

# SOMOS LIVRES?

---

Josef Seifert\*

## Resumo

A pergunta pela liberdade e sua relação constitutiva com o ser pessoa acompanham o pensamento ocidental desde a Grécia Antiga. Parte-se da constatação de sua importância nas questões práticas, filosóficas, religiosas e teológicas, seguindo-se uma identificação de algumas notas e descrição de seus níveis, para concluir com a análise da afirmação da existência da liberdade humana evidenciada em base ao *cogito*, às “verdades eternas”, à experiência da moralidade, ao fato de ser exigida, mesmo para negá-la, e, finalmente, na promessa, na gratidão e outros atos que pressupõem a condição não-determinista.

*PALAVRAS-CHAVE:* Filosofia da liberdade. Antropologia. Decisão. Determinismo.

## Abstract

*The question about freedom and its constitutive relation with the being person accompany the western thought from Ancient Greece. The article starts from the observation of freedom's importance in the practical, philosophical, religious and theological questions, following then an identification of some notes and description of its levels, to conclude with the analysis of the affirmation of the existence of the human freedom shown up in base of the cogito, of the “ eternal truths “, the experience of morality, the fact of being even demanded to deny it and, finally, in the promise, in the gratitude and other acts which presuppose the not determinist condition.*

*KEYWORDS:* Philosophy of the freedom. Anthropology. Decision. Determinism.

---

\* O autor do presente texto pertence à Academia Internacional de Filosofia, no Principado de Liechtenstein e na Pontifícia Universidade Católica do Chile. Este texto foi apresentado como conferência, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em 28 de novembro de 2007.

## 1 A imensa importância da questão se somos livres

Difícilmente poderia haver algo mais fundamental para o entendimento do ser humano como pessoa do que a compreensão da natureza da liberdade e uma resposta à questão se nós, humanos, somos livres. Já uma apreensão puramente filosófica da pessoa é o bastante para ver a ligação inseparável entre pessoa e liberdade, de modo que se pode dizer, com bases puramente filosóficas: uma “pessoa não-livre” é uma *contradictio in adiecto*, uma contradição em si – tal como “madeira de aço”. A liberdade pertence tão essencialmente ao ser-pessoa que nenhum ente poderia ser chamado de pessoa se, em princípio e como sujeito despertado para a vida consciente racional,<sup>1</sup> fosse inteiramente determinado de fora, por forças físicas, pela sua natureza, por outras pessoas e mesmo por Deus – ao invés de ser capaz de produzir atos pelo seu próprio centro, por si mesma. Mesmo a experiência pré-filosófica de liberdade da criança é o bastante para ver que, se uma pessoa não fosse livre, responsabilidade e moralidade não poderiam existir, bem e mal seriam ilusões, não haveria culpa e nenhum mérito. Estima e rejeição seriam tão sem sentido quanto punição e recompensa, e a consciência moral que nos força a fazer o bem, quando hesitamos fazê-lo, e torna presentes a nós as nossas obrigações, adverte-nos a não fazer o mal, ou repreende-nos, por ter feito algo errado, seria baseada numa grande ilusão; prometer ou manter promessas, ou então dar um presente, tudo isso cessaria de ser o que é e seria reduzido à sua aparência. A gratidão<sup>2</sup> ou a censura seriam tolice absurda – todas essas

---

<sup>1</sup> Esta formulação serve para tornar explícito o fato metafísico de que uma pessoa, por exemplo, em estágio embrionário ou durante o sono, pode viver e ser uma pessoa, mesmo sem habilidade concreta para “atualizar” o seu ser em consciência e atos livres.

<sup>2</sup> Agostinho insistiu nesse ponto; cf. *De Civitate Dei* V, 9, ed. E. Dekkers, C. Beyaert, Brugis – M. Nijhoff, Hagrae Comitatus, 1961, CC XLVII – XLVIII.: “Quod si ita, nihil est in nostra potestate nullumque est arbitrium voluntatis; quod si concedimus, inquit, omnis humana vita subvertitur, frustra leges dantur, frustra obiurgationes, laudes, vituperationes exhortationes adhibentur, neque ulla iustitia bonis praemia et malis supplicia constituta sunt. Haec ergo ne consequantur indigna et absurda et perniciosa rebus humanis, non vult esse praescientiam futurorum”. Cf. também J. Seifert, From a Phenomenology of Gratitude to a Personalistic Metaphysics, in: S. Schwarz and F. Wenisch (eds.), *Values and Human Experience. Essays in Honor of the Memory of Balduin Schwarz*, New York – Washington D. C., Peter Lang, 1999, p. 29-50.

dimensões tão essenciais à vida humana pessoal estariam desprovidas da sua fundamentação, se seres humanos não fossem livres.

Assim, não é surpreendente que encontramos afirmações profundas sobre a liberdade humana em filósofos e culturas de todas as épocas – em Sócrates, em Platão,<sup>3</sup> Sófocles, Aristóteles, Cícero, Sêneca,<sup>4</sup> Agostinho e muitos outros.

Possivelmente, Aristóteles nos deixou a caracterização e a afirmação mais fortemente metafísica da liberdade humana, ao afirmar: “Pois ele [o homem] é o senhor sobre o ser e sobre o não-ser das suas ações”.<sup>5</sup>

Aristóteles, em outros textos, chama a liberdade de “o primeiro princípio”, “a causa” e o “mestre da ação”.<sup>6</sup> Portanto, a opinião comum (parcialmente hegeliana)<sup>7</sup> de que somente o cristianismo introduziu a idéia de que todos os seres humanos são livres não é verdadeira. Encontramo-la expressa muito claramente no pensamento da Antiguidade, não somente em Platão e Aristóteles, mas também nos magníficos textos de Sêneca, insistindo que mesmo os escravos são livres *qua* seres humanos.<sup>8</sup>

Não obstante isso, o que permanece verdadeiro na posição de Hegel é que um reconhecimento pleno da liberdade humana, angelical e divina está, de fato, contido *muito mais claramente e centralmente* nos conteúdos da fé cristã do que em qualquer outra religião ou filosofia: o cristianismo (mas, em última análise, também o judaísmo e o islamismo) seria um absurdo sem a liberdade humana e divina:<sup>9</sup> sem a pessoa possuindo

<sup>3</sup> Sobre a filosofia da liberdade em Sócrates, cf. Xenofonte, *Memorabilia*, II, 1, 2; IV, 5, 3. Cf. também diversos textos sobre a liberdade em Platão, não só muitos textos da *Apologia*, *Crítón*, *Górgias*, e muitos outros diálogos nos quais a responsabilidade, a escolha entre justiça e injustiça, a virtude, a *epimeleia tes psyches* (o cuidado da própria alma), um juízo das almas após a vida, etc., pressupõem a liberdade, mas também textos mais específicos sobre a escolha livre (*prohairesis*), em *Alcíbiades* 135c; *Crítón* 45e; *Carta VII* 329b, sendo a passagem mais clara *República* 617d-e. Cf. também *Fedro* 249b.

