lo a fim de distinguir entre arminianos e calvinistas com respeito à vontade. Em outro lugar, admite que prefere “ser chamado de calvinista, pela distinção” (WJE 1:131). Ao estabelecer o absurdo da doutrina arminiana, Edwards defende os decretos divinos e a plena soberania de Deus até mesmo sobre a vontade, em defesa dos princípios centrais do calvinismo.²

O argumento de Edwards divide-se em quatro partes com várias seções. A Parte I contém a definição de termos.³ A vontade é definida como a capacidade de

¹O título completo é *Uma investigação cuidadosa e estrita sobre as principais noções modernas da liberdade da vontade que se supõe ser essencial para o arbítrio moral, virtude e vício, recompensa e punição, elogio e culpa*. Aqui, contudo, chamaremos apenas de *A liberdade da vontade*.

²Na conclusão, Edwards deixa claro que essa é a motivação do tratado. Veja WJE 1:430-430. Daniel Whitby, um antagonista de Edwards, antes escreveu “Discourse on the five points” [“Discurso sobre os cinco pontos”], fazendo alusão aos cinco pontos do calvinismo, em que ele tenta caracterizar os cinco pontos como não bíblicos.

³Os itálicos são originais de Edwards.

fazer escolhas a partir de uma determinação (um efeito com uma causa), causada pela motivação na mente do maior bem concebível em qualquer circunstância. Quando se diz que algo é necessário, quer dizer-se que “é impossível que não seja”, e impossibilidade é o oposto de necessidade. A contingência é “acidental” ou “sem nosso conhecimento antecipado e além de nosso desígnio e escopo”. A necessidade moral é definida como “obrigações do dever e da consciência”. Necessidade natural aplica-se ao homem como um ser sob as forças da natureza, como a gravidade, ou, quando seu corpo é ferido, o homem sente dor. Incapacidade natural refere-se a quando o homem não pode fazer uma escolha segundo sua vontade, e a incapacidade moral refere-se a quando ele não pode cumprir qualquer dever ou mandamento por falta de inclinação a fazê-lo. Edwards define liberdade como ausência de constrangimento, coação ou restrição da vontade. Quando aplicada a um agente moral, a liberdade é capaz de determinar se o agente é bom ou mau, louvável ou censurável etc. Essas definições são essenciais para compreender o argumento.

Diversamente das definições de Edwards, os arminianos se distinguem dos calvinistas de três formas quanto à vontade. Primeiro, há um poder autodeterminante na vontade (um tipo de soberania). Depois, a indiferença é anterior ao ato de volição. Por fim, a contingência (ausência do conhecimento antecipado) pertence à essência da vontade. Em uma doutrina arminiana, a autodeterminação, a indiferença e a contingência pertencem à essência da liberdade da vontade. Edwards conclui: “[os arminianos dizem que] a menos que a vontade do homem seja livre neste sentido, ele não tem liberdade real” (p. 48) (veja WJE 1:137-167).

Na Parte II, Edwards pondera se realmente existe uma noção arminiana de liberdade da vontade. Ele responde que não, pelas seguintes razões. Na Palavra de Deus, a vontade não é soberana nem indiferente, pois uma escolha pressupõe uma preferência. Além disso, a Escritura não é consistente com uma visão de contingência, pois Deus conhece por antecipação cada coisa antes que ela aconteça, até mesmo as escolhas dos agentes morais. Na seção 11, Edwards interpreta o texto bíblico para confirmar essas convicções. Ele desconcerta aquele que se professa cristão, mas nega a confiabilidade essencial da Escritura (p. 111). Deus conhece de antemão todas as coisas no passado, presente e futuro, incluindo a conduta moral de um indivíduo e de todo um povo. No Antigo Testamento, Deus predisse o que aconteceria, tanto com o justo quanto com o ímpio. Ele predisse a respeito do Messias com tanta precisão que não poderia ser negado. Cristo predisse que ele seria entregue aos judeus, escribas e fariseus e seria dado aos gentios. Deus predisse até mesmo acontecimentos futuros do reino messiânico (veja WJE 1:171-273). O conhecimento antecipado de Deus sobre os acontecimentos é inconsistente com a contingência.

Na Parte III, Edwards considera a questão “A doutrina da presciência e da necessidade negam que agentes morais são responsáveis?”.⁴ Edwards cita o

⁴Paráfrase do título da Parte III.

