

O Calvinismo Inconsistente

R. K. Mc Gregor Wright

William G. T. Shedd escreveu uma *Systematic Theology* extremamente valiosa em 1888, uma exposição magistral do calvinismo clássico, com uma análise detalhada de como ele pensava que o livre-arbítrio funciona (vol. 2, cap. 3). Num capítulo anterior intitulado “O Estado Primitivo do Homem”, ele repetidamente usa termos como autodeterminação, automovimento, volição, inclinação e muitos outros, deixando o leitor com a idéia de que Shedd era uma das mentes mais sutis que já escreveu sobre esse assunto. Ele enfatiza, detalhadamente, que o conceito de uma vontade indeterminada é uma autocontradição (pp. 109 e ss.). Ele desce a grandes pormenores para explicar como a vontade deve ter suas raízes na causação moral a fim de produzir caráter.

Até agora tudo bem. Mas há um problema antecedente. No primeiro volume de sua *Teologia Sistemática*, Shedd desce a detalhes para explicar a diferença entre predestinação e destino: “Predestinar uma ação voluntária é tomá-la certa... Tornar certa não é o mesmo que compelir, ou tomar necessário... Um evento no mundo material é tomado certo por uma força física; isso é compulsório. Um evento no mundo moral é tomado certo por uma operação espiritual; isso é voluntário e livre” (p. 413).

À primeira vista alguém pode pensar que Shedd está meramente distinguindo entre dois tipos de causação, mas não é verdade. No volume 3, que é um volume suplementar, ele retoma ao assunto, enfocando Anselmo. Ele diz que Anselmo faz uma distinção entre uma “necessidade antecedente” e uma “necessidade subsequente”, que ele supõe possa ajudar-nos a entender “o automovimento e a responsabilidade da vontade escravizada”. Ele cita Anselmo: “Há uma necessidade antecedente *que é a causa de uma coisa*, e há também uma necessidade subsequente surgindo da coisa em si” (p. 162, itálicos meus). Assim, Anselmo define a “necessidade antecedente” como sendo equivalente à causação. Após alguns exemplos mais, Shedd continua: “Aplicando essa distinção à queda da raça humana em Adão: *Não há nenhuma necessidade ‘antecedente’ de que essa queda da raça deva ocorrer. Foi deixada à autodeterminação da vontade humana que ela ocorresse*” (p. 163, itálicos meus).

Em outras palavras, em sua ansiedade em preservar alguma espécie de autodeterminação para a vontade, Shedd finalmente admite que as ações da vontade são não-causadas. Isso não somente conflita com a sua rejeição de uma vontade indeterminada, mas também fecha a brecha entre sua idéia de

vontade e aquela que ele chama de pelagiana, referindo-se à “idéia pelagiana de liberdade como... indeterminação” (p.334). Mas indeterminação é simplesmente a ausência de causação. A posição de Shedd parece ser, finalmente, autocontraditória.

Shedd é um dos calvinistas típicos que sustentam uma boa visão da soberania de Deus, mas não querem abandonar algo do livre-arbítrio que toma, em última instância, o pensamento deles indistinguível do indeterminismo arminiano. Eles podem tentar encobrir suas idéias com palavras como *mistério*, *paradoxo* ou *antinomia*, mas, afinal de contas, uma contradição permanece.

Um Caso Mais Recente

Francis Schaeffer era um calvinista sério e tencionava sustentar a Confissão de Fé de Westminster na sua totalidade. Mas em L’Abri, quando eu notei que alguns obreiros de lá realmente defendiam idéias do livre-arbítrio, que eram indistinguíveis do arminianismo, procurei resolver o problema com o próprio Schaeffer. Perguntei-lhe como ele poderia colocar tão grande ênfase sobre desafiar a “autonomia” da pessoa natural ao mesmo tempo em que defendia uma versão de “livre-arbítrio” que cheirava a arminianismo. Ele disse que queria manter um testemunho claro contra o “determinismo” enfatizado nos cursos de psicologia e sociologia das universidades seculares. Ele disse: “Estes rapazes vêm para L’Abri com uma sólida formação baseada nas idéias seculares a respeito do homem que faz com que eles se sintam como animais ou máquinas. Eu não quero que eles confundam a visão cristã da soberania de Deus com esta espécie de coisa.”