<sup>4</sup> Cf. Sêneca, *De Beneficiis*, III.xvii.3 4; III.xix.2- III.xx.

<sup>5</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Eudemo* II.vi.8-9; 1223a3-.

<sup>6</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* III; *Magna Moralia* 87b31-, especialmente 89b6.

<sup>7</sup> Cf. G. F. W. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 12/28.

<sup>8</sup> Cf. Sêneca, *De Beneficiis*, III.xvii-xx.

<sup>9</sup> Não ignoro a negação de liberdade última em algumas outras confissões cristãs, em contraste com a fé católica. Mas, falando filosoficamente, segue sendo verdade que a fé cristã, sem haver liberdade humana e divina, constitui um absurdo!

liberdade, o que implica que o sujeito livre não é totalmente determinado pela natureza ou por uma causa extrínseca a si mesmo, nenhuma das principais crenças cristãs seria verdadeira. Poder-se-ia dizer, sem exagero: a estrutura interna total da fé cristã, ao menos as suas condições lógicas, seria rompida, se seres humanos, anjos e Deus verdadeiramente não possuíssem liberdade. Vejamos isso mais distintamente:

1. *Sem o reconhecimento da liberdade da pessoa criada, Deus seria origem de todos os males e, portanto, uma entidade hiperdemoníaca:* toda metafísica que nega a liberdade de seres humanos e anjos, e mais precisamente o abuso da liberdade, acusa a Deus como fonte e causa primeira de todos os males de diferentes tipos, que obviamente existem no mundo,<sup>10</sup> ou, caso se trate de um ateu, acusa uma causa natural não-livre. Em qualquer um desses dois casos, o mal moral não existiria em absoluto nos humanos. Porque, se humanos e anjos fossem determinados a serem maus, seriam inocentes como cordeiros ou como marionetes; aceitar que Deus, entretanto, na medida em que a sua existência não é simplesmente negada, deve ser tido como a fonte de todo o mal e sofrimento, isso leva ao ateísmo ou ao politeísmo, ou à transformação de Deus num superdemônio – infinitamente mais terrível do que Satanás, porque todos os males, do início ao fim do mundo, seriam culpa de Deus sozinho, o qual não pode ser chamado de Satanás.<sup>11</sup> Em contraste com o papel causal limitado de Satanás relativamente a outros males além dos seus próprios, se seres humanos e anjos não fossem livres e se, portanto, admitida a sua existência, Deus tivesse trazido ao mundo toda a vileza, todas as mentiras, todo o adultério, todo o perjúrio, estupros, assassinatos, roubos, torturas, ódio e inveja, genocídio e outros crimes (incluindo os pecados de Satanás e dos seus anjos), ou se ele tivesse determinado anjos e humanos a cometê-los, ele seria a única causa última do mal (que não pode ser dito de Lúcifer). Não se pode imaginar uma destruição mais terrível da idéia de Deus. Deus seria

---

<sup>10</sup> Exceto se pudessem existir diferentes deuses ou primeiros princípios, como pensavam os maniqueus.

<sup>11</sup> Em princípio, essa idéia se encontra em João Calvino, quando diz que o demônio não poderia ter feito coisa alguma contra o fato de que estava determinado por Deus, desde a eternidade, ao mal.

um anti-Deus. Nesse caso, a rebelião de Ivan Karamazov<sup>12</sup> contra Deus como responsável por todos os males seria totalmente justificada.<sup>13</sup>

2. *Sem a liberdade divina, não poderia haver qualquer mundo contingente e, particularmente, nenhuma pessoa livre criada*: a origem de entes não-necessários no mundo, e particularmente de agentes livres criados, não poderia ser explanada sem a criação como um ato livre de Deus, porque um mundo contingente e temporal não pode proceder de Deus por uma necessidade enraizada na natureza divina eterna e necessária,<sup>14</sup> mas somente de uma escolha divina livre, e mesmo mais claramente: jamais causas não-livres na natureza ou em Deus poderiam explicar o milagre de uma vontade livre em seres finitos. A liberdade no mundo ganha existência somente a partir de um ato livre do Ente absoluto. Portanto, se Deus não fosse livre, nem o mundo contingente (existente não-necessariamente) nem os agentes livres poderiam nele existir. Portanto, negar a liberdade de escolha divina, mesmo mantendo a sua existência, levará a alguma forma de panteísmo que dissolve o ser-pessoa humano e a liberdade.<sup>15</sup> Além disso, se o mundo e mesmo o mal fluem necessariamente a partir de Deus, Deus iria, se não livremente, então necessariamente, tornar-se também a causa do mal, como Schelling sugere na sua tese de que tudo flui com necessidade absoluta (ao menos, com necessidade moral) a partir de Deus.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Personagem do romance *Os Irmãos Karamazov*, de Dostoyevsky.

<sup>13</sup> É interessante notar, aqui, que essas terríveis conseqüências de uma negação da liberdade humana para as idéias do ser humano e de Deus foram uma razão maior por que alguns dos primitivos budistas negavam um Deus Criador, visto que acreditavam, erroneamente, que, se ele existisse, ele, e não nós, teria responsabilidade pelo mal, o que é absurdo. Cf. o interessante artigo [http://en.wikipedia.org/wiki/God\\_in\\_Buddhism](http://en.wikipedia.org/wiki/God_in_Buddhism).

<sup>14</sup> Já os pré-socráticos reconheceram isso claramente. Cf. também a minha versão personalista da *tertia via* de Tomás de Aquino, a prova da existência de Deus a partir da contingência do mundo, in: J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Milano, Vita e Pensiero, 1989, Capítulo 11.

<sup>15</sup> Id. *ibid.*

<sup>16</sup> Cf. F. W. J. v. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit/Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*, trans. Jeff Love and Johannes Schmidt, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 2006, p. 61.

3. *Sem a liberdade divina também não haveria santidade*: toda idéia adequada de Deus implica a sua liberdade também por uma outra razão: como a condição e a origem da sua justiça, misericórdia e santidade, como a perfeição mais elevada de qualquer pessoa *qua* pessoa. Sem a liberdade supremamente perfeita de Deus, o cerne da perfeição divina seria nulo. Deus não mais seria justo, misericordioso e santo, e, portanto, não seria Deus.<sup>17</sup>

4. *Ao negar a liberdade divina, angelical e humana, a revelação judaico-cristã por inteiro está sendo negada, e a Escritura Sagrada considerada um livro sem valor*: Deus não seria o nosso criador, o nosso redentor, nem haveria perdão divino dos pecados, nem razão para qualquer gratidão com relação a Deus pela nossa criação, redenção ou para o perdão dos nossos pecados, porque, se essas não fossem obras da livre escolha divina, elas nada seriam.