Dr. Whitby: “Quem poderia culpar uma pessoa de fazer o que ela não poderia resistir?”. Primeiro, Edwards responde que Deus é necessariamente santo, virtuoso e perfeito. Ele não pode ser diferente disso e continuar sendo divino. Em segundo lugar, Jesus Cristo, em sua humanidade, era santo e justo, mas isso era uma necessidade em razão de que ele herdasse o reino. Em terceiro lugar, Deus desistiu de seu povo em razão de seus pecados como seres morais que sabiam a diferença entre bem e mal, mas que suprimiram a verdade de Deus. Em quarto lugar, Jesus proferiu que Judas necessariamente o trairia e também que seria julgado. Em quinto lugar, a satisfação da ira de Deus por Cristo seria em vão se pecadores não fossem julgados por Deus. Em sexto lugar, os arminianos dizem que Deus seria injusto se a obediência perfeita fosse exigida pela lei. Deus teve de fazer um novo mandamento que repousaria na obediência imperfeita, ainda que praticada em sinceridade. Edwards diz que, se o homem pudesse guardar a lei de modo imperfeito, a graça não teria validade. Edwards estabelece que a Bíblia declara com clareza que a presciência, a necessidade e a responsabilidade de agentes morais não são de modo algum inconsistentes (veja WJE 1:277-333).

Na Parte IV, Edwards responde a dez objeções. Estas são as mais importantes:⁵ Primeira: se a doutrina que Edwards está descrevendo é verdadeira, então não somos nada além de máquinas. Ele Edwards responde que isso é absurdo. Deus nos fez à sua imagem para raciocinar, pensar, compreender e fazer escolhas. Uma máquina não pode fazer isso.

Segunda: a ideia de necessidade torna Deus o autor do pecado. Edwards não nega que isso possa ser verdade. Contudo, o que arminianos querem dizer por “autor do pecado”? Se eles entendem que Deus pode praticar impiedades, “Nego totalmente!”. Mas, se eles entendem como aquele que permite e não impede o pecado, então “não nego que Deus sendo assim o autor do pecado se deduz do que eu já estabeleci” (p. 255). Edwards segue adiante para elaborar uma teologia bíblica de como Deus ordena para o bem a “obstinação” dos agentes morais. Edwards considera a traição que José sofre de seus irmãos, vendendo-o como escravo, uma tragédia inquestionável. José, contanto, diz: “Certamente planejastes o mal contra mim. Porém Deus o transformou em bem...” (Gn 50.20). O exemplo mais explícito

⁵Esses momentos “mais importantes” foram selecionados por aqueles que, na tradição reformada, ainda estão atormentados pela doutrina de que o homem é apenas uma máquina, que Deus é o autor do pecado e que, na presciência, Deus viu que o pecado viria ao mundo. Para a lista completa das objeções veja a Parte IV, seções 5-13. Na ordem: Objeção 1: O esquema da necessidade faz do homem não mais do que máquina (p. 225-30); Objeção 2: A doutrina defendida é compatível com a doutrina estoica do destino e com as opiniões do sr. Hobbes (p. 231-3); Objeção 3: Concernente à necessidade da vontade divina (p. 235-41); Objeção 5: Algumas objeções adicionais contra a necessidade moral das consideradas volições de Deus (p. 243-52); Objeção 6: Concernente àquela objeção contra a doutrina que tem sido mantida, a saber, que faz Deus o autor do pecado (p. 253-65); Objeção 7: Concernente à primeira entrada do pecado no mundo (p. 267-6); Objeção 8: De uma suposta inconsequência entre esses princípios e o caráter moral de Deus (p. 269-72); Objeção 9: De uma suposta tendência destes princípios para o ateísmo e a licenciosidade (p. 273-5); e Objeção 10: que a doutrina calvinista pressupõe realidades metafísicas e obscuras (p. 277-82).

foi a crucificação de Jesus Cristo. O pecado mais escandaloso nas mãos de homens brutais produziu o maior bem — a salvação de pecadores.