Esse foi o mesmo erro estratégico que a igreja primitiva e os teólogos medievais cometeram: pensaram que a resposta ao fatalismo pagão seria o libertarismo igualmente pagão. A resposta ao determinismo racionalista não é o indeterminismo não-racionalista, mas a soberania e o plano pessoal do Deus da Bíblia. Na época, foi um grande quebra-cabeça para mim que aquele homem (Schaeffer), a quem Deus havia usado de maneira notável para forçar o mundo evangélico a enfrentar as suas responsabilidades intelectuais (e quem tinha derivado muitas de suas idéias de Cornelius Van Til) parecesse querer, quando confrontado pelos deterministas seculares, oferecer uma alternativa não-cristã para um dilema não-cristão.

Schaeffer usou muitas vezes o termo “misticismo semântico” para descrever o modo como os liberais usam os termos ortodoxos num determinado momento, criando um sentimento de ortodoxia e, então, usam termos diferentes retirados das teorias seculares no momento seguinte, esvaziando os termos originais de seu real significado. Eu lhe perguntei se sua

negação da autonomia e da insistência subsequente no livre-arbítrio não havia sido um exemplo de misticismo semântico. Visto que todo o seu método apologético dependia do desafio à autonomia metafísica da pessoa não-regenerada, por que, então, usar de novo o termo “livre-arbítrio”? Ele pensou um pouco a respeito da pergunta, e então disse que pensaria um pouco mais e me daria uma resposta na semana seguinte.

Duas semanas mais tarde eu o abordei quando saía da capela no domingo e perguntei se ele já tinha a resposta. Sua resposta foi que ele sentia que eu não havia entendido o que ele queria dizer por “autonomia”, e sugeriu-me que eu lesse novamente seus primeiros dois livros. Mas sua concepção de autonomia estava perfeitamente clara para mim — ela era idêntica a de Comelius Van Til. O problema era que Schaeffer não queria desafiar as pessoas a serem calvinistas consistentes falando contra a teoria do livre-arbítrio. E eu não mais toquei no assunto com ele.

O que é “Responsabilidade”?

Eu devo ter em minha biblioteca uns 50 livros que dizem respeito à suposta relação entre livre-arbítrio e responsabilidade, mas somente um deles faz algum esforço para questionar se há qualquer conexão lógica entre esses dois conceitos. No último capítulo do seu livro *Religion, Reason and Revelation*, Gordon Clark observa que ninguém jamais demonstrou que o conceito de responsabilidade é, de alguma forma, dependente de um estado anterior do livre-arbítrio. Esses dois termos aparecem freqüentemente no mesmo contexto, e é freqüentemente afirmado que “se nós não temos o livre-arbítrio, não podemos ser responsáveis por nossas ações”, mas ninguém se importa em provar isso.

Uma típica expressão erudita dessa afirmação é feita por D. A. Carson, em sua tese de doutorado, publicada como *Divine Sovereignty and Human Responsibility* (1981), um excelente estudo de como a literatura do período helenístico trata o problema. Carson conclui com uma explicação da descrição joanina de ambas, a soberania divina e a responsabilidade humana pelo pecado, observando que nenhuma tentativa é feita por João para produzir qualquer explicação especulativa de como as duas coisas operam juntas, de um modo diferente da literatura helenística na qual este assunto é tratado. Carson fica devidamente impressionado em como esses dois tópicos podem coexistir lado a lado por todo o Evangelho de João sem qualquer reconciliação filosófica. Não passou pela cabeça de Carson, contudo, que o próprio João não tivesse notado nenhuma tensão ou conflito pelo simples fato de não haver nenhum.

Uma chave para o fato de Carson estar sob a impressão de que a soberania de Deus não pode ser reconciliada com a responsabilidade humana pode ser encontrada no capítulo intitulado “Os Limites do Livre-Arbitrio”. Logo no começo, a primeira sentença reza: “Responsabilidade é a certeza ligada ao ‘livre-arbitrio’ de algum modo” (p. 206). Mas, a despeito de uma discussão subsequente de vários tipos de calvinismo inconsistente, Carson em nenhum lugar mostra que sua suposição primeira é correta. Ele simplesmente se junta à longa fila de calvinistas inconsistentes que assumem que o livre-arbitrio “em alguma medida” fortalece a realidade da responsabilidade. Mas em qual medida?

