

## A Graça, a Fé e as Obras: notas sobre o livre-arbítrio e a salvação no pensamento jesuítico

LUDMILA GOMIDES FREITAS<sup>1</sup>

O fundamento missionário é dos pilares mais centrais por meio dos quais se institui a Igreja Católica, estando isso evidente na efusão do Espírito Santo nos Apóstolos no dia de Pentecostes<sup>2</sup>. O Evangelho diz: “ir anunciar a obra e a palavra do Mestre a todas as gentes” (Mt 28,20) Tal fundamento é, sem dúvida, parte essencial na construção do *ethos* da Companhia de Jesus. Fundada por Santo Inácio de Loyola em 1534, na esteira da Contra-Reforma<sup>3</sup>, a Ordem se constituiu como herdeira da vocação apostólica num momento em que as fronteiras do mundo conhecido se dilatava: ir pregar aos novos gentios, eis a *missio* colocada aos jesuítas.

Diferente das outras ordens religiosas, a Companhia de Jesus representa um modelo de espiritualidade e de ação que se projeta no mundo. O monasticismo, onde a experiência com Deus se dá claustro, é abandonado pelos jesuítas que introduzem a ideia de uma ascese no mundo<sup>4</sup>. Até então acreditava-se que pela contemplação o homem purificava-se, mas, ainda

---

<sup>1</sup> Doutoranda em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e bolsista Fapemig.

<sup>2</sup> O Pentecostes é a celebração da efusão do Espírito Santo. Para os cristãos, o Pentecostes marca o nascimento da Igreja e sua vocação para a missão universal. *Pentecostes* — “Tendo-se completado o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído como o agitar-se de um vendaval impetuoso, que encheu toda a casa onde se encontravam. Apareceram-lhes, então, línguas como de fogo, que se repartiam e que pousaram sobre cada um deles. E todos ficaram repletos do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia se exprimissem” (At, 2, 1-5)

<sup>3</sup> Na visão de O’Malley, o surgimento da Companhia não deve ser entendido como uma resposta ou reação católica à Reforma, embora seu destino tenha sido fortemente marcado pelo movimento da Contra Reforma (ou como prefere o autor, Reforma Católica). Para ele, a Companhia teria existido independentemente da existência da Reforma. Para o autor: “Não há necessidade de acentuar que a Reforma influenciou a imagem da Companhia de Jesus, que de fato é frequentemente descrita como tendo sido fundada precisamente para opor-se ao protestantismo. Esta descrição, obviamente, erra o alvo.” (O’MALLEY, 2004:36) E mais: “Em muitas partes do mundo, o impacto direto da Reforma sobre os jesuítas varia do mínimo até o inexistente. O impacto indireto é outra questão totalmente diferente e muito mais complexa.” (O’MALLEY, 2004:37) Ainda sobre esta questão, o autor entende que o programa instituído pelo Concílio de Trento não coincide exatamente com o da Companhia: “Nem todas as características que associamos ao “catolicismo tridentino” encontram comprovação na Companhia de Jesus. Mais especificamente, apesar do envolvimento de alguns poucos jesuítas líderes no Concílio de Trento e do evidente apoio da Companhia ao Concílio, os jesuítas como um corpo tinham caminhos significativamente diferentes para alcançar as metas comuns que compartilhavam com o Concílio” (O’MALLEY, 2004:38). Para o autor, os jesuítas não seguiram à risca a agenda tridentina, pois “tinham sua própria agenda”. (O’MALLEY, 2004:38)

<sup>4</sup> Em um dos textos fundadores da Companhia de Jesus, a *Fórmula do Instituto*, ficava estabelecido que, contrariamente a outras ordens religiosas, a Companhia não obrigaria seus membros a recitar e cantar em conjunto em longas jornadas litúrgicas. Por outro lado, como nos informa O’Malley, a *Fórmula* estipulava que que os jesuítas “(...) tinham que pronunciar um voto especial a Deus que os comprometia a percorrer qualquer lugar do mundo para realizar o ministério, quando assim ordenado pelo Papa.” (O’MALLEY, 2004: 21-22)

2

assim, a salvação era uma graça de Deus. Mesmo a escola místico-ascética, que introduz pela primeira vez um caminho prático (exercícios ascéticos) em oposição a uma mística exclusivamente passiva, considerava que uma tal via purgativa preparava o homem, no melhor dos casos, para receber a inspiração divina. A união com Deus continuava, pois, como um dom extraordinário e voluntário de Deus.

