

*Esta obra foi publicada originalmente em francês com o título*  
**L'ESPRIT DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE**  
*por Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.*  
Copyright © Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1989.  
Copyright © 2006, Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,  
São Paulo, para a presente edição.

1ª edição 2006

**Tradução**  
**EDUARDO BRANDÃO**  
*a partir da 2ª edição francesa revista*

**Revisão técnica**  
*Tessa Moura Lacerda*  
**Acompanhamento editorial**  
*Luzia Aparecida dos Santos*  
**Revisões gráficas**  
*Mauro de Barros*  
*Maria Luiza Favret*  
*Dinarte Zorzanelli da Silva*  
**Produção gráfica**  
*Geraldo Alves*  
**Paginação/Fotolitos**  
*Studio 3 Desenvolvimento Editorial*

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Gilson, Étienne, 1884-1978.

O espírito da filosofia medieval / Étienne Gilson ; tradução Eduardo Brandão. – São Paulo : Martins Fontes, 2006. – (Paidéia)

Título original: L'esprit de la philosophie médiévale  
Bibliografia.  
ISBN 85-336-2291-0

1. Escolástica 2. Cristianismo – Filosofia 3. Filosofia medieval 4. Religião – Filosofia I. Título. II. Série.

06-3500

CDD-189

**Índices para catálogo sistemático:**  
1. Filosofia medieval ocidental 189

*Todos os direitos desta edição para a língua portuguesa reservados à*  
**Livraria Martins Fontes Editora Ltda.**  
Rua Conselheiro Ramalho, 330 01325-000 São Paulo SP Brasil  
Tel. (11) 3241.3677 Fax (11) 3101.1042  
e-mail: [info@martinsfontes.com.br](mailto:info@martinsfontes.com.br) <http://www.martinsfontes.com.br>

*Livre-arbítrio e liberdade cristã*

Que o homem é livre, é uma afirmação tão antiga quanto o próprio pensamento cristão. O cristianismo não inventou a idéia da liberdade<sup>1</sup>; se preciso, ele até se defenderia da acusação de tê-la criado. Desde o século II, Irineu nos lembra que, se a Escritura considerou necessário “manifestar” a liberdade, foi entretanto uma lei tão antiga quanto o próprio homem que Deus promulgou ao revelá-la: *veterem legem libertatis hominis manifestavit*. A insistência com a qual os Padres da Igreja ressaltam a importância dessa idéia deve no entanto reter inicialmente nossa atenção, assim como a natureza muito especial dos termos com que eles o fizeram.

Ao criar o homem, Deus lhe prescreveu algumas leis, mas deixou-o senhor para prescrever a sua, no sentido de que a lei divina não exerce nenhum constrangimento sobre a vontade do homem. Podemos dizer que, desde o despertar do pensamento cristão, uma série de termos filosóficos, cujas equivalências são instrutivas por si próprias, recebe

---

1. Sobre as fontes gregas da concepção medieval do livre-arbítrio, será proveitoso consultar os trabalhos de M. Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles*, Regensburg, 1920; *Aristoteles und die Willensfreiheit*, Fulda, 1921; *Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin historisch untersucht*, em *Philos. Jahrbuch*, t. XL, 1927, pp. 170-88 e 285-305. No que concerne aos predecessores medievais de São Tomás, completem-se os estudos de M. Wittmann com O. Lottin, *La théorie du libre arbitre depuis saint Anselme jusqu'à saint Thomas d'Aquin*, Louvain, abadia de Mont-César, 1929, in-8º, 164 pp.

nele direito de cidadania. Deus criou o homem dotado de uma alma racional e de uma vontade, isto é, com um poder de escolher análogo ao dos anjos, já que os homens, como os anjos, são seres dotados de razão. Fica estabelecido portanto, desde esse momento, que a liberdade é uma ausência absoluta de constrangimento, inclusive em relação à lei divina; que ela pertence ao homem pelo fato de ele ser racional e se exprimir pelo poder de escolha que sua vontade possui: *liber, rationalis, potestas electionis* são termos que não se separarão mais desde então<sup>2</sup>. Não se separarão tampouco da tese central que os fez serem aceitos pelos pensadores cristãos e, por assim dizer, impôs seu uso. Deus criou o homem livre, porque lhe deixou a responsabilidade do seu fim último. Cabe a ele escolher entre o caminho que leva à felicidade e o caminho que leva a uma miséria eterna; o homem é um lutador, que nem tem que contar apenas com suas próprias forças, mas que deve contar com elas; senhor de si, dotado de uma verdadeira independência – τὸ αὐτεξούσιον –, colabora eficientemente para o seu destino<sup>3</sup>.

2. "Illud autem, quod ait: *Quoties volui colligere filios tuos et nolui* [Mt 23, 37] veterem legem libertatis hominis manifestavit: quia liberum eum Deus fecit ab initio, habentem suam potestatem, sicut et suam animam, ad utendum sententia Dei voluntarie, et non coactum a Deo... Et propter hoc consilium quidem bonum dat omnibus. Posuit autem in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis (etenim angeli rationabiles), uti hi quidem qui oboedissent, iuste bonum sint possidentes: datum quidem a Deo, servatum vero ab ipsis." Irineu, *Adv. haereses*, IV, 37, 1, *Patr. gr.*, t. VII, col. 1099.

3. Orígenes, *De principiis*, I, Praef., 5, em Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum*, t. 446, pp. 164-5. Santo Efrém, *Hymni de Epiphania*, 10, 14, op. cit., t. 704, p. 248. Gregório de Nissa, *Orat. catech.*, 31, op. cit., t. 1034, p. 388 (τὸ αὐτεξούσιον). João Crisóstomo, *In Genes. homiliae*, 22, 1, op. cit., t. 1151, p. 436; *In epist. ad Ephesios homiliae*, 4, 2, op. cit., t. 1204, p. 458 (τὸ αὐτεξούσιον); *In epist. ad Hebraeos homiliae*, 12, 3, op. cit., t. 1219, p. 463 (mesma noção, texto importante). João Damasceno, *De fide orthod.*, 2, 30, op. cit., t. 2359, p. 741 (τὰ ἐφ' ἡμῶν; sobre a liberdade e a presciência divina).

O termo estóico αὐτεξούσιον foi traduzido desde cedo por *liberum arbitrium* (Tertuliano, *De anima*, 21). M. Wittman (art. cit., p. 285) também remete a Jerônimo, *Adv. Pelag.*, 3, 7, e Rufino, traduzindo Orígenes, *De principiis*, III, 1.

Desde que foi submetida a análise, a noção de liberdade revelou uma extrema complexidade. A filosofia de Aristóteles podia ajudar muito a esclarecê-la. Tais como ele as concebe, as naturezas são princípios internos de operação para os seres em que residem. Todo ser natural manifesta portanto uma verdadeira espontaneidade, pelo menos no sentido que é nele que se encontra o princípio dos seus atos. Determinada a um só modo de agir nos seres que não são dotados de conhecimento, a natureza adquire certa indeterminação nos animais, cujas sensações colocam-nos diante de uma pluralidade de objetos possíveis; ela dá então nascimento ao que se chama apetite ou desejo. Essa indeterminação recebe no homem uma considerável ampliação, pelo fato de ser ele dotado de um intelecto. Capaz de se transformar de certo modo em qualquer coisa, pelo conhecimento que tem das coisas, o homem encontra à sua disposição objetos múltiplos, entre os quais sua vontade deve efetuar uma escolha. Portanto há primeiramente nele uma vontade espontânea do fim que lhe é natural: a felicidade. Depois, uma deliberação da razão sobre os meios a aplicar para alcançar esse fim. Em seguida, um ato de vontade que escolhe um desses meios, de preferência a outros. A escolha, προαίρεσις, *electio*, ocupa uma posição central na moral de Aristóteles<sup>4</sup>. Os pensadores cristãos logo compreenderam que essa noção lhes era indispensável, presentindo porém que ela não bastaria para satisfazê-los completamente. Procuremos ver o que eles conservaram dela e o que a ela acrescentaram.