Eu simplesmente repetirei aqui o desafio que Gordon Clark faz aos arminianos de escreverem uma prova de que a responsabilidade é, de algum modo, dependente ou que pode ser derivada do conceito deles de livre-arbitrio. Naturalmente, eles podem definir o livre-arbitrio de qualquer modo que vá ao encontro da necessidade teológica deles, mas os cristãos deveriam tirar suas premissas da Bíblia. Carson reconhece o livro de Gordon Clark, *Biblical Predestination* (1969), mas não menciona *Religion, Reason and Revelation*, onde o assunto de seu próprio capítulo final intitulado “*The Formulation of the Tension*” é discutido em detalhes. É simplesmente assumido que há uma tensão.

Teria sido útil se Carson tivesse explicado por que a literatura helenista é tão corrompida pelas tentativas especulativas de reconciliar o conceito de responsabilidade com a soberania de Deus e, então, teria explorado por que a Bíblia não trata, de forma alguma, as duas coisas como estando em tensão ou conflito. Talvez ele simplesmente tenha decidido não incluir essas questões adicionais no escopo do estudo. (Deveria também ser considerado que eles podem somente parecer estar em conflito porque o pensamento não-cristão impõe pressuposições falsas e contraditórias sobre o tópico como condição para discussão. Isto é, a mente natural pressupõe que a visão cristã é impossível antes que ela comece sua consideração “objetiva” do assunto). Contudo, a tese de Carson não torna disponível ao leitor uma análise excelente de como a literatura (na sua maioria de origem judaica) da era helenística lida com esse dilema importante da incredulidade. Ela deveria ser lida por todo cristão interessado na história do debate sobre o livre-arbitrio.

Contudo, permanece o fato de que não somente não há nenhuma conexão demonstrável entre o livre-arbitrio e a responsabilidade, mas também que a idéia arminiana de liberdade da indiferença é totalmente destituída de qualquer senso de responsabilidade. Pode ser difícil para alguns entender a relação entre a responsabilidade humana e a soberania de Deus — eles são perfeitamente honestos em dizer que “não vêem como podemos ser considerados responsáveis se não temos o livre-arbitrio”. Mas para o cristão

que crê na Bíblia, em nenhum lugar na Bíblia a responsabilidade está vinculada ao livre-arbítrio. Ela nunca usa o livre-arbítrio como uma categoria de explicação, nem uma só vez sequer.

Responsabilidade Bíblica

Talvez uma explicação calvinista do significado de responsabilidade ajude a clarear o problema. Devemos começar com uma definição: responsabilidade é simplesmente um sinônimo de “prestar contas”, e significa que devemos responder diante de Deus, o juiz, por nossas ações. Isso quer dizer que, se Deus nos chama para tratar de uma de nossas ações, ficamos moralmente obrigados a responder por ela diante de Deus. Somos “responsáveis” diante de Deus. Embora a Escritura não use o termo abstrato *responsabilidade*, o fato de que seremos finalmente chamados à juízo é freqüentemente encontrado em toda a Escritura. A Bíblia baseia a responsabilidade em quatro coisas.

Primeira, somos responsáveis diante de Deus porque ele é o Criador e nós somos *criaturas*. Deus tem liberdade de chamar qualquer elemento de sua criação para responder diante dele a qualquer hora — é simplesmente sua prerrogativa como Senhor Soberano. O barro está sujeito ao Oleiro simplesmente porque ele é o Oleiro. Em outras palavras, nossa responsabilidade está baseada em nossa *ontologia*,¹ ou em nosso ser, como criaturas. Esta é a mensagem de Jó, quando Deus lhe responde do meio do redemoinho (Jó 38.1-4), e de Isaías, que contém uma longa polêmica contra aqueles que se esquecem do Criador a fim de adorar a criatura (40-57). Paulo sumariza os resultados dessa irresponsabilidade moral em Romanos 1. Ele empresta de Isaías (29.16; 45.9; 64.8), de Jeremias (18.1-6) a imagem do Oleiro e do barro que ele usa em Romanos 9.21. No final, todos nós compareceremos perante o tribunal de Deus (Rm 14.10). No final, todo joelho se dobrará” (Is 45.23).