Terceira, a objeção de que Deus, em sua presciência, anteviu e necessariamente permitiu que o pecado viesse ao mundo, Edwards responde: isso deve enfatizar que o pecado foi introduzido pela criatura, e não por Deus. Edwards escreve: “Se o pecado não suscitasse da imperfeição da criatura, não teria sido tão visível que ele não se originou de Deus, como a causa positiva, e a fonte real dele” (p. 267). Em outras palavras, Deus permitiu que Gênesis 3 fosse escrito de modo que, acima de qualquer disputa, o pecado viesse ao mundo pela obra de Satanás e da humanidade — e não de Deus (veja as outras objeções em WJE 1:337-429).

Conclusão

Na conclusão, *A liberdade da vontade* corresponde a sua reputação de obra prima literária. Edwards compôs um conceito bíblico-filosófico-teológico da vontade. Os princípios que o tornaram relevante no passado permanecem verdadeiros no tempo presente. A teologia reformada, antes e acima de tudo, confessa que a Escritura é a palavra de Deus inspirada e infalível; fonte de toda verdade. Ademais, ela professa que a filosofia é a serva da revelação sagrada.⁶ Se a filosofia, portanto, não confirma o que é revelado na Escritura, então é ela irrelevante. Edwards está alinhado com essa tradição. “Pode-se imaginar”, ele diz, “ser totalmente desnecessário entrar em um argumento como esse com alguém que se confessa cristão, mas existem cristãos assim. Uma definida presciência que Deus tem dos atos livres de agentes morais é negada por alguns que pretendem crer nas Escrituras como sendo a Palavra de Deus” (p. 111). Edwards oferece muitos exemplos bíblicos da presciência divina dos seres morais e da necessidade da presciência para cumprir todas as promessas de Deus.

A liberdade da vontade é relevante hoje como uma defesa competente da teologia reformada. Alguns estudiosos têm debatido sobre a continuidade entre sua filosofia de necessidade e a tradição reformada.⁷ Ainda assim, isso é “contingente” em relação a como ele lida de modo preciso com o texto bíblico. Se Edwards lida com a teologia da Escritura acuradamente, então *A liberdade da vontade* é relevante por promover o culto ao Deus soberano. Em sua “Narrativa pessoal”, Edwards se recusa ceder à soberania de Deus quando era adolescente. Mas, depois, escreve: “Desde então,

⁶Para um exemplo da influência sobre Edwards, veja Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*, I. q. 1, a. 5. ad. 2.

⁷Richard Muller e Paul Helm vão de um lado para o outro ao afirmar que Edwards se afastou da tradição reformada (Muller) e ao negar que ele abandonou a tradição reformada (Helm). Para os argumentos, veja Richard A. Muller, “Jonathan Edwards and the absence of free choice: a parting of the ways in the Reformed tradition”, *Jonathan Edwards Studies* 1, n.1 (2011): 3-22; Paul Helm, “Jonathan Edwards and the parting of the ways?”, *Jonathan Edwards Studies* 4, n.1 (2013): 42-60; Richard A. Muller, “Jonathan Edwards and Francis Turretin on necessity, contingency, and freedom of the will: in response to Paul Helm”, *Jonathan Edwards Studies* 4, n. 3 (2014): 266-285; Paul Helm, “Turretin and Edwards once more”, *Jonathan Edwards Studies* 4, n. 3 (2014): 286-296.

muitas vezes, não apenas tive a convicção, mas também uma convicção aprazível. A doutrina da soberania de Deus pareceu para mim muitas vezes uma doutrina extremamente aprazível, esplêndida e doce: e é a soberania absoluta que eu amo atribuir a Deus.”⁸

Se a soberania de Deus substitui até mesmo a noção arminiana de livre arbítrio, então os santos de Deus foram eleitos imutável e incondicionalmente, a despeito de sua depravação. Eles são pessoalmente redimidos e não podem ser arrancados da mão do Pai Celestial. Tudo o que resta a eles é adorar a Deus. Em sua condição pecaminosa, pode-se apenas escolher o que é percebido como o mais elevado bem. Para o não regenerado, a escolha será indubitavelmente o inferno. Graças sejam dadas ao soberano Deus que se põe sobre as motivações da vontade pecaminosa!

Adriaan Neele

(PhD, University of Utrecht Utrecht) é editor digital no Jonathan Edwards Center na Yale University, coeditor da revista Yale Jonathan Edwards Studies e do projeto global de edição de sermões de Edwards

⁸*JER*, p. 283.