Tal como Aristóteles a define, a própria noção de escolha voluntária implica a noção de razão. Mesmo assim é

4. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, III, 2, 1111b 4-1112a 17. É pelas escolhas que fazemos do bem e do mal que nos qualificamos moralmente. Essa escolha entra no voluntário (τὸ ἐκούσιον), mas é apenas uma parte dele, porque tudo o que é objeto de escolha é voluntário, mas a recíproca não é verdadeira. A escolha é, portanto, sempre um voluntário que se bascia numa discussão racional (loc. cit., 1112a 15-16).

verdadeiro dizer que, se a vontade não aparece na série dos seres, a não ser no momento em que a razão vem esclarecer o desejo, ela é essencialmente um certo desejo. A escolha seria impossível, portanto, sem o conhecimento, mas é acima de tudo o ato de um apetite que se fixa num dos seus objetos possíveis. Ora, o próprio apetite não é, em Aristóteles, mais que uma expressão do dinamismo interno da natureza. A intervenção da razão altera tão profundamente as condições em que esse dinamismo se exerce que podemos, em certo sentido, opor a natureza à vontade, como o que não escolhe se opõe ao que escolhe. No entanto, o homem também é um ser natural e sua vontade é tão-somente o aspecto particular de que se reveste o desejo natural num ser racional. Assim, do mesmo modo que antes da escolha dos meios há a vontade do fim, também antes dessa vontade há a atualidade do ser humano. Aqui também portanto o ato primeiro é a raiz do ato segundo, o ser é a causa da operação. Logo, a vontade não é senão o órgão da causalidade eficiente própria do homem, e a escolha voluntária exprime antes de mais nada a espontaneidade de uma natureza que contém em si o princípio das suas próprias operações, ou antes, que é esse princípio<sup>5</sup>.

Os Padres da Igreja e os filósofos da Idade Média recolheram cuidadosamente a conclusão dessa análise. A idéia que eles tinham da natureza criada, a eficiência causal que lhe atribuíam como participação na potência divina convidavam-nos a ressaltar sua importância. Esquecer que o dinamismo das causas segundas torna-se, para os cristãos, um análogo da fecundidade criadora é tornar inteligível a evolução do problema da liberdade na Idade Média. Raciona-se às vezes como se fosse surpreendente ver cristãos atribuírem uma eficiência real às determinações do querer. Nada mais fácil de compreender, porém, porque não só eles

5. Sobre o que subsiste de *natural* na vontade, tal como Aristóteles a concebe, ver a profunda observação de São Tomás de Aquino, *Sum. theol.*, I-II<sup>o</sup>, 10, 1, ad 1<sup>o</sup>.

podiam aceitar sem hesitação o resultado das análises de Aristóteles, mas tudo os convidava a superá-las.

A teoria aristotélica da escolha, concebida como uma decisão do querer consecutiva a uma deliberação racional, era notavelmente elaborada, mas é um fato que, nela, Aristóteles não fala nem em liberdade nem em livre-arbítrio. O que chamamos hoje de liberdade psicológica certamente está presente no seu pensamento: quando ele fala de *ἐκούσιον*, o que entende por voluntário, é em uma ação jorrando das profundezas do ser que ele pensa; mas a idéia de liberdade tem nele certa dificuldade de se separar de análises que no entanto a implicam. A própria expressão está ausente. Já no caso dos cristãos, principalmente nos de língua latina, ela passa imediatamente ao primeiro plano. A própria complexidade da fórmula *liberum arbitrium* os convida a se indagar onde está o elemento que faz que a escolha – *arbitrium* – seja ao mesmo tempo uma escolha livre – *liberum* –, e todos concordaram em situá-la, por uma primeira determinação, na aptidão do querer a se determinar a si próprio de dentro. Poder-se-ia dizer inclusive que, se a graça se manifesta à vontade em Santo Agostinho, isso se dá em certa medida porque o caráter incoercível do querer é a seu ver evidente. Por que recordar que as escolhas da vontade vêm dela, se ela é, por definição, um poder de exercer sua escolha? O que importa salientar, em compensação, é que querer é ser livre. Santo Agostinho vê portanto uma atestação do *livre-arbítrio* em todos os textos da Escritura – e é bem sabido que são inúmeros – nos quais Deus nos prescreve ou nos proíbe fazer e querer estas ou aquelas ações. Aliás, isso não é apenas uma verdade religiosa, uma peça indispensável da economia da salvação<sup>6</sup>, é também uma evidência que a experiência interior

6. "Sed quoniam sunt quidam, qui sic gratiam Dei defendunt, ut negent hominis liberum arbitrium; aut quando defenditur, negari existiment liberum arbitrium; hinc aliquid scribere ad vestram Charitatem, Valentine frater, et caeteri qui simul Deo servitis compellente mutua charitate curavi."

atesta a cada instante. A vontade é “dona de si mesma”, está sempre “em seu poder” querer ou não querer; nada está “mais imediatamente à disposição da vontade do que ela mesma”: são fórmulas que atestam a inseparabilidade natural do querer e do seu ato. É por nascer dela e exprimi-la que o ato da vontade é sempre livre<sup>7</sup>.

Estamos aqui na origem de uma das noções medievais mais importantes, a da liberdade de exercício. Uma vontade é livre em vários sentidos diferentes, mas ela o é antes de mais nada pelo fato de que pode querer ou não querer, exercer seu ato ou não exercê-lo, e essa primeira liberdade lhe é essencial. É o que os filósofos cristãos exprimem positivamente, identificando o livre-arbítrio com a vontade, ou melhor, com o ato de escolher que a vontade exerce; por

Santo Agostinho, *De gratia et libero arbitrio*, I, 1, *Patr. lat.*, t. 44, col. 881. “Revelavit autem nobis Deus per Scripturas suas sanctas, esse in homine liberum voluntatis arbitrium.” Op. cit., II, 2, col. 882; segue-se um acúmulo de textos escriturários, II, 2-4. — “Itaque, fratres, debetis quidem per liberum arbitrium non facere mala, et facere bona.” Op. cit., X, 22, col. 894. Cf. o texto que estabelece a concordância de santo Agostinho com são Jerônimo, que Lutero tentará em vão opor sobre esse ponto: “Item quod ait a memorato dictum esse presbytero: *liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem, nec ad vitia necessitate trahimur; alioquin ubi necessitas, nec corona est* [Hieronimus, *Cont. Jovianum*, lib. II], quis non agnoscat? Quis non toto corde suscipiat? Quis aliter conditam humanam neget esse naturam? Sed in recte faciendo ideo nullum est vinculum necessitatis, quia libertas est charitatis.” *De natura et gratia*, 65, 78, t. 44, col. 286.

7. “Sed contra est quod Damascenus dicit, in lib. III, *Orthod. fidei*, c. XIV, quod liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas... Et, propter hoc, voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae; sed una.” São Tomás de Aquino, I, 83, 4. “Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas; nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum eius, qui est eligere.” *De veritate*, 24, 6, Resp. Em são Boaventura, o livre-arbítrio compreende, em sua essência, razão e vontade ao mesmo tempo (*In II Sent.*, 25, 1, 3, ed. Quaracchi, t. II, pp. 598-9). É por isso que, não podendo mais concebê-lo como uma só faculdade — já que implica duas —, faz dele um *habitus*. *In II Sent.*, 25, 1, 4, pp. 601-2. São Tomás se opõe diretamente a ele em *Sum. theol.*, I, 83, 3 e 4, e *De veritate*, 24, 6, Resp. Duns Scot, remetendo a João Damasceno, a quem cita, concorda com são Tomás nesse ponto. Cf. H. de Montefortino, *J. D. Scoti Summa theologica*, I, 83, 4, Resp.

que quando ela escolhe, ela quer; se ela quer, é ela que quer, mas também poderia não querer<sup>8</sup>. O vivíssimo sentimento da responsabilidade moral que eles tinham chamava a atenção dos cristãos para o fato de que o sujeito que quer é realmente a causa dos seus atos, porque é por isso mesmo que eles lhe são imputáveis. Essa preocupação moral, sobre a qual já tornaremos, convidava-os portanto a situar na vontade a raiz de uma liberdade que nada pode arrancar dela, a não ser que também se extirpe a própria vontade. É o que eles exprimem sem cessar, negativamente desta vez, ao opor uma à outra, como dois termos irreduzivelmente antinômicos, *necessidade e vontade*. A *libertas a necessitate*, ou *libertas a coactione*, significa para eles, antes de mais nada, a impermeabilidade extrema do querer a qualquer constrangimento. Pode-se obrigar o homem a fazer uma coisa, mas nada pode obrigá-lo a querer fazê-la.