*Semelhantemente, sem a liberdade de Deus, dos anjos e dos seres humanos, todos os conteúdos e ensinamentos antropológicos da Escritura Sagrada e da Igreja perderiam a sua função*: não seríamos criaturas, mas momentos numa vida de Deus, que desdobra a si mesmo necessariamente. Não haveria pecado original, nenhum pecado pessoal, nenhuma redenção para eles, nenhum significado dos mandamentos divinos, nem de qualquer das promessas divinas. O Sermão da Montanha e o chamado à santidade não teriam mais nenhum sentido, muito menos recompensas e punições eternas. Todo o discurso sobre o purgatório, a consciência moral, dos sacramentos da confissão e do batismo, ou a unção dos doentes, seriam balbucios sem sentido.

Numa palavra: sem liberdade, não há cristianismo! E, portanto, nenhum judaísmo e nenhum islamismo, que reconhecem muitas das mesmas verdades sobre Deus e o ser humano!

Portanto, dificilmente qualquer verdade é mais importante, não somente para a metafísica da pessoa e a nossa vida pessoal, mas também para a fé cristã e qualquer fé teísta, do que esta: que a pessoa, seja humana e finita ou divina e infinita, é livre.

Mas, somos livres? Possuímos liberdade? Podemos saber disso com a pura razão humana ou apenas aceitar pela fé? Temos de distinguir duas questões: (1) O que é a essência da liberdade? Em que ela consiste (o que

---

<sup>17</sup> Anselmo de Cantuária, René Descartes e muitos outros filósofos e teólogos insistiram no fato de que Deus possui liberdade perfeita.

devemos entender, não apenas para afirmar, mas também para negar a liberdade humana)? E (2) a liberdade existe? A segunda questão pode, novamente, ser dividida em questões distintas: (a) se existe *liberdade humana* (*e angelical*) ou (b) a *liberdade divina* ou (c) ambas. Neste ensaio, após uma breve exposição da natureza da liberdade, voltar-nos-emos somente à questão (a) se existe *a liberdade humana*. Agostinho e Descartes, mas também autores contemporâneos, tais como Hans Eduard Hengstenberg, insistiram na evidência absoluta da liberdade humana;<sup>18</sup> mas, podemos verdadeiramente saber que somos livres? Antes que possamos responder à questão se somos livres e como sabemos disso, temos de nos voltar para a investigação da natureza da liberdade.

## 2 Algumas poucas notas sobre a essência e os níveis de liberdade

*A. A liberdade como um fenômeno original (Urphenomenon), que, apesar da sua indefinibilidade, permite uma análise e um desdobramento dos seus traços essenciais*

A liberdade é um daqueles dados originais que não pode ser definido em termos de alguma outra coisa ou reduzido a qualquer coisa além de si mesmo. Ele inclui, entretanto, muitas dimensões e traços que podem ser

---

<sup>18</sup> Cf. a discussão de Agostinho com as objeções de Cícero contra o determinismo e a sua insistência na liberdade, em *De Civitate Dei* V, 9: “Quod si ita, nihil est in nostra potestate nullumque est arbitrium voluntatis; quod si concedimus, inquit, omnis humana vita subvertitur, frustra leges dantur, frustra obiurgationes, laudes, vituperationes exhortationes adhibentur, neque ulla iustitia bonis praemia et malis supplicia constituta sunt. Haec ergo ne consequantur indigna et absurda et perniciosa rebus humanis, non vult esse praescientiam futurorum”, ed. E. Dekkers, C. Beyaert, Brugis – M. Nijhoff, Hagae Comitibus, 1961, CC XLVII – XLVIII. Cf. também Aristóteles, *Ética a Eudemo* II.vi.8-9; 1223a3-.; *Ética a Nicômaco* III; *Magna Moralia* 87b31-., em especial 89b6-. Cf. ainda Agostinho, *De Trinitate* XV, xii, 21: “Item si quispiam dicat, errare nolo; nonne sive erret sive non erret, errare tamen eum nolle verum erit? Quis est qui huic non impudentissime dicat, Forsitan falleris? Cum profecto ubicumque fallatur, falli se tamen nolle non fallitur. Et si hoc scire se dicat, addit quantum vult rerum numerum cognitarum, et numerum esse perspicit infinitum. Qui enim dicit, nolo me falli et hoc me nolle scio, et hoc me scire scio; jam et si non commoda elocutione, potest hinc infinitum numerum ostendere”. Cf. ainda *De Civitate Dei* V, 10. Cf. também H.-E. Hengstenberg, *Grundlegung der Ethik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1969.

desdobrados e analisados: não é apenas uma *liberdade de* causas determinantes, um “Eu posso, mas eu não tenho de”, mas também o poder de *autodeterminação* que faz atos livres definitivamente diferentes dos eventos-do-acaso, com os quais Heisenberg e muitos físicos e filósofos da ciência a confundiram.<sup>19</sup> A liberdade, portanto, envolve uma forma especial de posse do ser de alguém, a qual é possível apenas na e através da consciência racional do agente livre e da capacidade de autocontrole e autodeterminação. Corresponde a uma pessoa que se determina livremente e governa a si mesma, portanto, o ser governado e determinado por si mesmo da pessoa.<sup>20</sup>

Nada disso pode ser entendido, se não reconhecemos que atos livres necessariamente pressupõem e acarretam consciência, não apenas estados conscientes imanentes, mas uma direcionalidade consciente intencional por sobre algo, em contraposição à liberdade, a algum objeto *do qual somos conscientes*, ao qual podemos nos referir em atos livres somente porque também estamos relacionados com eles, através de um conhecimento e pensamento racionais: nada é querido se não é, antes, conhecido (*nil volitum, nisi praecognitum*). Ou: nada é querido que não seja concebido no

---

<sup>19</sup> Os quais, se existissem, também não seriam determinados de fora. A *Física* de Aristóteles contém uma interessante discussão dos muitos significados de “acaso”. Também P. van Inwagen mantém que, se o determinismo é falso, “então os atos de alguém são resultado de acaso”. Durante o V Congresso Mundial de Filosofia Cristã, na Universidade de Lublin, o Prof. Marek Piechowiak argumentou corretamente que a alternativa entre ou determinismo ou atos humanos como resultado de acaso, bem como o argumento lógico que infere que da falsidade do determinismo seguir-se-ia que todos os atos são produto do acaso, não só é logicamente incorreto (porque há outras possibilidades), mas também falso, precisamente porque *autodeterminação* livre difere totalmente de acaso no sentido de eventos não-causados. Cf. J. Seifert, To Be a Person – To Be Free, in: Z. J. Zdybicka et al. (eds.), *Freedom in Contemporary Culture*, Acts of the V World Congress of Christian Philosophy, Vol I, Lublin, The University Press of the Catholic University of Lublin, 1998, p. 145-185. Cf. também idem, Wissen und Wahrheit in Naturwissenschaften, Philosophie und Glauben, in: H.-C. Reichel und E. Prat de la Riba (Hrsg.), *Naturwissenschaft und Weltbild*, Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1992.