A novidade trazida pelos jesuítas é, justamente, um modelo de espiritualidade que vê no homem aptidões para se alcançar a perfeição. Isto não significava em absoluto a negação do ato divino da graça, porém introduzia a ideia de que era possível um aperfeiçoamento espiritual, fruto de uma escolha racional, que se constituiria numa condição pra a justificação. Assim escreve Loyola a um irmão da Ordem: “Toda as vezes que eu quiser, poderei encontrar a Deus”. (LOYOLA, apud MILLER, 1946: 22) Basta para isso que o homem aspire a Deus de forma adequada, onde além do fervor, haja necessariamente “o uso acertado das aptidões naturais.” Assim como, “(...) pelo caminhar, a marcha e a carreira o corpo pode ser treinado, assim também é possível preparar a vontade por meio de exercícios, a fim de que ela encontre a vontade divina.” (LOYOLA, apud MILLER, 1946: 22)

Encontrar a vontade divina é também se postar como soldado militante, empenhado na luta pelo Reino e Glória de Deus. Nos *Exercícios Espirituais*, o Jesus Cristo descrito por Ignácio de Loyola não aparece como objeto de meditação contemplativa, mas sim como um Rei em luta contra as forças infernais. Cristo dirige a palavra aos exercitantes e exige deles decisão e ação: os jesuítas devem ser, pois, o seus mais devotados soldados em campanha. O Reino todo deve ser trazido à verdadeira fé; a conversão dos gentios é, portanto, dever dos soldados.

Enfim, a reforma cristã do mundo, segundo os *Exercícios*, dependeria da ação afirmativa dos jesuítas como um “homem completo”. Pois “(...) só o homem completo, sem renunciar a quaisquer de seus dotes, intelectivos, sensíveis e ativos, poderia esperar encontrar o caminho para aquele que o criou nessa inteireza.” (PÉCORA, 2008:68)

---

Segundo o autor, esse documento oficial da ordem é um dos menos conhecidos entre àqueles atribuídos a Ignácio de Loyola. A redação da *Fórmula* (1539) contou ainda com o auxílio de um comitê, onde destacou-se a contribuição do jesuíta João Alfonso de Polanco, secretário de Loyola. Após a morte de Loyola, o documento foi revisado em 1550. Nessa segunda versão foram incorporadas algumas clarificações e introduzidas mudanças decorrentes da prática concreta desde 1540.

3

Em outro texto fundador da Companhia, as *Constituições*<sup>5</sup>, está estabelecida a relação que há entre a salvação dos membros da Ordem e a salvação dos outros: a primeira não ocorre sem o trabalho assíduo e dedicado na direção da segunda – a busca pela salvação do próximo, como ato caritativo e participação na coautoria da Providência, é meio para se buscar a remissão própria. O modelo da espiritualidade jesuítica, enfim, volta-se para a alma do próximo e, nesse sentido, a missão é a expressão exata dessa vocação.<sup>6</sup> Podemos evidenciar o imbricamento entre a santificação pessoal e a atividade apostólica em um documento anterior mesmo às *Constituições*:

*O fim da Companhia é não somente ocupar-se da salvação e perfeição das almas próprias com a graça divina, mas também com a mesma, procurar intensamente ajudar a salvação e perfeição dos próximos.* (LOYOLA, apud LEITE, 1950:9)

É importante notar que a santificação pessoal do jesuíta continua sendo, antes de mais nada, obra da graça. É Jesus Cristo, como juiz justíssimo e misericordioso, quem justifica e santifica, conforme uma perfeição de juízo indisponível aos homens. De maneira análoga, a salvação do próximo também depende do ato divino e da vontade de cada fiel. Nesse sentido, o papel do missionário, como descrito no documento acima, não é salvar, mas “*procurar intensamente ajudar a salvação e perfeição dos próximos*”; é para isso, enfim, que o jesuíta desempenha seu ministério, numa clara vocação apostólica.