8. “Quid enim tam in voluntate quam voluntas ipsa sita est?” Santo Agostinho, *De lib. arb.*, I, 12, 26, *Patr. lat.*, t. 32, col. 1235. A expressão significativa “liberum voluntatis arbitrium” aparece constantemente nesse escrito: op. cit., II, 1, 1, col. 1240; II, 1, 3, col. 1241 etc. É portanto o livre-arbítrio da vontade que ele quer descrever, quando diz: “Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus praesto est.” Op. cit., III, 3, 7, col. 1274. Tomando sobre essa passagem, de que ele está então separado por toda a controvérsia antipelagiana, Agostinho reunirá os textos dos seus primeiros escritos a favor do livre-arbítrio, os que os pelagianos lhe opunham para pô-lo em contradição consigo mesmo, e os manterá expressamente, porque, para ele, o livre-arbítrio é idêntico à vontade: “Voluntas quippe est qua et peccatur, et recte vivitur: quod his verbis egimus.” *Retract.*, I, 9, 4, t. 32, col. 596. Cf. “Enimvero aliud est voluntarius consensus, aliud naturalis appetitus... Hunc ergo (ut dixi) communem habentes cum bestiis, consensus voluntarius nos discernit. Est enim habitus animi, liber sui. Siquidem non cogitur, non extorquetur: est quippe voluntatis, non necessitatis; nec negat se, nec praebet cuiquam, nisi ex voluntate. Alioquin si compelli valet invitus, violentus est, non voluntarius. Ubi autem voluntas non est, nec consensus; non enim est consensus, nisi voluntarius. Ubi ergo consensus, ibi voluntas. Porro ubi voluntas, ibi libertas. Et hoc est quod dici puto liberum arbitrium.” São Bernardo, *De gratia et lib. arb.*, I, 2, *Patr. lat.*, t. 182, col. 1002-1003.

Ou há vontade, e não há violência, ou há violência e não pode mais haver vontade. Assim, dizer que o livre-arbítrio é “livre de constrangimentos” ou “livre de necessidade” é afirmar antes de mais nada a espontaneidade natural da vontade, o laço indissolúvel que liga o ato de escolher à eficácia causal do ser racional que o exerce<sup>9</sup>.

Veremos como essas noções encontraram lugar na síntese tomista, mas podem ser observadas de certo modo a nu em vários filósofos e teólogos da Idade Média. Em nenhum outro ponto a terminologia que eles empregam é mais movida, e são constantes as alterações de sentido entre os dois elementos de que se compõe o nome *liberum arbitrium*. A importância da espontaneidade do querer é tal que alguns deles chegaram a confundi-la com o *arbitrium*, reencontrando assim, depois de séculos de intervalo, o sentido primitivo da *προαίρεσις* de Aristóteles. Pelo menos assim me parece ser o caso do pensamento de santo Anselmo, para o qual vontade, espontaneidade e ausência de necessidade são termos que se equivalem. Parece-me ser também o caso do pensamento de Hugo de Saint-Victor, pelo menos tanto quanto se pode adivinhá-lo através das fórmulas obscuras que ele utiliza. Para ele, o movimento es-

9. “Non igitur nisi voluntate peccatur. Nobis autem voluntas nostra notissima est: neque enim scirem me velle, si quid sit voluntas ipsa nescirem. Definatur itaque isto modo: voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum... Ita quidem invitus et volens unus animus simul esse potest; sed unum atque idem nolle simul et velle non potest... Nam et omnis invitus faciens cogitur, et omnis qui cogitur, si facit, non nisi invitus facit. Restat ut volens a cogente sit liber, etiamsi se quisquam cogi putet. Et hoc enim modo omnis qui volens facit, non cogitur; et omnis qui non cogitur, aut volens facit, aut non facit.” Santo Agostinho, *De duabus animabus*, X, 14, *Patr. lat.*, t. 42, col. 104. Esse tema é desenvolvido por santo Anselmo, *De lib. arbitrio*, cap. V, *Patr. lat.*, t. 158, col. 496-498. “A necessitate et ante peccatum et post acque liberum est arbitrium. Sicut enim tunc cogi non poterat, ita nec modo.” Pedro Lombardo, *II Sent.*, 25, 8, ed. Quaracchi, p. 432. São Boaventura, *In II Sent.*, 25, 2, 1, ed. Quaracchi, t. II, pp. 609-11. São Tomás de Aquino, *In II Sent.*, 25, 1, 2.

pontâneo pelo qual o livre-arbítrio se fixa num objeto é obra do *appetitus* e, como é o desejo que escolhe, é ele que é o árbitro, estando a liberdade vinculada à racionalidade da vontade que o conhecimento esclarece<sup>10</sup>. Mas é sem dúvida em Duns Scot que a espontaneidade do querer, já tão fortemente afirmada por santo Anselmo, atinge sua expressão definitiva. Superando o próprio dinamismo de Aristóteles, ele opõe radicalmente a ordem das naturezas, que é a da necessidade, à ordem das vontades, que é a da liberdade. Toda natureza é essencialmente determinada e princípio de determinação; toda vontade é essencialmente indeterminada e princípio de indeterminação. Seria um erro, aliás, ver

10. “Et per potestatem peccandi, et sponte et per liberum arbitrium, et non ex necessitate, nostra et angelica natura primitus peccavit et servire potuit peccato.” Santo Anselmo, *De lib. arbit.*, cap. II, *Patr. lat.*, t. 158, col. 491-492. Cf. “... quia, cum hanc haberet arbitrii sui libertatem, non aliqua re cogente, non aliqua necessitate, sed sponte peccavit.” *Ibid.*, col. 492. “Quoniam spontaneus motus vel voluntarius appetitus liberum arbitrium est: liberum quidem in eo quod est voluntarius, *arbitrium vero in eo quod est appetitus*. Sed et ipsa potestas et habitus voluntatis est libertas, qua movetur ad utrumque et liberum arbitrium dicitur voluntatis. Voluntarie autem moveri et ferri et spontaneo appetitu, hoc est potestate eligere et libertate judicare, in quo constat liberum arbitrium.” Hugo de Saint-Victor, *De sacramentis*, I, 5, 21, *Patr. lat.*, t. 176, col. 255. O livre-arbítrio é portanto *livre* na medida em que é um apetite esclarecido pela razão, isto é, no sentido próprio, uma vontade; mas é um *arbitrio* na medida em que é uma apetição espontânea (isto é, pela própria espontaneidade do apetite). Portanto distinguiríamos, com ele, o *arbitrium*, concebido como um “poder espontâneo de escolher”, da *liberdade*, concebida como uma vontade racional. Dom O. Lottin (*Les définitions du libre arbitre*, p. 11) cita esse texto e reproduz mais adiante (pp. 21-2) uma interessante crítica de Roberto de Melun. Este último considera contrário a todo uso atribuir ao “appetitus” o juízo, “arbitrium”, que pertence naturalmente ao domínio da razão. Não creio que Hugo de Saint-Victor cometa esse erro. Embora sua terminologia seja confusa, podemos valer-nos do fato de que, para ele, o *arbitrium* é do domínio do *appetitus* e o *liberum*, do *voluntarium*. Há que concluir que, para ele, ao contrário, o *arbitrium* é a espontaneidade da escolha. Resta então o *liberum*: como ele opõe a vontade livre ao *arbitrium* do apetite, quer dizer então que o movimento espontâneo do desejo natural se torna voluntário e livre pelo poder de se mover *ad utrumque* que o conhecimento lhe confere. Reconheço, entretanto, que essa interpretação não é garantida.

nessa indeterminação um sinal de insuficiência, porque ela atesta, ao contrário, a excelência de uma faculdade que nada liga a um ato determinado. Duns Scot chega a tratar a própria razão como uma natureza, de sorte que toda a determinação é posta na conta do conhecimento, e toda a liberdade é posta na esfera da vontade. A contingência da escolha não se deve aos juízos racionais que propõem a alternativa de atos possíveis, mas à espontaneidade do querer pelo qual essa alternativa é suspensa. Assim, a liberdade se concentra aqui na indeterminação radical da vontade, cujas decisões imprevisíveis jorram do interior, como de uma fonte de determinações que nada determina<sup>11</sup>.