Prefácio



Muitos entendem ser muito errado denominar os cristãos professos, os quais diferem uns dos outros em algumas questões de opinião, com nomes distintos; especialmente denominando-os pelos nomes de homens particulares, que se distinguiram por manter e promover essas opiniões: alguns são nomeados de *arminianos*, seguidores de Armínio; outros são chamados de *arianos*, adeptos de Ário; outros são chamados de *socinianos*, seguidores de Socínio, e assim por diante. Pensam que isso por si só é injusto; já que parece pressupor e sugerir que as pessoas rotuladas por esses nomes receberam aquelas doutrinas daqueles homens e as endossam; como se fizessem delas a sua norma; da mesma maneira, como os seguidores de Cristo são chamados *cristãos*, oriundo de seu nome, de quem se caracterizam e dependem, como seu grande Cabeça e Líder. Considerando que essa é uma imputação injusta e infundada lançada sobre os que seguem as denominações previamente mencionadas. Assim, dizem eles, não há a menor base para supor que os principais personagens que abraçam o esquema de doutrina, que por muitos é chamado *arminianismo*, creem que esse é o melhor, só porque Armínio crê nele; e que não há razão para se pensar que qualquer outro, que sincera e imparcialmente estuda as Santas Escrituras, e investigam a mente de Cristo, com tanto critério e sinceridade, dentre qualquer outro dos que os chamam por esses nomes; os quais buscam a verdade e não se preocupam se pensam exatamente como fez Armínio; sim, em algumas coisas, atualmente diferem dele. Essa prática é também tida como injuriosa por essa causa, que se supõe naturalmente levar a multidão a imaginar a diferença entre as pessoas assim rotuladas como sendo maior do que é; tão grande, como se fossem outra espécie de seres. E objetam contra isto como que surgindo de um espírito intolerante, mesquinho, convencional; o qual, dizem, comumente inclina as pessoas a confinar a si e ao seu próprio partido tudo o que é bom e fazer uma ampla distinção entre eles e os demais, e estigmatizam aqueles que diferem deles com títulos odiosos. Além do mais, dizem que conservar tal distinção de nomes tem uma tendência direta de manter distância e indisposição e conservar vivo o ódio entre os cristãos, os quais deveriam viver unidos em amizade e caridade, ainda que não possam em tais coisas pensar com unanimidade.

Confesso que essas coisas são muito plausíveis, e não negarei que haja algumas consequências infelizes dessa distinção de nomes, e que as fraquezas e indisposições dos homens às vezes causam o aperfeiçoamento dela. No entanto, humildemente entendo que essas objeções se distanciam demais da razão. A grande massa, cremos que a maioria, da raça humana é predisposta à intolerância, e é crítica e amarga para com aqueles que diferem deles em opiniões religiosas; o desequilíbrio mental aproveitará a ocasião para afastar-se de muitas em si mesmas inocentes, proveitosas e necessárias. No entanto, não há necessidade de presumir que nossa atitude de distinguir pessoas de diferentes opiniões mediante diferentes nomes surge principalmente de um espírito intolerante. Deus dotou a humanidade com a capacidade e inclinação para o discurso. Essa disposição surge, possivelmente, para melhorar o benefício da linguagem, no uso próprio e desígnio de nomes dados às coisas das quais, às vezes, têm ocasião de falar, a saber, capacitá-los a expressar suas ideias com facilidade e desembaraço, sem se complicar com prolixidade obscura e difícil. E nossa inclinação de distinguir pessoas de diferentes opiniões em questões religiosas não é simplesmente nada mais do que a existência de certa *diferença*; uma diferença da qual às vezes nos propicia ocasião de notar alguma coisa; e é sempre um defeito de linguagem que, em tais casos, nos vemos obrigados a fazer uso de uma descrição, em vez de nome. E, assim, às vezes temos ocasião de falar dos que são descendentes dos antigos habitantes da *França*, em distinção dos descendentes dos habitantes da *Espanha*; e encontramos a grande conveniência daquelas palavras distintivas, *francês* e *espanhol*, pelas quais o significado de nosso entendimento é rápido e fácil, e nossa linguagem fica isenta do peso de uma interação contínua de descrições difusas, com que, de outra maneira, seria embaraçada.