Podemos afirmar que, no interior do pensamento jesuítico, soma-se à concepção universalista da missão, uma profunda confiança na participação do homem em sua própria salvação. Essa crença deve ser entendida não como uma autonomia humana frente à vontade divina, mas, pelo contrário, como consequência do ato extremo de amor divino, que, pela

---

<sup>5</sup> A primeira impressão das *Constituições*, na sua versão latina, data de 1558-1559. Segundo O'Malley, as *Constituições* “(...) articulavam os princípios gerais segundo os quais a Companhia esperava alcançar suas metas e traduziam as generalidades da *Fórmula* para estruturas e procedimentos concretos. Alcançaram isso principalmente enfocando a qualidade essencial que a pessoa deveria ter para o sucesso dessa associação voluntária. (...) As *Constituições* estão estruturadas, em grande parte, sobre princípios de desenvolvimento espiritual – com a ideia de que o jesuíta cresceria espiritualmente e que as diferentes orientações seriam adequadas aos diferentes tempos e etapas do percurso espiritual.” (O'MALLEY, 2004:24) Segundo o autor, o secretário de Inácio de Loyola, Jerônimo Nadal, teve papel fundamental na redação do documento.

<sup>6</sup> É importante ressaltar que, paralelamente à vocação missionária, os jesuítas assumiram um papel pioneiro e fundamental no campo da educação, com a fundação de inúmeros colégios ao redor do mundo. Assim, ao longo dos séculos, a Companhia de Jesus orientou seus objetivos não somente para a instrução de seus próprios membros, mas também dos jovens em geral.

4

graça, funda no homem a participação em seu Ser, e, assim, dota-lhe da capacidade de ir em busca do Bem (finalidade de toda criatura). Para compreendermos a concepção soteriológica jesuítica faz-se necessário apresentarmos, ainda que sumariamente, o lugar ontológico reservado ao homem no universo dos seres criados, tal como proposto pela filosofia cristã medieval.

Os homens, enquanto gênero, foram escolhidos (eleitos) para receberem a graça de Deus, como um ato expresso de sua Vontade. Dessa eleição surge a possibilidade de se estabelecer uma relação de união com Deus, que é exclusiva dos homens entre todas as outras criaturas. Enfim, o homem é objeto de uma escolha amorosa de Deus, e, nas palavras de Pécora, “(...) uma escolha desinteressada que não tem outro propósito senão estender aos homens a participação no seu Ser.” (PÉCORA, 2008:71) Vejamos, de maneira breve, como esse argumento é construído dentro da ortodoxia cristã.

No pensamento cristão, tudo que existe deve necessariamente a Deus o seu ser, que é, portanto, causa primeira da Criação: “(...) Deus é o ser primeiro e absolutamente perfeito; ele deve portanto ser necessariamente a causa que faz ser tudo o que existe.” (GILSON, 2006: 100) Nesta ideia, a ação criadora não se dá a partir de uma matéria preexistente, pelo contrário, exclui toda suposição deste gênero – Deus criou e cria coisas *ex nihilo*. No mundo cristão, a criação é a “emanação do ser total, a partir do nada”, e se dá pela “(...) evocação de algo fora do nada pela simples palavra *fiat*”, exemplarmente expressa nos primeiros versículos do *Gênesis*.<sup>7</sup> (GILSON, 2006: 92)

No pensamento cristão, somente Deus é Ser – “esse nome pertence a esse ser único num sentido que só a ele convém” – pois somente nele a *existência* é idêntica à *essência*<sup>8</sup>. Disso decorre que somente o Ser é capaz de conceber o ser: “a criação é portanto a ação causal

<sup>7</sup> Gilson problematiza a questão indagando-nos como pensar esse “nada” senão como “(...) uma espécie de matéria de que o ato criador tira seus efeitos? Não pensamos senão a mudança, a transmutação, a alteração; para pensar a criação, teríamos de poder transcender, ao mesmo tempo que nosso grau de ser, nosso grau de causalidade.”. Ainda em nota o autor acrescenta: “Estamos portanto num desses pontos em que uma noção que, por si, é racional pode escapar da razão na medida em que está privada do socorro da revelação.” (GILSON, 2006: 123)