Nem todos os filósofos da Idade Média foram tão longe; muitos até hesitaram em contar unicamente com a vontade para assegurar o livre exercício da sua espontaneidade. Na filosofia de Aristóteles, é verdadeiro dizer que a escolha é essencialmente voluntária, mas ele próprio indica, e seus sucessores salientaram com ênfase ainda maior, que, se a deliberação racional não precedesse a decisão do querer, esse ato não seria uma escolha verdadeira. Privada do conhecimento intelectual que a esclarece, a vontade se degradaria ao nível de um apetite animal; privada do conhecimento sensível que determina as reações do animal, ela não seria mais que uma inclinação natural necessariamente determinada. Aliás, o exemplo do estoicismo estava à mão para fazer compreender a importância do problema e sentir o perigo de uma solução simplista. Situado num universo submetido à mais rigorosa determinação, o sábio estoíco só pode encontrar a liberdade na aceitação voluntária da ordem universal. Se lhe objetam que sua vontade mesma está submetida à necessidade dessa ordem, ele responde que isso não tem importância, visto que uma von-

11. Duns Scot, *Op. Oxon.*, II, 25, 1, 22-24; *In lib. Metaph.*, IX, 15. Esse texto está reproduzido em parte em J. Carreras y Artau, *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot*, Gerona, 1923, pp. 85-90.

tade necessária nem por isso deixa de ser vontade. Boécio mostrou muito bem que uma espontaneidade pura se acomoda sem dificuldade a um determinismo absoluto e à necessidade que dele resulta. Se, para sermos livres, nos contentamos com ser a fonte interna de que decorrem as decisões voluntárias, pouco importa se essas decisões são tão rigorosamente determinadas de antemão pelo destino quanto os acontecimentos exteriores, pois na medida em que elas se realizam por nós elas são nossas, e nós somos livres. Foi o que levou Boécio a transportar-se inteiramente para a posição oposta. A insuficiência de uma liberdade, que se contentaria, se fosse o caso, com uma espontaneidade necessariamente determinada, impressionou fortemente seu pensamento, e é para remediar a ela que insiste, com a força que todos conhecem, sobre a importância do elemento racional no ato livre. Não apenas a espontaneidade do querer não lhe basta, porque se assim fosse os animais também seriam livres, mas ele situa expressamente na razão a raiz da vontade. O que faz com que uma escolha seja livre é o conhecimento racional que a precede. Assim, para Boécio e todos os que o seguem, *arbitrium* não significa mais a opção espontânea do querer, mas o livre movimento da razão. Definindo o livre-arbítrio como um *liberum nobis de voluntate iudicium*, é o juízo que ele postula como livre, enquanto nossa vontade mesma só o é na medida em que for julgada pela razão<sup>12</sup>.

12. "Stoici autem omnia necessitatibus dantes, converso quodam ordine liberum voluntatis arbitrium custodire conantur. Dicunt enim naturaliter quidem animam habere quamdam voluntatem, ad quam propria natura ipsius voluntatis impellitur... Nos autem liberum voluntatis arbitrium non id dicimus quo quisque voluerit, sed quo quisque iudicio et examinatione collegerit. Alioquin multa quoque animalia habebunt liberum voluntatis arbitrium. Illa enim videmus sponte quaedam refugere, quibusdam sponte concurrere. Quod si velle aliquid vel nolle hoc recte liberi arbitrii vocabulo tenetur, non solum hoc esset hominum, sed caeterorum quoque animalium, quibus hanc liberi arbitrii potestatem abesse quis nesciat: sed est liberum arbitrium, quod ipsa quoque vocabula produunt, liberum nobis de voluntate iudicium... Ideo

Boécio não introduzia assim um elemento novo na descrição do livre-arbítrio. Ninguém jamais ignorou o papel do conhecimento no ato livre, e santo Agostinho escreveu páginas célebres sobre o caráter misterioso desse pressentimento obscuro que sempre guia a vontade para o seu objeto. Por si mesma, e tomada como simples apetição, ela é cega, ou antes, ela não existe, porque nem sequer merece o nome de vontade. Também estava desde sempre claro que, oferecendo ao querer objetos diversos e apreciações opostas sobre esses objetos, a razão dilata praticamente ao infinito o campo de ação da sua espontaneidade. Sendo dado um objeto, a vontade é livre para exercer ou não seu ato; sendo propostos pela razão vários objetos, a vontade fica livre para escolher indiferentemente um ou outro. Até aqui, nenhuma dificuldade, e não se havia esperado Boécio para saber essas coisas. O que ele trazia de novo, o elemento ao mesmo tempo discutível e fecundo da sua doutrina, era seu racionalismo integral.

Discerne-se claramente a natureza deste opondo-o ao voluntarismo de Duns Scot. Tal como acaba de ser descrita, a doutrina scotista da liberdade se dedica acima de tudo a provar que, em nenhum caso e em nenhum sentido, a razão pode ser a causa total do ato livre. Não bastaria entendê-la no sentido de que a vontade concorre para a produção desse ato: seria demasiado evidente. O que Duns Scot quer dizer é que, postos os diversos juízos da razão, definidos, pesados, criticados os termos da alternativa ou das alternativas possíveis, quando chega o momento de esco-

non in voluntate, sed in iudicatione voluntatis liberum constat arbitrium. Melius igitur peripatetici nostri... et liberum quoque arbitrium, neque in necessitate, neque in eo quod ex necessitate quidem non est, non tamen in nobis est, ut causus, sed in electione iudicationis et voluntatis examinatione posuere." Boécio, *In lib. de Interpret. editio secunda, Patr. lat.*, t. 64, col. 492-493.

Sobre a identificação do livre-arbítrio com a vontade, ver H. v. Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, 1905, t. III, p. 129, 1-7 ss., em M. Wittmann, art. cit., pp. 177-8.

lher e enquanto a escolha não é efetuada a vontade permanece essencialmente indeterminada a querer uma coisa em vez de outra. A liberdade scotista de indiferença coincide plenamente, portanto, com a espontaneidade do querer, que fica sendo o único elemento possível de contingência diante das determinações da razão. Em suma, para Duns Scot, várias determinações racionais contraditórias não fazem uma liberdade. O caso de Boécio é totalmente diferente; para ele a opção do desejo nada mais é que uma espontaneidade cega. O que a torna livre é a crítica racional que a julga, compara as diversas opções possíveis e afirma que uma é melhor que as outras. Se ele pode proclamar sua adesão a Aristóteles, é porque, de fato, a vontade como Aristóteles a concebe não é um simples apetite posterior a um conhecimento, mas, graças a esse conhecimento, um poder *ad utrumlibet*, isto é, capaz de exercer uma verdadeira escolha, uma προαίρεσις ou *preferência* real. Poder-se-ia dizer também que ela está em estado de *indiferença*, já que é graças ao intervalo que separa duas ou várias ações possíveis que sua espontaneidade adquirirá o caráter de uma liberdade.