<sup>20</sup> Cf. K. Wojtyła, *The Acting Person*, Boston, Reidel, 1979; cf. também o texto corrigido, autorizado pelo autor (não publicado, em cópia oficial), Biblioteca da International Academy of Philosophy in the Principality Liechtenstein, BERN (Liechtenstein).

pensamento (*nil volitum nisi cogitatum*), assim poder-se-ia formular, em traços básicos, a relação imensamente diferenciada entre a liberdade e os objetos da consciência. Mas, a consciência de alguns objetos não somente é pressuposta pela liberdade, mas caracteriza os próprios atos livres: eles se relacionam conscientemente com o seu objeto.

Atos livres, entretanto, não somente pressupõem alguns objetos, talvez objetos neutros, como o número de pedrinhas na estrada, que podem ser objetos da nossa percepção ou de conhecimento. Antes, atos livres pressupõem algum bem que desejamos ou algum mal que tentamos evitar. De outra maneira, a liberdade afundaria ao nível de um exercício totalmente sem sentido de fatos neutros que mudam. Não podemos falar significativamente de um ato livre num vazio axiológico; num universo sem significado e sem valor; atos livres não teriam nenhuma motivação sensível, a liberdade afundaria ao nível da arbitrariedade vazia e pura, como: “Sou livre para deslocar a pedrinha # 2.000,019 da sua posição à direita da pedrinha adjacente, em direção à sua esquerda”.

O objeto de um ato livre significativo deve, portanto, possuir alguma importância que o ergue além da neutralidade. A importância do objeto de um ato livre pode ser positiva ou negativa. Ele pode também assumir formas fundamentalmente diferentes: pode mover-se somente no nível da satisfação ou insatisfação meramente subjetiva, ou mesmo quando tal satisfação nem é objetivamente boa para nós, mas destrutiva, ou nem boa em si mesma. Assim, podemos consumir drogas, mesmo se sabemos que destroem a nossa saúde, vida e felicidade. O bem pode também ser um bem *objetivo para nós*, residir no nosso verdadeiro interesse, que pode acontecer mesmo quando sentimos insatisfação subjetiva, tal como quando nos libertamos da dependência de drogas. Um ente pode, em terceiro lugar, possuir também valor em si mesmo, uma preciosidade intrínseca chamando por nossa resposta adequada, tal como quando dizemos que a pessoa humana merece respeito em vista da sua dignidade.<sup>21</sup>

A liberdade é, pois, não somente a liberdade *de* e a autodeterminação, o senhorio sobre os nossos próprios atos, mas também *liberdade para*, a habilidade de falar um ‘sim’ ou ‘não’ livre a algum objeto. A estreita conexão entre a liberdade e um objeto do qual estamos conscientes e que possui

---

<sup>21</sup> Cf. sobre todos esses tópicos D. v. Hildebrand, *Ethics*, 2. ed. Chicago, Franciscan Herald Press, 1978, Capítulos 1-3, 17-19.

importância positiva ou negativa, é bom ou mau, acarreta o poder por demais importante de produzir, a partir de alguém, atos de resposta livre e de tomar atitudes com respeito a objetos e outras pessoas, de cumprir deveres e obrigações que se destacam a partir deles, de dar a eles a resposta devida, bem como a capacidade de servir bens e outras pessoas,<sup>22</sup> e de autoadoação.<sup>23</sup> Todos esses são aspectos da *liberdade para*.

A liberdade está também intimamente conectada com a vida do intelecto e envolve a capacidade de abrir a mente de alguém em conhecimento, para receber informação, para amar a verdade, para cooperar livremente com o processo de conhecimento e consentir, em alguma medida, livremente com aquilo que é conhecido a nós.<sup>24</sup>

### *B. Duas dimensões da liberdade e da moralidade humana*

Para entender a relação de liberdade e os diferentes tipos de atos que ela torna possível, devemos primeiramente distinguir duas dimensões ou perfeições da liberdade.<sup>25</sup> A primeira se desdobra em relação com o objeto que é importante; ela envolve um ‘sim’ livre ou um ‘não’ livre falado a ele. É a liberdade de responder, de tomar uma atitude, afirmar ou rejeitar um objeto ou estado de coisas.

A segunda dimensão da liberdade consiste na vontade como capaz de engendrar ações livres dirigidas para fora, e de dar início a novas cadeias causais, portanto também de tornar-se o senhor sobre ações externas e ser

---

<sup>22</sup> Cf. o ensaio de W. Desmond, *Freedom beyond autonomy*, nos Anais do V Congresso Mundial de Filosofia Cristã.

<sup>23</sup> Sobre o conceito de autoadoação, cf. especialmente K. Wojtyła, *Liebe und Verantwortung*, München, Kösel-Verlag, 1979; D. v. Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*; Dietrich von Hildebrand. *Gesammelte Werke III*, Regensburg, Habel, 1971, Capítulos 1-7, 9, 11. Cf. também os ensaios de Andrzej Szostek e Damian Fedoryka, apresentados no V Congresso Mundial de Filosofia Cristã e publicados nos seus Anais.

<sup>24</sup> Cf. o excelente trabalho de P. Premoli De Marchi, *Etica dell'assenso*, Milano, Franco Angeli, 2002. Cf. sobre isso também a idéia de *assentimento real* na obra de John Henry Cardinal Newman, *The Grammar of Assent*, bem como a noção de “*freie Anerkennung*” (“livre reconhecimento”) no estudo de Tadeusz Styczeń, publicado in: Z. J. Zdybicka et al. (eds.), *Freedom in Contemporary Culture*, Acts of the V World Congress of Christian Philosophy, Vol I, Lublin, The University Press of the Catholic University of Lublin, 1998.

<sup>25</sup> Cf. D. v. Hildebrand, *Ethics*, Capítulo 20.

capaz de iniciar atividades que, então, poderiam levar à realização de estados de coisas que realizamos no mundo exterior, depois de “afirmá-los” (querê-los) livremente numa resposta interna. A segunda dimensão da liberdade pode também levar ao fazer ou ao criar objetos, obras de arte, etc., que não são redutíveis a estados de coisas.

A primeira perfeição da vontade livre é mais profunda e tem um escopo muito mais amplo do que a segunda. Ela engloba também todas as respostas puramente internas, incluindo aquelas direcionadas a objetos que o agente livre de modo nenhum pode mudar,<sup>26</sup> como Deus ou o nosso próximo, talvez uma pessoa mais talentosa do que nós, a quem podemos respeitar livremente, afirmar em amor, ou rejeitar em ódio e inveja,<sup>27</sup> ou uma cruz ou doença, que não podemos alterar, mas podemos aceitar livre e humildemente, ou rebelar-nos contra.