<sup>8</sup> Gilson explica que a distinção entre *essência* e *existência* foi um “ganho” da filosofia cristã em relação à filosofia grega de Platão e Aristóteles. Segundo o autor: “A distinção real entre essência e existência, embora ela só se formule nitidamente a partir do século XIII, é então uma novidade filosófica, a qual, pode-se dizer, estava virtualmente presente desde o primeiro versículo do Gênesis. Num ser criado, por mais simples que seja, mesmo se fosse uma forma separada e subsistente, como o Anjo, a essência não contém em si a razão suficiente da sua existência, mas precisa recebê-la; logo, sua essência é realmente distinta da sua existência. Essa composição radical, inerente ao estado da criatura, basta para distinguir todo ser contingente do Ser mesmo.” (GILSON, 2006: 90)

5

própria de Deus, ela lhe é possível e só é possível para ele.” (GILSON, 2006: 122) Se Deus é o Ser, e também único, tudo o que não é Deus só pode dele receber sua existência. Consequentemente, os seres são, ao mesmo tempo, efeitos da causa primeira e contingentes. É verdade dizer, portanto, que, “salvo Deus, tudo o que existe poderia não ser o que é, como passa a ser verdade dizer que, fora Deus, tudo o que existe poderia não existir” (GILSON, 2006: 89). No universo cristão, enfim, a existência é marcada por uma *contingência radical*<sup>9</sup>

Os filósofos cristãos sempre buscaram distinguir cuidadosamente as várias espécies ou graus de analogia entre Deus e os seres. No que diz respeito ao homem, a analogia é dada por uma *proporcionalidade* que se espelha (está contida) na graça. É pois, pela graça, que os homens participam do Ser de Deus. Como dito anteriormente, há aí um ato amoroso e voluntário de Deus em escolher o homem entre todas as outras criaturas. Essa escolha, como sinaliza Pécora, *qualifica* o humano como o que é voluntariamente pretendido por Deus. Essa escolha é uma glória que resgata o homem de sua condição de *contingência radical*, ao facultar-lhe a possibilidade de conhecer o plano divino. Porém, para que isso aconteça, entra em cena uma faculdade também análoga ao Ser de Deus: a razão natural. Esta, em conjunto com o livre-arbítrio, são as características exclusivas e definidoras do gênero humano.

Em suma, o homem é dotado de livre-arbítrio por possuir uma alma racional. Todavia, o horizonte das escolhas ditadas pela vontade permanece indeterminado: há a possibilidade do homem escolher o pecado ou os desígnios de Deus. Ou seja, a vontade pode escolher entre o mal ou o bem sem que a qualidade da escolha interfira na liberdade do ato. Por conseguinte, a escolha assume a forma de uma responsabilidade moral porque o sujeito que escolhe passa a ser responsável por todos os seus atos, que são necessariamente efeitos desta escolha: “(...) o sujeito que quer é realmente a causa dos seus atos, porque é por isso mesmo que eles lhe são imputáveis.” (GILSON, 2006: 373)

Para que o problema da indeterminação moral da vontade fosse resolvido, os filósofos acabaram por unir/relacionar o livre-arbítrio e a graça. Encontramos em Santo Agostinho o encaminhamento da questão; para o bispo de Hipona:

---

<sup>9</sup> A questão aparece mais clara na explicação de Pécora: “Na perspectiva cristã, como se sabe, não apenas os seres que existem são contingentes em relação ao seu modo de existência (isto é, poderiam ser diversos do que são) como, mais do que isso, tampouco precisariam ser (uma vez que nada preexiste à vontade soberanamente livre de Deus).” (PÉCORA, 2008: 35)

6

*(...) 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 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. (AGOSTINHO, apud GILSON, 2006: 386)*

Tudo acontece como se a graça, ao penetrar no livre-arbítrio, pudesse libertar o querer. O livre-arbítrio se qualifica com a graça, pois esta opera como uma centelha de consciência que o orienta. Onde há inteligência – no sentido de se ter o entendimento do Bem – há livre-arbítrio, e quanto mais há inteligência, mais há liberdade. Isso não diminui a possibilidade do homem escolher o mal ou o pecado, contudo, a má escolha, a opção pelo pecado, não significa liberdade. A vontade só é livre quando encontra a Vontade de Deus. Assim, a graça, dom de Deus dado aos homens, capacita o humano para o entendimento da verdade:

*Deus é que fecunda nosso pensamento com seu Verbo; ele não é apenas seu amo interior, como que uma voz que lhe falasse ao ouvido, mas uma luz que o faz ver; mais ainda, é um alimento nele, como o pão na boca; mais ainda, a semente viva que penetra no seio do pensamento, desposa-o e fecunda-o para fazê-lo conceber a verdade. (GILSON, 2006: 187)*