A convergência dos resultados não é menos notável aqui do que a divergência dos métodos. Seguindo o caminho que vai do apetite à vontade, chega-se a colocar a indeterminação do querer na origem do livre-arbítrio; entrando com Boécio no caminho que passa pelo entendimento, o livre-arbítrio vai ser situado na indeterminação que os juízos racionais abrem para a vontade. São Tomás, equilibrando como sempre as tendências opostas, esforça-se por conservar ao entendimento e à vontade o lugar que a natureza destes lhes atribui no ato livre. Fiel a uma das exigências profundas do aristotelismo, ele sustenta que a escolha é essencialmente um ato do querer, que o livre-arbítrio depende diretamente da vontade, ou melhor, que ele é a própria vontade: *liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas*. É ela que quer ou não quer e que escolhe isto em

vez daquilo; enquanto faculdade, ela está para as múltiplas escolhas do seu livre-arbítrio assim como a simplicidade do intelecto está para o discurso da razão. Por outro lado, é igualmente verdadeiro dizer que a vontade não seria ela mesma sem o juízo. Portanto não se pode descrever completamente uma livre escolha sem a decisão voluntária que sanciona o juízo da razão, nem sem esse juízo que a vontade sanciona. Daí as expressões bastante elásticas que são Tomás emprega, mas que não devem nos enganar quanto ao seu verdadeiro pensamento. Ele se mantém a igual distância do que havia sido o intelectualismo de Boécio e do que será o voluntarismo de Duns Scot. Como Boécio, dirá que um ato de livre-arbítrio é um juízo livre, mas acrescentará "por assim dizer", porque é essencialmente um ato da vontade que quer, e não da razão que julga. Como Duns Scot, aceitará de bom grado que o livre arbítrio depende essencialmente da vontade, e até diz isso, mas se recusa a defini-lo assim sem levar em conta o juízo racional da razão prática, de que a escolha voluntária é a conclusão: materialmente, o livre-arbítrio é voluntário; formalmente, é racional<sup>13</sup>.

13. No excelente artigo a que remeti (p. 377, nota 12), M. Wittmann apontou algumas dessas expressões matizadas: *quoddam iudicium*: "... quod cum electio sit quoddam iudicium de agendis, vel iudicium consequatur...", *De veritate*, 24, 1, ad 20<sup>a</sup>. Cf. "Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium." *Sum. theol.*, I, 83, 3, ad 2<sup>a</sup>. Depois de ter mostrado que as coisas não têm *arbitrium*, que os animais têm, mas que não é livre, porque eles não julgam seu juízo natural, são Tomás conclui do homem: "Et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo." Ver M. Wittmann, art. cit., pp. 295-8. A observação muito penetrante desse historiador sobre o sentido que são Tomás dá à fórmula de Boécio deve ser levada em conta: O "liberum voluntate iudicium", que para Boécio significa o juízo livre sobre a vontade tomada como objeto, significa em são Tomás o juízo livre que vem da vontade, na medida em que sua *electio* é uma espécie de juízo (art. cit., pp. 296-7). No entanto, são Tomás também admite, em outro sentido, que o juízo se exerce sobre a vontade: "Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare..." (*De ver.*, 24, 1, Resp.). Se faço essa observação, não é para informar M. Wittmann, que domina maravilhosamente seus textos, mas para lembrar que, quando se chega

Como quer que seja entendido, é um poder tão completamente inamissível quanto a própria vontade. Não se pode conceber um homem sem livre-arbítrio, do mesmo modo que não se pode conceber um homem sem vontade. É por isso que, de santo Agostinho a são Tomás de Aquino e a Duns Scot, todos os pensadores cristãos coincidem em declarar que o livre-arbítrio continua sendo, depois do pecado original, o que era antes de este ser cometido. O próprio são Bernardo insiste com vigor sobre a "integridade" do querer no estado de natureza decaída, e são Tomás encontra a palavra decisiva, chamando de "natural" essa liberdade que nada pode fazer o homem perder<sup>14</sup>. De fato, ela só pode desaparecer com a vontade, isto é, com o próprio homem. Só que, por uma contrapartida necessária, esse caráter por assim dizer físico do livre-arbítrio despoja-o de toda e qualquer qualificação moral. Sem ele, não há mo-

às últimas precisões, as exposições devem ceder a vez à explicação de textos cujo detalhe vai ao infinito. O que é preciso reter é que, mesmo quando o homem julga sua vontade, é a razão que julga, e que, quando seu livre-arbítrio decide, é a vontade que escolhe.

14. São Bernardo, *De gratia et libero arbitrio*, VIII, 24: "Manet ergo etiam post peccatum liberum arbitrium, etsi miserum, tamen integrum... Si ergo liberum arbitrium ita ubique sequitur voluntatem, ut nisi illa penitus esse desinat, isto non careat; voluntas vero sicut in bono, ita etiam in malo aeque perdurat: aeque profecto et liberum arbitrium tam in malo quam in bono integrum perseverat." *Patr. lat.*, t. 182, col. 1014. Cf. "Quod ex voluntate fuit, jam non ex necessitate, sed voluntarium fuit. Si autem voluntarium, et liberum." Op. cit., XII, 39, col. 1022. Nesse sentido, é correto dizer na ordem da graça o que era correto dizer na ordem da natureza (*O espírito da filosofia medieval*, cap. VII, fim), que somos os coadjuvantes de Deus: XIII, 45, col. 1025. Ora, essa colaboração do homem para a sua salvação seria impossível se o livre-arbítrio não fosse inamissível nele: "Is ergo talis consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem, et rationis, quod secum semper et ubique portat, indeclinabile iudicium, non incongrue dicitur, ut arbitror, liberum arbitrium, ipse liber sui propter voluntatem, ipse iudex sui propter rationem." Op. cit., II, 4, col. 1004. "Dicendum quod homo, peccando, liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quae est a coactione, sed quantum ad libertatem quae est a culpa et miseria." São Tomás de Aquino, *Sum. theol.*, I, 83, 2, ad 3<sup>a</sup>.

ralidade possível, mas sua essência não implica nenhum elemento de moralidade. Como a vontade sempre pode escolher, ela pode escolher bem ou mal, sem que a qualidade boa ou ruim da sua escolha afete no que quer que seja a liberdade do seu ato. Toda escolha, considerada como tal, é portanto ao mesmo tempo uma indeterminação psicológica e uma indiferença moral<sup>15</sup>; ora, era impossível para os cristãos não manifestar o mais vivo interesse pela qualificação moral do ato livre, e essa segunda ordem de considerações terá repercussões importantes em sua psicologia da liberdade.

Comparando o livre-arbítrio cristão com a "escolha" de Aristóteles, tive de recordar que ele fala de *arbitrio*, em vez de liberdade. Quando emprega a palavra *ἐλευθερία*, pela

15. "Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus [senão, seria ou uma virtude, ou um vício]. Relinquitur ergo quod sit potentia." São Tomás de Aquino, *Sum. theol.*, I, 83, 2, Resp. Nisso, são Tomás apenas segue uma tradição constante. Pedro Lombardo ressalta fortemente esse caráter do livre-arbítrio: "Illa igitur rationalis potentia, qua velle malum vel bonum potest, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur." *II Sent.*, 24, 3, ed. Quaracchi, p. 421. Pedro Lombardo coincide nisso com Iúgo de Saint-Victor, *Sum. Sent.*, III, 8, *Patr. lat.*, t. 176, col. 101; e ambos estão de acordo com santo Agostinho, para quem o livre-arbítrio humano é posto, como que por definição, entre o bem e o mal: "Liberum arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est nos habere." *De correptione et gratia*, I, 2, *Patr. lat.*, t. 44, col. 936. Claro, outro é o caso do livre-arbítrio divino (*Cont. Julian. Pelag. op. imp.*, V, 38, *Patr. lat.*, t. 45, col. 1474), mas é que, aí, a expressão significa algo totalmente diferente. É o que bem observa Pedro Lombardo: "... in his tantum videtur esse liberum arbitrium, qui voluntatem mutare et in contraria possunt deflectere, in quorum videlicet potestate est eligere bonum vel malum, et utrumlibet secundum electionem facere vel dimittere; secundum quod nec in Deo nec in his omnibus, qui tanta beatitudinis gratia sunt roborati, ut jam peccare nequeant, liberum arbitrium esse nequit." *II Sent.*, 25, 1, ed. Quaracchi, p. 429. Depois acrescenta: "Sed aliter accipitur liberum arbitrium in Creatore quam in creaturis. Dei etenim liberum arbitrium dicitur ejus sapientissima et omnipotens voluntas, quae non necessitate, sed libera voluntate, omnia facit, prout vult." *Ibid.*, cap. II, p. 429. Para o balanço técnico da questão, ver são Boaventura, *In II Sent.*, 25, 2, 1, ed. Quaracchi, t. II, pp. 610-1. São Tomás de Aquino, *In II Sent.*, 25, 1, 1.

qual traduziríamos com predileção essa idéia, é um sentido político que ele lhe dá. A liberdade aristotélica é antes de mais nada a independência, o estado de uma pessoa que não depende nem política nem socialmente de nenhuma outra ou, como também diz o próprio Aristóteles, o ideal dos democratas<sup>16</sup>. Essa noção, que consideramos como eminentemente psicológica e metafísica, inicialmente não passava de uma noção política e social. Ao convidar o homem a julgar a liberdade das suas ações pela relação que elas mantinham com as leis necessárias da natureza, o estoicismo viu-se levado a integrar essa noção social à moral. Cada um de nós está então no universo como o cidadão em sua cidade: as leis existem, elas pesam sobre nós, o problema é nos adaptar a elas tão bem que nem sintamos mais sua coação. O sábio estóico é aquele que tem sucesso nessa empresa; tornando-se independente do destino, tornou-se livre. Acrescentemos que ele complicou enormemente para os cristãos o problema da liberdade.