A segunda dimensão da liberdade humana se refere sobretudo a ações livres no sentido estrito, isto é, a atos que visam à realização das coisas que ainda não são reais, mas podem ser realizadas por mim. Dentre as coisas que podemos trazer à existência por atos livres, distinguimos a esfera objetiva do *agir (prattein)* no sentido mais estrito deste termo, através do qual produzimos *estados de coisas*, como salvar a vida de uma pessoa que cai na água profunda e não consegue nadar, da esfera objetiva do *fazer (poiein)*, através do qual podemos fazer ou produzir coisas como um artefato ou obras de arte. Em tais ações ou atos criativos pelos quais nos ajustamos ao mundo real fora de nós, iniciamos aquelas atividades que produzem os estados de coisas intencionados ou os objetos do fazer.

---

<sup>26</sup> D. v. Hildebrand, na sua *Ética*, não conseguiu ver claramente a independência desta primeira perfeição da liberdade humana com respeito ao papel segundo e oniabrangente de respostas livres, não somente com respeito a estados de coisas não realizados, que podem ser realizados através de mim, mas com respeito a todos, os tipos de bens moralmente relevantes. Cf. J. Seifert, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*, Salzburg, Universitätsverlag A. Pustet, 1976. Em sua obra tardia, D. v. Hildebrand corrigiu esse engano. Cf. D. v. Hildebrand, *Moralia, Gesammelte Werke IX*, Regensburg, Habbel, 1980.

<sup>27</sup> Não nos referimos aqui à resposta afetiva de amor, inveja, ou ódio que não podemos produzir livremente. Mas, há também uma afirmação livre da pessoa como um todo que nós podemos chamar de dimensão volitiva ou forma volitiva do amor. A realidade plena do amor requer tanto a resposta livre à pessoa quanto a resposta afetiva de amor, que, por sua vez, pode ser sancionada pela vontade livre.

Ambas as dimensões da liberdade envolvem o poder interno misterioso de engendrar atos sem qualquer causa precedente ou a nossa natureza forçando-nos a agir. Essa essência da liberdade é comum a todos os atos e às ações livres, e acarreta uma característica absolutamente espantosa: devido à nossa liberdade, somos “os senhores sobre o ser e o não-ser dos nossos atos [das nossas ações]”.<sup>28</sup>

A primeira perfeição da vontade, a responsiva, pode não somente afirmar livremente um bem sem escolher em sentido próprio, mas também inclui a liberdade de escolha. Livre escolha, ao menos em pessoas finitas, não está restrita à escolha dos meios próprios para alcançar o bem como fim último: uma pessoa livre não quer, com necessidade, como fim último o bem intrínseco ou a vida feliz, ou a realização de valores morais e a resposta adequada à verdade e, máxime, a bens moralmente relevantes. Antes, ela pode falhar em querer o primeiro e mais importante fim objetivo da liberdade – conformar a sua vida à verdade e aos bens verdadeiros. Ela pode, ao invés disso, escolher uma vida de satisfação subjetiva, indiferente aos valores intrínsecos e bens moralmente relevantes, mesmo em indiferença ao seu próprio bem objetivo. Afinal, uma pessoa finita livre pode escolher entre fins últimos, entre o bem e o mal, entre o amor a Deus até o abandono do eu (*amor Dei ad contemptum sui*) e o amor de si e o prazer até o abandono de Deus (*amor sui usque ad contemptum Dei*).<sup>29</sup> Essa escolha entre os fins últimos é o drama principal da liberdade humana.

---

<sup>28</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Eudemo* II.vi.8-9; 1223a3-.; *Ética a Nicômaco* III; *Magna Moralia* 87b31-., especialmente 89b6-. Nos seus textos, Aristóteles dificilmente poderia ser mais explícito sobre a liberdade, chamando o agente livre de primeiro princípio, causa, senhor, mestre da ação.

<sup>29</sup> Cf. Agostinho, *De Civitate Dei* 14,28: “fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei, caelestem uero amor dei usque ad contemptum sui. denique illa in se ipsa, haec in domino gloriatur”. Cf. id. *ibid.*: “illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem deus conscientiae testis maxima est gloria. illa in gloria sua exaltat caput suum; haec dicit deo suo: “gloria mea et exaltans caput meum”. illi in principibus eius uel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac seruiunt inuicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando. illa in suis potentibus diligit uirtutem suam; haec dicit deo suo: “diligam te, domine, uirtus mea”. ideoque in illa sapientes eius secundum hominem uiuentes aut corporis aut animi sui bona aut utriusque sectati sunt, aut qui potuerunt cognoscere deum, “non ut deum honorauerunt aut gratias egerunt, sed euanerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum;

Além de tais respostas livres reais, que experimento aqui e agora e direciono a um objeto, há também respostas livres supra-atuais numa pessoa. Essas continuam a existir em nós, mesmo quando não as experimentamos atualmente ou pensamos nelas. Assim como sabemos muitas coisas supra-atualmente, mesmo quando não pensamos nelas, assim também vemos que atos livres vividos concretamente e respostas não exaurem a si na nossa experiência atual deles. Tanto as nossas respostas a entes individuais (como o nosso amor pela nossa esposa ou filhos) quanto a tipos gerais e a esferas totais de valor, como atitudes de reverência, as virtudes da justiça, da pureza, etc., podem perdurar na forma de atos *supra-atuais*. Eles manifestam a si mesmos em nossas emoções, sentimentos, respostas e ações concretas, etc. Todas as virtudes e vícios são atos supra-atuais. Eles influenciam profundamente a consciência atual concreta de uma pessoa e são como um *basso continuo* que acompanha as melodias atuais da vida diária.

Finalmente, há a assim chamada opção moral fundamental a favor ou contra todos os bens moralmente relevantes, a favor ou contra Deus e o mundo inteiro de valores. Essa resposta tem o escopo mais universal de objetos aos quais é dirigida. Se ganha raízes robustas numa pessoa, torna-se mais do que uma “opção”, torna-se a atitude moral mais fundamental. Essa atitude pode também ser chamada de *atitude moral geral*.<sup>30</sup>

---

dicentes se esse sapientes” (id est dominante sibi superbia in sua sapientia sese extollentes) “stulti facti sunt et inmutauerunt gloriam incorruptibilis dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et uolucrum et quadrupedum et serpentium” (ad huiusce modi enim simulacra adoranda uel duces populorum uel sectatores fuerunt), “et coluerunt atque seruierunt creaturae potius quam creatori, qui est benedictus in saecula”; in hac autem nulla est hominis sapientia nisi pietas, qua recte colitur uerus deus, id expectans praemium in societate sanctorum non solum hominum, uerum etiam angelorum, “ut sit deus omnia in omnibus””.