Podemos portanto dizer que, ao criar o homem dotado de razão natural e livre-arbítrio, Deus deixa para ele a responsabilidade de conduzir o seu fim último. A vontade humana e o livre-arbítrio “(...) colabora[m] eficientemente para o seu destino.” (GILSON, 2006: 368) A escolha de um caminho que leve ao bem e à felicidade ou de outro que leve ao erro e à danação, é antes um arbítrio humano, embora venha em seu auxílio a graça e a Providência. Mas, em última instância, a responsabilidade é dos homens. Este fundamento pressupõe, sem dúvida, uma valorização ética dos atos humanos.

Se o homem é dotado de uma alma racional e de livre-arbítrio, ainda que seja instruído pelos sinais divinos, está a seu alcance o poder de salvar-se ou condenar-se. Concebido assim sob o signo de uma grande potência, o homem se aproxima, participa – por uma analogia proporcional – do Ser de Deus. É, portanto, sob essa perspectiva que se pode entender o humanismo apregoado pelos jesuítas. É a partir desta tradição filosófica medieval que o pensamento jesuítico lançará as bases para pensar um sentido de santificação, cujo os meios

7

são, concomitantemente, a graça, a fé e as obras; mais especificamente, as obras de missionação.

Esse postulado fundamenta-se na concepção de que, apesar da natureza corrompida/insuficiente do homem, definida a partir da queda e expulsão do paraíso, há nele, por analogia, uma participação no Ser. Dotado de graça e razão natural, o homem é capaz de não somente conhecer o plano de Deus, como também ser coagente nas etapas históricas que levam a esse Fim. Detalhemos pois tal ideia e o momento histórico em que se deu.

Inácio de Loyola legou a seus discípulos uma doutrina onde era essencial o papel da vontade e das boas ações na definição do destino humano. Identificamos à mesma época a expansão do movimento reformador de Lutero e Calvino, cujas doutrinas negavam, essencialmente, o valor do livre-arbítrio e, como ele, todo o valor moral das ações humanas. Essa polêmica, já vivida no interior da Igreja em seus primórdios<sup>10</sup>, ganhou contornos drásticos no século XVI; sem dúvidas, constituiu-se num divisor de águas nas esferas religiosa e política.

A Reforma protestante plasmou a doutrina da justificação pela fé inspirada na sentença paulina de que “o justo viverá pela fé” (*Rm*, 1, 17) Segundo ela, a salvação só pode ser recebida de forma passiva, a partir do ato misericordioso e voluntário de Deus, ou seja, pela graça.

Acreditar na salvação pelas obras significava, pois, o pecado da soberba e ímpia presunção em relação ao Criador. O gênero humano estava, para todo o sempre, condenado em consequência do pecado original; restava-lhe apenas esperar pela salvação divina.

Lutero, em seu escrito contra Erasmo, o *De Servo Arbítrio*, prega que somente a graça de Deus é ativa, “(...) mas que a vontade nada pode, “de sorte que, de acordo com o testemunho da nossa razão, não pode haver livre-arbítrio nem no homem, nem no anjo e nem em qualquer

---

<sup>10</sup> Lembremos a contundente polêmica entre Santo Agostinho e Pelágio, no século V, em torno do papel da graça e do livre-arbítrio na salvação dos homens. Pelágio fora o primeiro a confrontar Agostinho no que toca o valor determinante do pecado original na danação dos homens. Para ele, o homem tem a possibilidade, a partir de seu juízo e vontade, de discernir entre o bem e o mal. As ações dos homens eram, em última instância, frutos de seu arbítrio. Agostinho, adversário ferrenho da tese pelagiana, afirmou que a vontade e as ações humanas, privadas da graça, não tinham valor. No concílio de Éfeso (431 d.C.), a contenda foi decidida com o banimento da tese pelagiana, a partir daí, tida como herética. Contudo, a questão não se esgotou, sendo reavivada em alguns momentos ao longo da Idade Média, como por exemplo, no pensamento de Duns Scott, que insistiu no valor da escolha humana na determinação da salvação.