Porque o cristão também se encontra num universo regido por leis. Se ele não tem nenhum destino a temer, ele se sabe guiado por uma providência, submetido à vontade de Deus como soberano legislador e, mais particularmente, às leis divinas que ora regem o estado de natureza decadente. São Paulo definiu num texto célebre a multiplicidade dos estados da liberdade cristã em relação às diferentes leis que a regem (Rm 6, 20-23): escravo do pecado, o homem é livre da justiça; escravo da justiça, é livre do pecado. São Paulo faz passar portanto para o primeiro plano uma noção de liberdade e de servidão análoga, na ordem sobrenatural, à que define a condição do homem livre e do escravo, na ordem social. Embora seja de natureza essencialmente religiosa, essa noção cristã da liberdade não podia deixar de exercer uma influência profunda sobre o problema filosó-

16. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, V, 6, 1131a 28. Cf. Platão, *Leis*, III, 698a-b.

fico e moral do livre-arbítrio. De fato, santo Agostinho já tinha se visto às voltas com a multiplicidade de sentidos que a palavra “liberdade” oferece ao espírito de um cristão. Ora significa simplesmente “livre-arbítrio”, ora quer dizer liberdade em oposição a servidão, e como a servidão pode ser a do pecado ou a da morte, pode-se também chamar de liberdade seja a santidade que nos liberta de um, seja a ressurreição que nos liberta da outra. É por isso que os doutores da Idade Média, preocupados em classificar esses diferentes sentidos, acrescentarão constantemente à liberdade psicológica própria do livre arbítrio, *libertas a necessitate*, duas outras liberdades propriamente religiosas e sobrenaturais: a que nos liberta do pecado, *libertas a peccato*, e a que nos liberta do sofrimento e da morte, *libertas a miseria*<sup>17</sup>. Parece ter sido forte, em certos teólogos, a tentação de reduzir essa multiplicidade à unidade, absorvendo o livre-arbítrio nas liberdades religiosas que soltam seus entraves e lhe possibilitam, assim, se desenvolver sem restrições, mas tal simplificação trazia apenas facilidades aparentes, e veremos que a única saída possível era filosoficamente mais fecunda, embora mais complicada.

Reduzir o livre-arbítrio psicológico à sua libertação pela graça era uma maneira cômoda de unificar os sentidos da

17. A multiplicidade de sentidos da palavra liberdade aparece num texto pelagiano de Juliano de Eclana, argumentando contra santo Agostinho: “Multis enim modis libertas appellari solet: ut in hoc loco sanctitas; ut resurrectio in Apostolo, ubi dicit creaturam liberari a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei [Rm 8, 21]; ut libertas quae potior est, ad distinctionem servitutis. Eo autem nomine et libertas nuncupatur arbitrii.” *Op. imp. cont. Julianum*, I, 87, *Patr. lat.*, t. 45, col. 1106. Agostinho não contesta de modo algum essa pluralidade de sentidos, imposta de resto pelo texto de são Paulo, Rm 7, 1-6. Ver a classificação das liberdades em santo Anselmo, *De lib. arbit.*, cap. XIV, *Patr. lat.*, t. 158, col. 506; são Bernardo, *De gratia et lib. arbit.*, cap. III (naturae, gratiae, gloriae), cap. IV, 11 (*libertas a necessitate*, a peccato, a miseria); Pedro Lombardo, *Lib. II Sent.*, dist. 25, cap. 1-9, principalmente 9 (a necessitate, a peccato, a miseria), ed. Quaracchi, t. II, pp. 432-5; Hugo de Saint-Victor, *Summa sententiarum*, III, 9, *Patr. lat.*, t. 176, col. 102-105; são Boaventura, *In II Sent.*, II, 25, 2, dub. 2, ed. Quaracchi, t. II, pp. 625-6; são Tomás de Aquino, *Sum. theol.*, I, 83, 3, ad 3<sup>a</sup>.

palavra liberdade. Tomando a espontaneidade do querer como dada, nada impedia então de dizer que a única liberdade é a liberdade *verdadeira*, isto é, a de fazer o bem. Pedro Lombardo atesta a existência dessa opinião no século XII, mas prefere uma outra e mantém a existência de uma dupla liberdade: a do livre-arbítrio em estado de indiferença moral e a do livre-arbítrio libertado. O motivo dessa escolha é fácil de compreender. Já dissemos que o livre-arbítrio é um poder físico, logo inamissível, ao passo que a liberdade de fazer o bem se perdeu<sup>18</sup>; como não distinguir duas coisas tão diferentes? Por outro lado, manter essas duas coisas diferentes sob um só nome era se expor a mal-entendidos contínuos. Daí, nos filósofos da Idade Média, um esforço notável pra dissociar, no interior da noção de liberdade, elementos sempre implicados por ela, mas que até então haviam sido mais ou menos confundidos.

Aqui também, são Paulo e santo Agostinho são o ponto de partida do progresso. A *Epístola aos romanos* havia distinguido claramente o querer da sua eficiência, porque um independe do outro: “Nam velle adjacet mihi; perficere autem bonum non invenio” (7, 18). Essa distinção adquire em santo Agostinho a forma mais precisa do *velle* e do *posse*<sup>19</sup>. A partir desse momento, nenhuma ambigüidade é

18. “Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile si quaerimus, illud est quo beati omnes esse volunt, etiam hi qui ea nolunt quae ad beatitudinem ducunt.” Santo Agostinho, *Cont. Julian. op. imperf.*, VI, 11, *Patr. lat.*, t. 45, col. 1521. A expressão é retomada por são Bernardo, ver mais acima, p. 381, nota 14.

19. “Cum enim duo quaedam sint, velle et posse, unde nec qui vult continuo potest, nec qui potest continuo vult; quia sicut volumus aliquando quod non possumus, sic etiam possumus aliquando quod nolimus: satis evolutis ipsis etiam vocabulis resonat, quod ab eo quod est velle, voluntas; ab eo autem quod est posse, potestas nomen accepit. Quapropter, sicut qui vult habet voluntatem, ita potestatem qui potest. Sed ut potestate aliquid fiat, voluntas aderit.” Santo Agostinho, *De spiritu et littera*, XXXI, 53, *Patr. lat.*, t. 44, col. 234. “Unde hoc quisque in potestate habere dicitur, quod si vult, facit; si non vult, non facit.” *Loc. cit.*, col. 235.

possível, porque, falando em absoluto, querer não é poder e vice-versa. Mas subsiste outra dificuldade. Distinguindo radicalmente o poder do querer, terminar-se-ia subtraindo a *potestas* à *voluntas*, de sorte que, na medida em que ela se define pelo poder de fazer o que se quer, a nova liberdade se encontraria inteiramente fora do alcance da vontade. Tal conseqüência não era apenas contraditória com os costumes da linguagem, porque se diz de uma vontade eficaz que ela é livre, não que é poderosa, mas também com o sentimento muito justo do vínculo estreito que une a liberdade do querer à sua eficácia. Era preciso buscar outra coisa, portanto, e o próprio santo Agostinho convidava a fazê-lo. Tal como ele concebe, a graça afeta profundamente o jogo do nosso livre arbítrio. Não basta dizer que ela se junta a ele como um poder complementar: ela modifica seu estado, na medida em que o confirma e o cura. Com a graça, não temos nosso livre-arbítrio mais o poder da graça, mas é o próprio livre-arbítrio que, pela graça, se torna potência e conquista sua liberdade<sup>20</sup>. O problema estava pois em encontrar um novo arranjo dos elementos constitutivos do ato livre, que fosse tal que a liberdade pertencesse realmente ao livre-arbítrio, distinguindo porém o estado de uma vontade serva do estado de uma vontade libertada.