<sup>30</sup> Esta atitude generalíssima, entretanto, não é assim chamada porque em si mesma seria uma entidade abstrata, mas ela é “geral” em pelo menos três modos distintos: (1) é realmente ou potencialmente presente em todos os outros atos moralmente bons ou maus; (2) ela tem o mais geral bem moralmente relevante como o seu objeto: tanto no sentido de *todos* os bens moralmente relevantes aos quais ela responde quanto do bem supremamente concreto e, todavia, oniabrange: Deus. Além disso, (3) ela é chamada a tornar-se real super-atualmente na pessoa e recebe o caráter de fundamento duradouro da vida moral de uma pessoa, o qual é uma condição para preencher o seu caráter de estar na base da inteireza das respostas individuais e dos atos morais de uma pessoa. Cf. também D. v. Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Wert er kennt nis. Eine Untersuchung über ethische*

### C. Liberdade cooperativa e dom do eu como realização suprema das pessoas

É claro que não podemos realizar diretamente atitudes e virtudes supra-atuais por um simples *fiat*. Podemos produzir livremente intenções morais, mas elas nem ganham raiz imediatamente na pessoa nem adquirem instantaneamente a profundidade pessoal própria às virtudes supra-atuais. Semelhantemente, não podemos, por um simples *fiat* da vontade, produzir respostas afetivas como lamento ou amor, alegria, compaixão ou arrependimento, seja o quanto forem apropriadas essas afecções aos seus objetos.<sup>31</sup> Todavia, isso não implica que não temos nenhuma liberdade ou responsabilidade com respeito às nossas atitudes supra-atuais ou às respostas afetivas espirituais, como amor, arrependimento ou lamento. Podemos reconhecer, aqui, duas manifestações posteriores importantes da liberdade: (1) o papel *indireto* de nossos atos livres e (2) a liberdade cooperativa.

(1) Uma ação livre isolada de ajudar alguém está no poder da nossa liberdade imediata (apesar das dificuldades e limitações que podemos experimentar com respeito à sua atualização), e tem um efeito imediato e direto no mundo e na nossa vida consciente. Todavia, cada ação tem também efeitos indiretos sobre nós. Influenciará e gradualmente mudará nossas atitudes supra-atuais e o tipo de respostas emocionais (amor ou ódio, acolhimento ou inveja e rancor) que damos aos outros. Isso se aplica tanto a ações boas quanto a ações más.<sup>32</sup> Assim, ganhamos o entendimento de

---

*Strukturprobleme*, 3. ed. Vallen dar-Schönstatt, Patris Verlag, 1982. Cf. as análises fenomenológicas de D. v. Hildebrand, na sua obra *Transformation in Christ. On the Christian Attitude of Mind*, last edition with a new sub-title: *Transformation in Christ. Our Path to Holiness* (Reprint of 1948), New Hampshire, Sophia Institute Press, 1989, e ainda do mesmo as obras *Ethics ni Das Wesen der Liebe*, op. cit., Capítulo 11.

<sup>31</sup> Sobre as formas espirituais de afetividade, cf. D. v. Hildebrand, *The Sacred Heart. An Analysis of Human and Divine Affectivity*, Baltimore – Dublin, Helicon Press, 1965; 2. ed. *The Heart*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1977; *Über das Herz. Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität*, Regensburg, Habel, 1967.

<sup>32</sup> Há muitas outras formas de influência indireta da nossa liberdade. Quando meditamos sobre as nossas vidas, por exemplo, ao invés de agir irrefletidamente, influenciaremos indiretamente as nossas vidas. Contudo, este ato de meditação em si pode ser comandado por nós, nós podemos tomar tempo para pensar sobre o propósito das nossas vidas ou sair à procura de prazer em prazer, de um ruído ao outro e de divertimento no sentido negativo descrito por Pascal; cf. B. Pascal, *Pensées*

que a nossa liberdade tem uma enorme influência indireta, distinta da liberdade direta pela qual produzimos atos livres.

(2) Mais impressionante é o que poderíamos chamar de “liberdade cooperativa”.<sup>33</sup> Não podemos produzir diretamente, com os nossos *fiat* livres, atitudes para com pessoas ou valores que resultam indiretamente de muitas ações livres, e nem podemos evocar imediatamente respostas afetivas de arrependimento, compaixão ou amor, que frequentemente surgem na nossa natureza sem a participação da nossa liberdade e que, não obstante isso, podem ser, em termos humanos e morais, adequadas ou inadequadas ao seu objeto humano ou divino. Agora, o fato de que todos esses atos e sentimentos não obedecem ao nosso comando livre imediato não impede que sejam, de muitos modos, indiretamente influenciados por nossos atos livres. Ora, os atos livres de adultério repetido darão origem a uma atitude impura e infiel e a tipos de sentimentos para com esposa e mulheres que o marido fiel não experimentará.

Além de a liberdade indireta exercer grande influência sobre tais dados da vida moral, como virtudes, vícios e nossas afecções, também temos uma outra capacidade importante, a saber, a de liberdade cooperativa, de relacionarmo-nos livremente e de um modo particularmente íntimo com as realidades em nós que surgem sem liberdade. Podemos livremente conspirar com as lágrimas de arrependimento que surgem em nós, ou suprimi-las; podemos livremente desaprovar sentimento de ódio ou identificar-nos com eles. Podemos cooperar com emoções de amor e formá-las livremente desde dentro, sancionando-as. Tocamos, aqui, o que constitui o cerne mesmo da liberdade humana. O reconhecimento de liberdade cooperativa chega a modificar o que dissemos sobre liberdade no início da exposição, descrevendo a liberdade em termos de ser “senhores sobre o ser e o não-ser dos nossos atos”. Essa caracterização da liberdade em termos de autonomia não descreve adequadamente muitos aspectos da liberdade, como a liberdade na recepção gratuita de dons, em gratidão como tal, e em liberdade cooperativa.<sup>34</sup>

---

NR. 139 (136). Cf. também J. Seifert, *Schachphilosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, p. 90-105.

<sup>33</sup> Cf. D. v. Hildebrand, *Ethics*, 2. ed. Chicago, Franciscan Herald Press, 1978, Capítulo 25 (“Cooperative Freedom”).

<sup>34</sup> Cf. o ensaio de W. Desmond apresentado no V Congresso Mundial de Filosofia Cristã. Cf. também B. Schwarz, *Über die Dankbarkeit*, in: J. Tenzler (Hrsg.), *Wirklichkeit der Mitte. Beiträge zu einer Strukturanthropologie. Festgabe für*

Em muitos casos, dos quais o mais elevado envolve a graça divina, encontramos na alma dons e experiências de alegria ou amor que surgem em nós sem depender da nossa liberdade. Contudo, na medida em que tais movimentos da alma são adequados ou inadequados ao seu objeto, bom ou ruim, não devemos deixá-los surgir em nós sem envolvimento da nossa liberdade. Quando são ruins, devemos desaprová-los, portanto não imediatamente erradicando-os, mas “decapitando-os”, por assim dizer. Podemos falar simplesmente ‘não’ ao nosso sentimento de inveja intensa, quando percebemos sua maldade e inadequação. Isso não é um ato de repressão, mas, ao contrário, de confrontação consciente conosco. Ao desaprovar sentimentos de inveja, a pessoa se desassocia deles. Assim, eles se tornam movimentos da alma pelos quais não mais somos responsáveis, no modo em que somos responsáveis quando deixamos a inveja crescer em nós, sem tomar tal atitude livre.