8

outro ser criado”. (MILLER, 1946: 114) Para o reformador, somente a fé, “coisa muito diferente do arbítrio”, justifica. Nas palavras de Miller:

*Ora, a fé consiste, dentro do espírito da doutrina de São Paulo, no fato de que saiba o homem ter Cristo morrido pela salvação de todas as criaturas. Somente aquele a quem for outorgada a graça de crer, verdadeiramente, na missão redentora do Salvador, será salvo; quem não possuir essa fé, não é um cristão e permanece pecador, mesmo que se martirize de morte pela prática de boas obras. (MILLER, 1946: 114)*

Na doutrina luterana e, sobretudo, na calvinista<sup>11</sup>, o peso do pecado original sobre os homens é inexorável: a corrupção da queda incapacita plenamente o homem para o entendimento do Bem por toda a eternidade. Assim, se o homem pratica boas ações, não é ele quem age, mas a graça que nele se manifesta.

Em contraposição à doutrina reformada, os jesuítas firmaram em toda sua teologia, espiritualidade e ética – fiéis aos postulados dos *Exercícios* – a plena convicção no arbítrio humano e no mérito das obras. Os jesuítas não negam a graça, nem a exclusividade de Jesus como o salvador. O que eles reforçam é que a coparticipação na construção do Reino é uma escolha racional e uma condição para a justificação. Mas não negam a gratuidade.

Dentro do pensamento contrarreformado, a partir do Concílio de Trento, ficou estabelecida como herética a doutrina que anulava o livre-arbítrio, ao mesmo tempo, em que houve o cuidado para que a resolução não resvalasse no pelagianismo. Tal preocupação é mais um indício de que, no interior da Igreja Romana, não houve em absoluto a recusa da teoria da graça. No entanto, dada a espinhosa tarefa de conciliar o peso da graça e da vontade humana para a salvação, o que se desenhou como veredito manteve-se, ainda assim, preñado de imprecisões. Enfim, o que se estabeleceu como dogma não foi capaz de aplacar inteiramente a

---

<sup>11</sup> Em Calvino, nem mesmo a fé é fonte de salvação, uma vez que somente os escolhidos serão contemplados por ela. Segundo Miller, a doutrina do pecado original esposada por Calvino toma um cunho implacável. “(...) Calvino considera até os crentes como condenados, se isso aprouver a Deus, “pois tudo depende do Seu poder e da Sua vontade”. Desde o começo dos tempos o Criador outorgou a uma parte da humanidade, a vida eterna, à outra, a eterna condenação. Em todo universo domina uma predestinação, “essa eterna decisão de Deus, em virtude da qual Ele já estabeleceu para si mesmo o que será feito de cada criatura”. (MILLER, 1946: 115)



9

polêmica, visto que, logo após o concílio, a contenda passou ao seio da própria Igreja Católica.<sup>12</sup>

Nesse ambiente, destacaram-se dois importantes jesuítas propositores da teoria sobre o papel da graça e do livre-arbítrio para o concurso da salvação: Roberto Belarmino (1542-1621) e Luis de Molina (1535-1600). Belarmino propôs uma sutil distinção de duas espécies de graça: a *graça eficiente* e a *graça suficiente*. Segundo ele, a *graça eficiente* “chamava o homem, nessa maneira especial, pela qual ele previa que o mesmo lhe seguiria o apelo” (MILLER, 1946: 125). Em compensação, a *graça suficiente* “era concedida ao mortal de uma tal maneira que não era apropriada para despertar nem o seu estímulo nem a sua colaboração.” (MILLER, 1946: 125)

Se Belarmino esboçou a importância do livre-arbítrio no concurso da santificação, podemos dizer que seu colega de ordem, Luis de Molina, logrou esposar a tese de forma mais contundente. Professor de teologia da Universidade de Évora, Molina procurou sintetizar as teses de Belarmino em seu extenso trabalho *Concordia Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis* (1588). Acreditamos que o próprio título da obra de Molina já indica que não é sua intenção refutar o papel da graça para a salvação, mas estabelecer uma “concordia” entre “livre-arbítrio” e a “graça do Senhor”. O termo concordia é interessante porque, além de indicar unidade, sugere uma unidade que se fortalece exatamente na unidade. Quando se fala em concordia entre livre arbítrio e graça, indica-se uma união invencível e indissociável de duas coisas que se tornam uma só e muito mais forte.<sup>13</sup>