Santo Anselmo talvez seja quem discerniu mais claramente o sentido e o alcance da questão. Para ele, o "poder" é a aptidão a fazer o que se quer. Ora, em certo sentido a vontade é uma espécie de poder: é o poder de querer. Ela será portanto tanto mais plenamente ela própria quanto

20. "Liberum ergo arbitrium evacuumus per gratiam? Absit: sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem [Rm 3, 31], sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur. Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio: sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectio, per iustitiae dilectionem legis operatio." Santo Agostinho, *De spiritu et littera*, XXX, 52, *Patr. lat.*, t. 44, col. 233.

mais apta a querer ela for. Apliquemos esse princípio ao problema que nos ocupa. Uma vontade que quer, mas não pode, não é somente uma vontade sem eficácia, é uma vontade menor. A potência que lhe falta é sua própria potência, a que deveria ser a sua enquanto poder de querer. O livre-arbítrio é portanto sempre capaz de querer o bem ou de querer o mal: senão, como ele exerceria sua arbitragem? Mas, como a vontade é essencialmente poder, não se pode confundir a má escolha com a sua liberdade. O homem é livre, e faz o mal por seu arbítrio, mas não pelo que faz com que seu arbítrio seja livre. Vamos mais longe: criado livre, o homem pecou pelo poder que tinha de pecar, mas esse poder não fazia parte da sua liberdade verdadeira, que era a de não pecar<sup>21</sup>. Em outros termos, a liberdade do homem era a de um querer criado livre da servidão do pecado; portanto seu livre-arbítrio era ao mesmo tempo um poder eficaz. Esse livre-arbítrio abdicou do seu poder, pecando; diremos que essa abdicção é constitutiva da sua liberdade? Uma liberdade que se diminui, mesmo se livremente, é infiel à sua essência; o ato livre, pelo qual ela se torna menos livre, trai sua própria liberdade. É por isso que, precisamente porque todo querer é um poder, toda diminuição do poder de querer diminui a liberdade do livre-arbítrio. A verdadeira potência é a de querer eficazmente o bem; depois de ter feito o mal, a vontade fica livre de querer o bem, mas não de fazê-lo, logo, ela não é mais que uma liberdade mutilada. Restituindo-lhe esse poder perdido, a graça devolve ao livre-arbítrio algo da sua eficá-

21. Definição de *potestas*: "Est igitur potestas aptitudo ad faciendum, et omnis aptitudo ad faciendum potestas." Santo Anselmo, *De voluntate*, *Patr. lat.*, t. 158, col. 488. "Peccavit autem [primus homo] per arbitrium suum, quod erat liberum; sed non per hoc unde liberum erat, id est per potestatem quam poterat non peccare, et peccato non servire; sed per potestatem quam habebat peccandi, qua nec ad non peccandi libertatem juvabatur, nec ad peccandi servitatem cogebatur." Santo Anselmo, *De lib. arb.*, II, t. 158, col. 492.

cia primeira; longe de diminuí-la, ela o liberta; à espontaneidade do *arbitrium* ela acrescenta a *liberdade*, que é a eficácia deste. Um verdadeiro *liberum arbitrium* é uma *libertas arbitrii*<sup>22</sup>.

A partir do momento em que o poder de pecar deixava de ser um elemento constitutivo da liberdade como tal, o problema filosófico do livre-arbítrio devia necessariamente mudar de aspecto. Cada vez que alguém queria determinar completamente as condições da liberdade, via-se levado a distinguir com são Tomás três pontos de vista diferentes: a liberdade em relação ao ato, já que a vontade pode agir ou não agir; a liberdade em relação ao objeto, já que a vontade pode querer esse objeto ou seu contrário; a liberdade em relação ao fim, já que a vontade pode querer o bem ou o mal. Nenhuma dificuldade quanto à liberdade do ato, já que a vontade é uma espontaneidade senhora das suas determinações. Quer se trate do querer antes do pecado original, depois do pecado original ou até do querer dos bem-aventurados confirmados em graça, a vontade sempre quer o que quer e, por conseguinte, é livre. Não há dificuldade tampouco, se se considerar o querer escolhendo os meios do seu fim, porque não se pode duvidar que essa escolha seja livre. O homem não escolhe seu fim, ele quer necessariamente ser feliz pelo próprio fato de ser homem; mas caminhos diferentes permanecem abertos diante dele, e ele é livre de escolher o que lhe parece melhor para alcançá-lo.

22. "Ergo quoniam omnis libertas est potestas, illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem... Jam itaque clarum est liberum arbitrium non esse aliud quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem." Santo Anselmo, *De lib. arb.*, cap. III, *Patr. lat.*, t. 158, col. 494. "Sed nunc quomodo est humanae voluntatis arbitrium hac potestate liberum;..." Op. cit., cap. V, col. 496 (cf. *De concordia praescientiae Dei cum lib. arb.*, cap. VI, col. 517). "Potestas ergo peccandi, quae addita voluntati minuit ejus libertatem et, si dematur, auget, nec libertas est, nec pars libertatis." *De lib. arb.*, cap. I, col. 491. "Est enim potestas libertatis genus." *De lib. arb.*, cap. XIII, col. 505.

Outro é o caso se considerarmos a escolha dos meios em sua relação com o fim a que visam. Falando em absoluto, é por ser livre que o homem pode se enganar sobre a natureza do seu fim ou sobre a dos meios que o preparam. Sem os erros da sua razão, ele sempre saberia o que se deve fazer; sem as falhas da sua vontade, ele nunca se recusaria a fazê-lo, e tanto esses erros como essas falhas são indícios de um livre-arbítrio. No entanto, não são nem uns nem outras que constituem a liberdade. Onde aqueles e estas não podem produzir-se, como no caso dos bem-aventurados, a liberdade reina inteira, porque se é ser livre agir mal, também é ser livre sempre fazer o bem<sup>23</sup>. Todo o mundo concordará portanto que a livre decisão de um querer falível deve sua liberdade unicamente ao seu caráter de ato voluntário, e de forma alguma à sua falibilidade. Mas não se deveria ir mais longe? Se o poder de escolher mal não é mais que uma deficiência no uso da liberdade, não indica ele uma diminuição e como que uma mutilação da própria liberdade? Se parece difícil negar isso, não se deveria afirmar outra coisa e dizer que quanto menos a vontade pode falhar, mais ela é livre?