Muito mais profunda é a interpenetração de liberdade e respostas afetivas – ou outras experiências não-livres e dons em nós – no caso positivo. Quando um amor profundo ou sentimento de arrependimento é concedido a nós – um sentimento ou movimento da nossa alma que jamais poderíamos ter dado a nós mesmos –, a nossa liberdade não está destinada a permanecer fora de tais dons. Ela pode ligar-se ao dom. Podemos livremente sancionar nossa resposta afetiva ou uma atitude da nossa vontade que reconhecemos dar uma resposta devida a um objeto ou a uma pessoa, bem como o fato de que ela tem o caráter de dom e não está simplesmente em nosso poder. Por tal *sancionar* livre desses atos, integramo-os à nossa vida livre. Analogamente, podemos nos apropriar e aceitar, em nossa liberdade, todos os atos intencionais e bons que surgem na nossa alma, incluindo a nossa aceitação e convicção da verdade. Portanto, na esfera do intelecto, podemos integrar, por uma livre sanção, e afirmar, a partir de dentro, convicções

---

*August Vetter zum 80. Geburtstag*, Freiburg – München, 1968, p. 677-704; idem, *Der Dank als Gesinnung und Tat*, in: J. Seifert (ed.), *Danken und Dankbarkeit. Eine universale Dimension des Menschseins*, Heidelberg, Carl Winter-Universitätsverlag, 1992, p. 15-26; *Some Reflections on Gratitude*, in: B. Schwarz (ed.), *The Human Person and the World of Values. A Tribute to Dietrich von Hildebrand by his Friends in Philosophy*, New York, 1960, p. 168-191; *Réflexions sur la gratitude et l’admiration*, in: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Neuchâtel, 1976, p. 229-248. Cf. também B. Schwarz (ed.), *Dankbarkeit ist das Gedächtnis des Herzens. Aphorismen*, München, Don Bosco Verlag, 1992.

que crescem organicamente e sem serem atos livres da nossa cognição. Dada a racionalidade da convicção e o seu caráter como uma resposta teórica e adequada à realidade (estados de coisas), podemos também sancioná-la ou adicionar, a convicções que resultam simplesmente do conhecimento (*estar convencido pelo objeto conhecido*), convicções que têm o caráter de *assentimento real livre*.<sup>35</sup> Podemos falar um ‘sim’ livre à verdade, uma resposta que assume um novo papel, quando não é meramente baseada em conhecimento evidente, mas em conhecimento provável ou na fé.<sup>36</sup> Podemos tornar num ato livre aquilo que é dado a nós como um dom, ao livremente sancionar tais dons. Dom e liberdade estão interpenetrados. Poderíamos falar<sup>37</sup> de um casamento espiritual da nossa vontade com as nossas afecções<sup>38</sup> e com outros movimentos nobres ou atos em nós, incluindo o assentimento à verdade. Por afecções que brotam em nós como dons, como emoções profundas de amor, a nossa vontade é enriquecida e tem permissão de tomar parte, por assim dizer, na riqueza das mesmas e de outros movimentos da alma que possuem caráter de dom. Assim, as dimensões mais profundas da liberdade não se atualizam simplesmente pelo centro livre da pessoa sozinha. Elas nem mesmo são apenas formadas por, mas também dependentes do valor do objeto que dá objetivo e significado à nossa liberdade.

Antes, a dimensão mais profunda da liberdade humana requer um dom que a precede e em cooperação com o qual apenas a liberdade pode atingir a sua dignidade suprema.<sup>39</sup> Isso é verdade, num modo especial, do

---

<sup>35</sup> Esse desempenhou papel central na filosofia estóica do juízo.

<sup>36</sup> Dietrich von Hildebrand não discutiu o papel da liberdade em respostas teóricas, tais como as convicções, que considerava como não-livres na sua *Ética*, op. cit., Capítulo 17.

<sup>37</sup> Id. *ibid.*, Capítulo 25, p. 316-337.

<sup>38</sup> Seguindo a uma grande e original descoberta de D. von Hildebrand, antecipada por outros pensadores, em particular São Francisco de Assis. Cf. A. Laun, *Die mitwirkende Freiheit bei Dietrich von Hildebrand und die geistliche Lehre des hl. Franz von Sales*, in: *Aletheia V – Truth and Value. The Philosophy of Dietrich von Hildebrand*, Bern, Peter Lang Verlag, 1991, p. 258 264. Cf. também idem, *Fragen der Moraltheologie heute*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1992, p. 216 220. Cf. ainda A. Laun, *Der salesianische Liebesbegriff – Nächstenliebe – heilige Freundschaft – eheliche Liebe*, Eichstätt, Franz-Sales-Verlag, 1993, p. 9s.

<sup>39</sup> Ainda que essa seja uma distinção puramente filosófica sobre os dados de experiências afetivas, é evidente que essa distinção filosófica é da maior importância para um entendimento do ensinamento católico sobre a justificação.

ato mais profundo da liberdade realizado apenas no amor e no dom do eu, no qual damos ao outro, não somente uma resposta ou *alguma coisa* em nós mesmos, não apenas realizamos atos, mas damos o nosso próprio eu ao outro. Essa autodoação em amor requer, na sua plenitude, no nível humano, também o dom da resposta afetiva à pessoa amada, que não podemos produzir, mas sancionar pela nossa vontade livre.