Isso dá ocasião de às vezes falar sobre a diferença daqueles que, em seu esquema geral de teologia, concorda com estes dois homens notáveis, Calvino e Armínio, que é a prática do que eles confessam; que às vezes é, em seus discursos e escritos, a de observar o suposto absurdo e opiniões perniciosas do primeiro tipo. Portanto, a utilização de nomes diferentes nesses casos, não pode nem de longe, ser razoavelmente contestada, como uma coisa que cause incômodo. Sem supor que se originam de outra fonte, é fácil explicar a exigência do caso com que a humanidade expressa com frequência aquelas coisas que menciona por certos nomes distintivos. É o que vemos em inumeráveis ocasiões, nos quais não são de modo algum censurável.

Apesar disso, neste Tratado considere em evitar o uso do nome *arminiano* a princípio. Porém, logo descobri que, ao fazê-lo, me veria em grande dificuldade. Meu discurso seria embaraçado demais com devaneio. Um nome expressaria melhor a coisa pretendida. E, portanto, eu peço desculpas aos que são suscetíveis a se ofenderem por coisas dessa natureza. Assim, livremente usei o termo *arminiano* na próxima exposição. Confesso que sou destituído de qualquer intenção de estigmatizar pessoas de qualquer grupo como um nome de censura, ou de modo algum fazê-los parecer ainda mais odiosos. Quando tive ocasião de falar daqueles teólogos que com frequência são chamados por este nome, em vez de cunhá-los de arminianos, teria chamado “estes

homens”, como faz o Dr. Whitby com os teólogos calvinistas, provavelmente não teria levado a melhor, ou imaginado mostrar uma melhor índole, ou boas maneiras. Neste assunto, eu fiz o que deveria ter feito. Entretanto, o termo *calvinista*, nestes dias, entre a maioria, é mais censurável do que o termo *arminiano*; todavia, de modo algum eu tomaria o nome *calvinista* como impróprio, por amor à distinção. Ainda que eu negue totalmente uma dependência de Calvino, ou creia nas doutrinas que mantenho, porque eu cri nelas e as ensinei; e com razão não posso ser responsabilizado em crer em cada coisa justamente como ele ensinou.

A fim de não dar ocasião de ofensa para alguns, aqui falarei desta doutrina do livre-arbítrio e agência moral como uma doutrina arminiana e à qual me oponho. Todavia, não gostaria de ser entendido como se afirmasse que todo doutor ou autor aqui mencionado e que adota essa doutrina seja um arminiano ou algo parecido. Pelo contrário, alguns foram muito além dos *arminianos*. E de modo algum gostaria de responsabilizar os arminianos em geral por toda a doutrina corrupta que aqueles mantiveram. Assim, por exemplo, seria muito ofensivo se eu classificar os doutores arminianos, em geral, como autores tais como o sr. Chubb. Não tenho dúvida, muitos deles têm aversão a algumas de suas doutrinas; ainda que ele concorde, em sua maior parte, com os *arminianos*, em sua noção da Liberdade da Vontade. E, em contrapartida, ainda que eu presuma que esta noção seja o artigo principal no esquema *arminiano*, ou seja, se seguido em suas consequências, realmente inferirá, ou naturalmente levará a todo o resto. Todavia, eu não culparia de *arminianos* todos os que têm mantido esta doutrina. Porque, sejam quais forem realmente as consequências da doutrina, no entanto alguns que mantêm esta doutrina não podem confessar nem ver essas consequências; e seria injusto, em muitos casos, acusar cada autor de crer e manter todas as consequências reais de suas próprias doutrinas. E desejo que se note particularmente que, mesmo que eu tenha ocasião na próxima exposição, ao mencionar com frequência o autor do livro intitulado *An essay on the freedom of the will, in God and the creature* [Ensaio sobre a liberdade da vontade em Deus e nas criaturas],¹ como a manter essa noção de livre-arbítrio, e à qual eu me oponho; contudo, minha intenção não é chamá-lo de arminiano. Entretanto, ele concorda com os arminianos nessa doutrina e se aparta da opinião corrente e geral dos *calvinistas*. Se o autor daquele Ensaio é o mesmo que comumente se descreve, sem dúvida não era alguém que deveria levar esse nome. Mas, por melhor que fosse o doutor em muitos aspectos, ainda assim essa doutrina arminiana particular que ele mantinha nunca é a melhor por ser mantida por tal doutor; nem há menos necessidade de opor-se a ela por essa razão, mas é preciso mais que isso; como, provavelmente, terá que ter a influência mais perniciosa, por ser ensinado por um personagem de seu nome e caráter; supondo ser a doutrina errada, é em si mesma de uma tendência perversa.