Molina acrescenta a ideia de que haveria por parte de Deus uma “scientia media”, pela qual poderia antecipar, desde toda a eternidade, como toda criatura humana, imersa nas mais variáveis circunstâncias contingentes, se comportaria. Então, baseado nessa ciência, Deus decide como distribuir os dons da graça: segundo sua previsão, a *graça eficaz* é aquela que há de ser certamente aceita; a *graça suficiente*, por sua vez, é aquela que, por si, bastaria para salvação, mas Deus prevê que os homens a quem ela é outorgada, irão rejeitá-la.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Nos referimos aqui a polêmica travada entre dominicanos e jesuítas em torno do papel maior ou menor do livre-arbítrio no concurso da santificação.

<sup>13</sup> O ícone mais frequente que representa a concordia em emblemas é o conjunto de flechas. Um dos lugares comuns mais importantes da concordia é o da “concordia invencível”, ou seja, da impossibilidade de derrotar algo que seja uma união concordante de vários corpos em um só corpo.

<sup>14</sup> Pensamos que a interpretação de Miller sobre o molinismo dá a entender, por vezes, que haveria a eliminação da graça no processo de salvação. Em nossa opinião, Molina não nega em absoluto o valor da graça quando a distingue em duas categorias; a “graça eficiente” e a “graça suficiente”. Mas, na primeira, ela cativa de imediato a

10

O *Concordia* de Molina buscava equilibrar, a partir da doutrina soteriológica de Loyola<sup>15</sup>, a doutrina da presciência de Deus e as responsabilidades do pecado e livre-arbítrio humanos. Embora tenha dado uma importante contribuição à conceituação do livre-arbítrio, Loyola não logrou solucionar os impasses que há muito pairavam no debate filosófico cristão: se Deus é onisciente e eterno, tendo portanto total ciência do mundo que criou, não seria Ele responsável pelos pecados humanos? Como conciliar a questão da onisciência divina e a responsabilidade humana por suas próprias ações?

É tentando responder a esse paradoxo que Molina formula a tese, tipicamente escolástica, de que Deus “(...) tem um conhecimento médio (*sciencia media*) dos eventos contingentes, e esse conhecimento se encontra entre seu conhecimento natural e seu conhecimento livre.” (EISENBERG, 2000: 159) Segundo as palavras do próprio Molina:

*Através de Seu conhecimento natural, Deus sabe que é metafisicamente possível, mas não metafisicamente necessário, que Adão pecará se colocado no Éden. Através de seu conhecimento livre, Ele sabe que Adão será de fato colocado no paraíso e de fato pecará. Por outro lado, o que Ele sabe através de seu conhecimento médio é algo mais forte que o primeiro e mais fraco que o segundo, ou seja, que Adão necessariamente pecará se ele for colocado no Éden. Portanto, Deus tem um conhecimento médio apenas se Ele sabe todas as contingências condicionais futuras.* (MOLINA, apud EISENBERG, 2000: 159-160)<sup>16</sup>

---

vontade, na outra, não. O nó da questão é o problema da universalidade versus o problema da eleição. Numa perspectiva universalista, a questão se coloca, a grosso modo, da seguinte maneira: “sendo a graça universal, por qual razão nem todos são salvos?” O “livre-arbítrio” é que pode explicar isso. A graça seria como que um chamado em relação a que se poderia dizer “sim” ou “não”, tendo-se neste ato um aspecto decisivo para o destino salvífico do sujeito. Vale, no caso, dizer que o missionário não pode agir sobre a graça (apenas sob a graça), mas pode agir sobre a vontade. Não de forma coercitiva, mas por meio da pregação, da educação e da arte. Pode ainda colaborar com a graça por meio da Liturgia e da administração dos Sacramentos.