Segunda, somos responsáveis diante de Deus porque ele é o ponto de referência moral para o que é certo e errado, e não nós próprios. Isso é o que é vinculado ao nosso reconhecimento de Deus como santo. Nossa responsabilidade diante de Deus é uma necessidade ética, por causa de nossa necessidade de um padrão fora de nós mesmos. Jó percebeu que como Deus é soberano sobre sua criação, ele também é justo permanecendo contra a pecaminosidade de Jó (40.1-5; 42.1-6). Na verdade, Jó não havia feito nada para merecer o tratamento que recebeu de Deus. Ele havia sido mais reto do que seus amigos “confortadores”, e seu entendimento da situação foi mais teologicamente correto do que as explicações especulativas que eles

¹ Teoria da estrutura do Ser, ou de qualquer coisa que existe.

ofereceram para os sofrimentos de Jó (1.22; 42.7). Mas o próprio Deus é o padrão moral tanto para ele próprio como para nós, como Eliú mostrou no capítulo 34. Portanto, Jó tinha de submeter-se inteiramente ao que Deus fez, tenha ele entendido a razão de tudo ou não. Nem o próprio Jó descobre o que o leitor do livro sabe — que Jó é realmente peça de um jogo bem maior, na grande disputa entre Deus e Satanás (1.6-12; 2.1-7). Deus não está obrigado a dizer-nos todas as coisas. Antes, o pequeno conhecimento que temos é um ato de misericórdia.

Terceira, somos responsáveis diante de Deus pelo *conhecimento* que temos. Todos os pecadores pecam (mais ou menos) contra a luz e a verdade. Ninguém é destituído totalmente da luz da consciência, e seremos julgados de acordo com a luz que temos (Rm 2.12-16). Aqueles que têm menos conhecimento serão julgados menos severamente do que aqueles que pecam com mais luz. Daniel adverte o rei Belsazar de que ele conhecia mais coisas a respeito dos tratos anteriores com Deus do que seu pai Nabucodonosor: “Tu, Belsazar, que és seu filho, não humilhaste o teu coração, ainda que sabias tudo isto” (Dn 5.22). Em Lucas, o servo ignorante que desobedeceu é punido menos severamente do que o servo que conhecia a vontade de seu senhor e, ainda assim, não fez a sua vontade (Lc 12.42-48). Assim, há graus de responsabilidade neste sentido. Podemos chamar isso de nossa responsabilidade *epistemológica*. Somos responsáveis pelo que conhecemos — poderia ser dito que há uma mordomia da verdade pela qual deveremos responder finalmente diante de Deus.

Quarto, somos responsáveis porque o propósito da criação é a glória de Deus (Is 43.7; Clí .16; Ap 4.11), e somos responsáveis como mordomos das bênçãos de Deus para cumprir o fim ou o propósito de Deus em criar-nos no mundo. Deus ama sua criação e finalmente “destruirá aqueles que destroem a terra” (Ap 11.18). Podemos nos referir a esta responsabilidade como sendo a responsabilidade *teleológica*, porque ela diz respeito à nossa tarefa como servos no desígnio da criação, que é a de trazer glória a Deus.

Parece, então, que longe de basear a responsabilidade humana em alguma teoria do livre-arbítrio inato no ser humano, a Bíblia baseia-a nas implicações da distinção entre o Criador e a criatura, e as relaciona com as quatro áreas clássicas da ontologia, ética, epistemologia² e teleologia.³ Em outras palavras, por toda a Escritura, a responsabilidade é um reflexo de nossa relação com Deus como Criador, como a origem do significado moral, como nosso ponto de referência para a verdade revelada e como aquele que dá propósito e direção últimos à sua criação. E se Deus é, de fato, o ponto de

² Teoria sobre como obtemos e explicamos o conhecimento.

³ A teoria de que o mundo e nossas vidas individuais possuem um desígnio e um propósito: a “doutrina dos fins”.

referência máximo para o significado nas quatro áreas do ser, do conhecer, da ética e do propósito, onde poderia a criatura permanecer para elaborar uma crítica racional de qualquer coisa que Deus possa fazer? Esse é o ponto filosófico em que se baseia o desafio de Paulo em Romanos 9.20: “Quem és tu, ó homem, para discutires com Deus?” Não há simplesmente nenhum ponto de partida disponível para um ser finito num universo finito. Para uma criatura, todos os pontos são relativos. Somente por ouvir primeiro a revelação de Deus pode um ser finito ter qualquer ponto de referência fixo. Este tópico será levantado novamente no capítulo 11, onde trataremos da questão da localização da referência suprema.

Fonte: *Soberania Banida*, R. K. Mc Gregor Wright, Cultura Cristã, pág. 56-63.