¹Essa obra geralmente tem sido atribuída ao Dr. Issac Watts e incluída em suas obras. — Dr. Williams.

Nada mais tenho a dizer a título de prefácio, mas apenas encomendar a franqueza do leitor e a serena atenção ao que eu escrevi. O tema é de tanta importância que *requer* atenção e a máxima consideração. De todos os tipos de conhecimento que sempre podemos obter, os mais importantes são o conhecimento de Deus e o conhecimento de nós mesmos. Como a religião é a grande ocupação para a qual fomos criados, e da qual depende a nossa felicidade. A religião consiste em um relacionamento entre nós e o nosso Criador, e tem seu fundamento na natureza de Deus, na nossa e na relação que Deus e nós mantemos uns com os outros. Portanto, o verdadeiro conhecimento de ambos tem de ser necessário para a verdadeira religião. Mas o conhecimento de nós mesmos consiste principalmente nas corretas apreensões concernentes a essas duas principais faculdades de nossa natureza: o *entendimento* e a *vontade*. Ambos são muito importantes. Todavia, a ciência dessa última deve ser confessada como sendo da máxima importância; conquanto toda virtude e religião tenham sua sede mais imediatamente na vontade, consistindo mais especialmente dos atos e hábitos corretos desta faculdade. E a grande questão sobre o livre-arbítrio é o principal ponto que pertence à ciência da vontade. Portanto, repito, a importância do tema *requer* larga atenção dos cristãos, e especialmente dos eruditos. Mas, quanto à minha maneira de compendiar o tema, estaria bem longe da presunção de afirmar que escrevi sobre um assunto que *requer* a atenção do leitor. Estou pronto a dizer que, nesta matéria, dependo da gentileza do leitor. Mas faço isso só para ter alguma vivacidade com que introduzir uma *reivindicação*; isso se o leitor estiver disposto a expressar sua censura sobre o que eu escrevi, para que eu seja plena e pacientemente ouvido e atendido antes de ser condenado. Entretanto, é isso que eu *pediria* humildemente aos meus leitores; juntamente com as orações de todos os sinceros amantes da verdade, para que eu tenha muito daquele Espírito que Cristo prometeu aos seus discípulos: que os guiasse a toda a verdade; e que as beneditas e poderosas influências deste Espírito tornem a verdade vitoriosa no mundo.



PRIMEIRA PARTE

Onde se explicam e se declaram
vários termos e coisas
pertinentes ao tema do
discurso resultante





SEÇÃO I

Concernente à natureza da vontade



Pode-se pensar que não haja grande necessidade de ocupar-se com definir ou descrever a *vontade*; geralmente, esta palavra tem sido entendida como quaisquer outras que podemos usar para explicá-la. E talvez fosse assim, não tivessem os filósofos, os metafísicos e os teólogos críticos mantido a questão na obscuridade pelas coisas que têm dito a seu respeito. Visto, porém, ser ela assim, penso ser de alguma utilidade, e tenderá para maior clareza no próximo discurso, dizer umas poucas coisas a seu respeito.

Observo, portanto, que a *vontade* (sem qualquer refinamento metafísico) é *aquilo pelo qual a mente escolhe alguma coisa*. A faculdade da vontade é aquele poder ou princípio da mente pelo qual ela é apta a *escolher*; um ato da *vontade* é o mesmo que um ato de *escolher* ou *escolha*.