Foi neste ponto preciso que a doutrina cristã da libertação do querer pela graça penetrou na análise do livre-arbítrio para modificar profundamente sua estrutura. Muito embora não a tenha levado ao seu termo, o tomismo convidava a tentar a experiência. De início considerada como natureza, a vontade é necessariamente determinada a querer o bem. Vimos, e devemos sustentar, que a liberdade reside na vontade, em que tem sua raiz, mas é igualmente verdadeiro que a razão é sua causa. A vontade se volta necessariamente para o bem, com uma necessidade que deve à natureza em que se funda; logo, é somente em relação às diversas concepções do bem que a razão lhe propõe que

23. São Tomás de Aquino, *De veritate*, XXII, 6, Resp.

a vontade deve o fato de ser indeterminada<sup>24</sup>. Mas, se a razão é verdadeiramente a causa que faz do nosso querer natural um livre-arbítrio, como não se interrogar sobre o que vem a ser do livre-arbítrio quando a vontade se encontra em presença de uma determinação perfeita da razão? O caso de Deus, o dos Anjos e dos bem-aventurados são muito diferentes do nosso; nem por isso eles deixam de ter, para nós, o valor de experiências. Ora, é certo que a razão de Deus é infalível; apesar disso, são Tomás lhe atribui o livre-arbítrio em relação a tudo o que não é sua própria perfeição. Ele o atribui igualmente a Jesus Cristo e até aos bem-aventurados<sup>25</sup>, porque a vontade de Cristo, embora fosse determinada ao bem, não o era a determinado bem em particular, e a dos bem-aventurados, embora seja confirmada em graça, mesmo assim tem de ordenar seus atos com vistas ao seu fim<sup>26</sup>. O caso dos Anjos, aliás, é uma experiência paralela que pode nos ajudar a compreender o dos bem-aventurados. Vendo Deus face a face, não apenas eles não podem não querer, como não podem nem mesmo se enganar sobre a escolha dos meios a utilizar para louvar a Deus e servi-lo. Ora, longe de prejudicar o livre-arbítrio, a infalibilidade das suas escolhas atesta a perfeição deste. Assim, ele é mais perfeito nos Anjos, que não podem pecar, do que em nós, que podemos pecar. Mais perfeito não por ser mais livre de necessidade ou de coação, porque a liberdade como tal não comporta nem mais nem menos, e sim mais perfeito em sua causa, que é a própria inteligência, porque onde há inteligência há livre-arbítrio, e quanto mais há inteligência, mais há liberdade<sup>27</sup>.

24. São Tomás de Aquino, *Sum. theol.*, I-II<sup>o</sup>, 17, 1, ad 2<sup>o</sup>.

25. São Tomás de Aquino, *Sum. theol.*, I, 19, 10, Resp. O *ad 1<sup>o</sup>* interpreta uma expressão de São Jerônimo, que parecia ir no sentido contrário. Cf. p. 382, nota 15. No que diz respeito a Jesus Cristo e aos bem-aventurados, ver *Sum. theol.*, III, 18, 4, ad 3<sup>o</sup>.

26. É por isso que o dom de "conselho" subsiste mesmo na beatitude: São Tomás de Aquino, *Sum. theol.*, II-II<sup>o</sup>, 52, 3, Resp. e ad 1<sup>o</sup>.

27. São Tomás de Aquino, *Sum. theol.*, I, 59, 3, ad 3<sup>o</sup>, e I, 62, 8, ad 3<sup>o</sup>.

A teologia de São Tomás estava prenhe de conseqüências filosóficas, e o tempo não deixou de desenvolvê-las. De fato, duas possibilidades de interpretação permaneciam em aberto, conforme as circunstâncias convidassem a dar ênfase à *raiz* do livre-arbítrio, que é a espontaneidade do querer, ou à sua *causa*, que é a razão. O fim da Idade Média viu-se bruscamente confrontado ao problema, pela súbita intervenção de Wiclef, Lutero e Calvino. Colocando a questão num terreno exclusivamente religioso, os reformadores não podiam deixar de se interessar pelo poder do livre-arbítrio e, como o livre-arbítrio não pode nada sem a graça, não lhes restava outro recurso senão negá-lo. O *De servo arbitrio* de Lutero é a expressão mais completa dessa atitude: um querer que perdeu todo o seu poder, perdeu toda a sua liberdade. Contra a Reforma, os teólogos católicos se viram obrigados a empreender uma correção necessária. Eles apelaram portanto para o que, na tradição dos Padres e da Idade Média, se opunha diretamente ao servo-arbítrio: a indeterminação radical do querer e sua faculdade de escolher. Exaltando propositalmente o poder *ad utrumlibet*, Molina construiu uma doutrina em que a indiferença se torna o caráter essencial da liberdade. Duns Scot podia lhe fornecer armas, e foi provavelmente nele que Molina se inspirou, mas São Tomás também podia lhe oferecer textos, e é certo que, mantendo a indiferença de opções na raiz do livre-arbítrio, Molina permanecia fiel a uma das exigências permanentes do pensamento cristão em matéria de liberdade. Mas o poder do livre-arbítrio também reclamava seus direitos. Nenhum filósofo cristão podia conceder a Lutero que toda a questão se resumisse a isso. Os tomistas, pelo menos, tinham de sustentar que era apenas parte dela. É por isso que, sem nunca sacrificar a *raiz* da liberdade, eles chamaram a atenção para a natureza da *causa* desta, e os que os acompanharam nesse caminho desenvolveram uma crítica densa da liberdade de indiferença tal como Molina a concebera. Eu mostrei em outra oportuni-

dade como essa controvérsia havia alimentado no século XVII a doutrina de Descartes sobre a liberdade<sup>28</sup>. Ainda acredito que a *Meditação IV* não existiria se não tivesse havido entre os gregos e Descartes o longo esforço da teologia medieval. Através do p<sup>te</sup> Gibieuf, do Oratório, com quem Descartes se diz em dívida, é a são Tomás que ele deve o fato de ter concebido o livre-arbítrio como um poder de escolher cuja liberdade de coação é simples e indivisível, mas cuja capacidade de libertar-se do erro e do mal cresce à medida que decresce sua indiferença. No cartesianismo, como no tomismo, longe de destruir o livre-arbítrio, a infalibilidade do juízo exalta a sua liberdade.

Compreendidas assim, essas doutrinas do livre-arbítrio se vinculam diretamente ao naturalismo cristão, cujas exigências se fazem sentir em toda parte nas filosofias medievais. Quando a confiança na indestrutibilidade da natureza e na eficácia de causas segundas provenientes de uma fecundidade criadora desapareceu, o mundo estava maduro para a Reforma; em toda parte, e na medida em que essa

28. Para a história dessa influência, permito-me remeter a meu estudo sobre *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, F. Alcan, 1913, pp. 286-432. Essa parte do livro ainda pode ser útil. Embora requeira várias correções de detalhe, a tese que sustenta ainda me parece válida no essencial. Eu ignorava nessa época, só recentemente descobri que a influência de Gibieuf sobre Descartes e as hesitações ulteriores do filósofo já haviam sido notadas pelo scotista J. A. Ferrari, *Philosophia peripatetica*, 2<sup>a</sup> ed., Veneza, 1754, t. 1, pp. 310-2. Aproveito a oportunidade também para dizer que a falta de coerência, pela qual desculpo amavelmente o p<sup>te</sup> Petau naquela obra (p. 404), parece-me hoje inteiramente devida à ignorância em que eu me achava, na época, dos antecedentes históricos do problema. Petau tem toda razão ao dizer que, se chamamos de indiferença o poder que a vontade tem de escolher, ele é inamissível nela, sustentando ao mesmo tempo que, se chamamos de indiferença o poder de escolher mal, esta segunda pode ser eliminada sem prejudicar a primeira. A vontade conserva sua indiferença enquanto escolhe; escolher sempre bem é ser sempre livre. A primeira parte da obra, que trata da liberdade divina, requereria mais correções ainda. Algumas, utilíssimas, podem ser encontradas no livro de M. P. Garin, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, Paris, Desclée de Brouwer, s.d. (1933). Eu mesmo, aliás, teria muitas outras a fazer.

confiança subsistiu, a Reforma foi mantida em xeque. É por isso que todas as morais cristãs da Idade Média, bem como as dos Padres da Igreja, em que se inspiram, repousam na afirmação de um livre-arbítrio indestrutível como seu fundamento necessário. Se, como é costume repetir, a Reforma inaugura a era do pensamento moderno, foi pela abdicação do livre-arbítrio que o pensamento moderno se iniciou. A homens, dos quais Deus mesmo não podia mais fazer seus coadjuvantes e seus cooperadores, a filosofia cristã não tinha mais nada a dizer. No entanto, pelo fato mesmo de ser cristã, essa filosofia teve de dar ênfase à importância do poder e do lugar que ele ocupa na definição do ato livre. Devemos-lhe portanto uma noção, mais rica e mais compreensiva do que se pode encontrar nos antigos, dessa espontaneidade de um querer cuja liberdade é feita pela eficácia para a verdade e para o bem.