<sup>15</sup> Eisenberg observa que Inácio de Loyola deu uma importante contribuição ao debate do livre-arbítrio versus predestinação, durante a Contra-Reforma. Nos *Exercícios Espirituais* o jesuíta afirma: “Igualmente não devemos insistir tanto na graça a ponto de se produzir o veneno que nega a liberdade. Pode-se com certeza falar da fé e da graça, mediante o auxílio divino, para maior louvor de sua divina Majestade, mas não de tal forma nem por tais modos, mormente em nossos tempos tão perigosos, que as obras e o livre-arbítrio sejam prejudicados ou mesmo negados.” (LOYOLA apud EISENBERG, 2000: 158)

<sup>16</sup> Referindo-se a tese de Molina, Eisenberg explica que: “Conhecimento natural é o conhecimento que Deus tem de todos os mundos possíveis, enquanto conhecimento livre é o conhecimento das contingências futuras reais ou absolutas. Seu conhecimento médio, assim como o conhecimento livre, corresponde ao conhecimento dos eventos metafisicamente contingentes, sobre os quais Deus não tem controle. Nesse sentido, a *scientia media* de Deus é um conhecimento das contingências futuras condicionais ou subjuntivas.” (EISENBERG, 2000:160)

11

Molina consegue, portanto, preservar o papel da Providência divina sem retirar dos homens a responsabilidade moral por seus atos e escolhas, e, por conseguinte, a importância deles na salvação ou condenação eternas.

Pelo que foi exposto até agora, podemos afirmar que o livre-arbítrio teve um papel indelével na filosofia cristã, com acentos mais ou menos decisivos sobre sua eficácia na salvação ou danação da alma humana, porém, nunca negado por completo como pretendeu o pensamento reformado. O acento dado pelos jesuítas foi, certamente, o mais incisivo. E é, pois, por esse viés, que se depreende o papel reservado aos homens como coadjutores de Deus<sup>17</sup> (usando aqui uma expressão paulina) na consecução do plano divino.

Mais uma vez, reforça-se a ideia de que, no humanismo jesuítico, o homem é abonadamente qualificado no sentido de que, dotado de vontade e razão natural, pode não somente conhecer os desígnios divinos, como também ser agente nas etapas históricas que levam a esse Fim. Como foi dito anteriormente, a espiritualidade inaciana crê que a união com Deus (união mística) não é alcançada apenas pela abnegação ascética da vida nos mosteiros, pelo contrário, ela é definida, sim, pela graça da fé, mas necessariamente acompanhada por um *estar no mundo* onde o homem, agindo conforme a sua vontade, realiza a vontade divina. Espera-se que as ações virtuosas se deem cotidianamente nas mais simples escolhas e atitudes, o que as revestem de um alto valor moral e dramático.<sup>18</sup> Enfim, não é a grandiosidade de um ato específico que torna segura a união com Deus, mas sim o fato de que “(...) esse ato tenha um lugar no interior de uma *ordem* que se estende pela existência.” (PÉCORA, 2008:81) As boas obras – notadamente as obras de missão espalhadas pelos quatro quadrantes do Orbe – cumpririam uma função salvífica em coautoria com a Providência, pois ajudando os homens a ingressarem no grêmio da Igreja, os jesuítas estariam contribuindo para a realização do reino de Deus.

<sup>17</sup> Em nossa opinião, essa expressão é muito significativa. Ela é a própria materialização das noções de graça (divina) e arbítrio (humano). Devemos lembrar também que a palavra “coadjutores” (temporais e espirituais) define os principais papéis a serem desempenhados na hierarquia da Companhia de Jesus.

<sup>18</sup> É nesse sentido que Pécora afirma que “(...) o modelo voluntarista impregna o cotidiano mesmo, acontece uma dramatização do conjunto da vida e não apenas de fragmentos e sucessos especialmente eloquentes: tudo ganha importância dobrada, a existência é decisiva muitas vezes. É esse o sentido que vai colocar em evidência um conhecido estudioso da Companhia de Jesus, Pierre Dominique, quando afirma que essa ordem possuiria “certain esprit spectaculaire” a presidir seus menores gestos e obrigações, e, mais precisamente, que possuiria um “sens dramatique de l’existence (heroïque aussi).” (PÉCORA, 2008:80)

## BIBLIOGRAFIA

EISENBERG, José. **As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno**. Encontros Culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG/Humanitas, 2000, p.158.

GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1950, tomo I.

MILLER, René Füllop. **Os Jesuítas: seus segredos e seu poder**. Tradução Alvaro Franco. Rio de Janeiro: Porto Alegre: São Paulo: Edição da Livraria do Globo, 1946.

O'MALLEY, John W. **Os Primeiros Jesuítas**. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004.

PÉCORA, Alcir. **Teatro do sacramento**. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira. Campinas: Editora Unicamp/ São Paulo: Edusp, 2ª ed., 2008.