Se alguém pensar que uma definição mais perfeita da *vontade* é dizer que ela é aquilo pelo qual a alma ou *escolhe* ou *recusa*, fico contente com ela. Muito embora eu considere ser suficiente dizer que ela é aquilo pelo qual a alma escolhe. Pois em todo ato da vontade, seja qual for, a mente escolhe uma coisa e não outra; escolhe alguma coisa em vez do contrário ou em vez da falta ou não existência dessa coisa. E, assim, em cada ato de rejeição, a mente escolhe a ausência da coisa rejeitada; o positivo e o negativo são postos diante da mente para sua escolha, e ela escolhe o negativo; e, nesse caso, o ato da mente em fazer escolha é propriamente o ato da vontade. O ato da vontade em determinar entre os dois é uma determinação voluntária; mas isso é o mesmo que fazer uma escolha. Portanto, sejam quais forem os nomes que dermos ao ato da vontade, isto é, escolher, recusar, aprovar, desaprovar, gostar, desgostar, abraçar, rejeitar, determinar, dirigir, ordenar, proibir, inclinar, ou *ser* contrário, *agradar-se* ou *desagradar-se de*; tudo pode ser reduzido a este ato de *escolher*. Pois a ação *voluntária* da alma é sempre uma ação *eletiva*.

O sr. Locke afirma: “A vontade significa nada mais que um poder ou capacidade de *preferir* ou *escolher*”.¹ E na passagem precedente, ele afirma: “A palavra

¹John Locke, *An essay concerning human understanding*. 2. vol., 7. ed. (London, 1716), vol. 1, p. 197 [publicado em português por Martins Fontes sob o título *Ensaio sobre o entendimento humano*].

preferir expressa melhor o ato de volição”; porém acrescenta que, “ela não faz isso precisamente; pois, ainda que uma pessoa *prefira* voar a andar, todavia, quem pode dizer que ela sempre o fará?”. Entretanto, o caso que ele menciona não prova que haja alguma coisa mais em *querer*, mas meramente *preferir*. Pois deve-se considerar qual é o objeto imediato da vontade, com respeito ao ato de uma pessoa andar, ou qualquer outra ação externa; que não é a remoção de um lugar para outro; pela terra ou pelo ar; estes são objetos de preferência mais remotos; mas esse ou aquele *exercício* imediato de si mesmo. A coisa próxima escolhida ou preferida, quando uma pessoa quer andar sem ser removida para um lugar onde deveria estar, mas aquele exercício e movimento de suas pernas e pés etc. por ordem dela. E seu querer tal alteração em seu corpo no presente momento nada mais é do que seu ato de escolher ou preferir essa alteração em seu corpo em dado momento, ou sua preferência é melhor do que sua abstenção dela. E Deus fez e estabeleceu assim a natureza humana, unindo-se a alma a um corpo em estado próprio para que a alma possa preferir ou escolher tal exercício ou alteração imediata do corpo que essa alteração segue instantaneamente. Não há nada mais nas ações de minha mente de que sou consciente enquanto ando, senão somente minha preferência ou escolha, através de movimentos sucessivos, de que haveria tais alterações de minhas sensações e movimentos externos, juntamente com uma expectativa habitual concorrente de que será assim; estando sempre fundado na experiência de que tal preferência imediata, tais sensações e movimentos, surgem real, instantânea e constantemente. Mas não é assim no caso de voar; ainda que *remotamente* se diz que uma pessoa escolhe ou prefere voar; todavia, ela não prefere nem deseja, sob as circunstâncias em vista, qualquer *exercício imediato* dos membros de seu corpo para isso; porque ela não tem a expectativa de que obteria o fim desejado para tal exercício; e ela não prefere, nem se inclina a qualquer exercício físico, sob esta circunstância apreendida, diz que isso é totalmente em vão. De modo que, se distinguirmos cuidadosamente os *aspectos próprios* dos diversos atos da vontade, parecerá, nesses e em casos parecidos, que há alguma diferença entre *volição* e *preferência*; ou que a escolha de uma pessoa parece melhor, ou que agradar-se de uma coisa não é o mesmo que *querer* essa coisa. Assim, um ato da vontade comumente é expresso por alguém querer fazer de um ou de outro; e uma pessoa agir como *quer* e fazer como lhe *agrada*, na linguagem comum é a mesma coisa.

O sr. Locke diz: “A vontade é perfeitamente distinta do desejo; o que, na mesma ação, pode ser uma tendência completamente contrária do que nossas vontades expressam. Uma pessoa, diz ele, a quem não posso negar, pode obrigar-me a usar de persuasões para com outra, da qual ao mesmo tempo estou falando, posso desejar não prevalecer. Neste caso, é evidente que a vontade e o desejo se opõem”.² Não estou presumindo que a *vontade* e o *desejo* sejam palavras precisamente da mesma significação: *vontade* parece ser uma palavra de significação mais geral,

²Ibidem, p. 203-4.