Nesse último sentido, então, “ser livre” significa cooperar com dons na ordem natural (e, como crê o cristão, também na sobrenatural). Sem fazer uso da nossa liberdade em cooperação com tais dons, jamais podemos atingir a perfeição mais elevada à qual a pessoa é chamada, nem realizar o que significa “ser uma pessoa”.<sup>40</sup>

#### *D. Qual dos três níveis de liberdade pertence essencialmente à pessoa?*

Já dissemos que, em bases puramente filosóficas, a liberdade pertence inseparavelmente ao ser-pessoa. Agora, temos de fazer algumas distinções fundamentais dentro do que chamamos liberdade, a saber, entre (1) liberdade como uma faculdade (poder) inseparável do ser-pessoa; (2) liberdade como habilidade aqui e agora de realizar atos livres e (3) liberdade como ativação dessa habilidade no realizar atual de atos livres. Apenas as últimas duas implicam a vida consciente, a autodeterminação e outros traços da liberdade mencionados acima. A faculdade da liberdade ou a vontade livre (sentido 1) pertence substancialmente à pessoa *qua* pessoa e existe *em toda pessoa*. Isso não é verdadeiro da liberdade nos sentidos (2) e (3). Certamente, também a faculdade da liberdade está ordenada a ser exercida em atualizações conscientes dela, nas quais somente encontramos e experimentamos a liberdade, e a partir do que somente obtemos a percepção metafísica do seu portador, a pessoa, e da existência do *poder* livre e de *potencialidades* livres que devem existir antes das suas atualizações em atos livres. Por outro lado, e de modo igualmente certo, *nem a habilidade atual de realizar*

---

<sup>40</sup> Esse fato, que é evidente no nível das experiências afetivas e das atitudes e convicções gerais, é muito mais evidente no nível da fé cristã, onde entendemos que o ato supremo da liberdade reside numa aceitação livre da e em cooperação com a graça. A fé é um ato livre de “fé em” e submissão a Deus, e uma conseqüente “crença de que” o que Deus revela é verdadeiro. Ainda mais profundamente, o amor sobrenatural da *caritas*, sem o qual não podemos falar um “*Totus Tuus*”, requer o dom da graça.

*atos livres nem o uso atual dela nesses atos mesmos* chegam a ser separáveis do ser-pessoa. Não são encontrados em embriões e bebês recém-nascidos, pacientes inconscientes ou em coma, e em pessoas afetadas por certos tipos de retardamento mental grave ou compulsão psíquica, e são ausentes em todos os seres humanos durante o sono. Mas, ser uma pessoa acarreta a *faculdade metafísica fundamental, uma capacidade em princípio* de realizar atos livres.<sup>41</sup> *Como faculdade*, a liberdade reside no nível do ser substancial da pessoa ou, mais precisamente, é inseparável do ser espiritual da pessoa.

### **3 Mas, somos realmente livres? Possuímos, de fato, essa maravilhosa qualidade? Conhecendo a existência da liberdade humana**

Na nossa discussão da essência da liberdade, já pressupusemos todo o tempo, e como veremos com bons motivos, que nós, como humanos, somos livres. Falamos de *nós* como sendo capazes de tomar atitudes livres, de comandar ações, de cooperar, etc. No entanto, devemos distinguir claramente entre conhecer a essência da liberdade e conhecer a existência da liberdade *humana*. Em princípio, ganhar uma percepção dentro de tudo o que vimos sobre a essência da liberdade não implica ainda que *somos* realmente livres, que a liberdade realmente *existe* no *ser humano*, seja *in actu* ou *in potentia*, como faculdade fundamental da pessoa. Especialmente quando se trata da liberdade, podemos bem entender a diferença fundamental

---

<sup>41</sup> Cf. Agostinho, *De Civitate Dei* V, 8-11, especialmente V, 9; S. Kierkegaard, *Papirer* VII, I, 141. Cf. também um texto similar em R. Descartes, *Principia Philosophiae*, I, 40ff. Cf. também K. Wojtyła, *The Acting Person*, Boston, Reidel, 1979; cf. também o texto corrigido, autorizado pelo autor (não publicado, com cópia oficial), na Biblioteca da International Academy of Philosophy in the Principality Liechtenstein, Bendorf (Liechtenstein). Atos livres em pessoas finitas requerem naturalmente também a ação do ente divino infinito. Cf. sobre isso J. Seifert, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, Salzburg, A. Pustet, 1973; *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2 (1989). Sobre isso e outros aspectos metafísicos da liberdade, cf. J. Seifert, op. cit. A noção de faculdade (poderes) foi muito bem desenvolvida pelos filósofos escolásticos, especialmente por Santo Tomás de Aquino. Cf. também J. Crosby, *Evolutionism and the Ontology of the Human Person*, *Review of Politics* 38 (1976), p. 208-243. Sobre a noção de ser substancial da pessoa, cf. também J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Milano, Vita e Pensiero, 1989, Capítulo IX, 8-9.

entre apreender a *essência* da liberdade e conhecer a existência da liberdade humana. Isso é evidente, porque o determinista, que nega a existência da liberdade humana, tem também que entender a essência da liberdade cuja existência no homem ele nega. Podemos, então, saber que *a liberdade humana* existe e que nós realmente somos livres?

Se a liberdade *humana* não existisse, seres humanos não seriam pessoas, como vimos – mas, por que isso deveria ser impossível? Talvez seres humanos não sejam pessoas, como dão a entender inúmeras filosofias que negam a liberdade humana.

Que é uma das inúmeras “verdades eternas”<sup>42</sup> que “pessoa e liberdade são inseparáveis”, isso deixa a questão não-respondida: a liberdade existe no homem? Todos os fatos sobre *a essência da liberdade e do ser-pessoa* nada dizem, contudo, sobre a posse atual pelos seres humanos dessa fascinante faculdade.<sup>43</sup>

Não é uma prerrogativa de Deus ser o Senhor sobre o ser e o não-ser de uma coisa por uma simples palavra interna ou um *fiat*, sem que a pessoa seja determinada a tal *fiat* por qualquer outra causa que o seu próprio centro livre?

Há, então, tal qualidade como que divina, em qualquer pessoa finita, para ser o senhor sobre o ser e o não-ser dos seus atos? Responder a essa questão afirmativamente, como de modo implícito o fizemos, obriga-nos a responder também *como* podemos saber que somos livres. Abordarei, nos seguintes cinco modos, em que medida sabemos que somos livres:

#### *A. Uma primeira resposta: a evidência imediata da liberdade no cogito*

Uma primeira resposta à nossa questão se impõe a nós: o atributo como que divino da pessoa humana livre, “pois, se queremos, *é*; se não queremos, *não é...*”, como Agostinho diz, é dado tão imediatamente quanto

---

<sup>42</sup> Cf. Agostinho, *De libero arbitrio* II, ou a sua famosa *Quaestio “De Ideis”* (contida nas *83 Questões sobre Diversos Assuntos*).

<sup>43</sup> Ainda menos segue-se da união essencial entre liberdade e ser-pessoa que a liberdade humana teria de existir *in actu* todo o tempo ou que ela exclui muitas dependências a condições, situações, etc. A liberdade humana, mesmo se ela existe como faculdade ou poder fundamental da pessoa, não exclui tampouco que certos momentos externos e irracionais de ação (por exemplo, a pergunta sobre a que hora exatamente decidimos ir à cidade, etc.) possam ser devidos a causas inconscientes, tais como comandos dados a uma pessoa sob hipnose ou alguma doença.

a nossa própria existência, na experiência de conscientemente viver o nosso ser e realizar atos livres.

Podemos atingir o conhecimento da existência real da nossa liberdade no experimentar atual dela a partir de dentro – como parte da evidência indubitável do *cogito*; ela pode ser conhecida com a mesma imediaticidade que a nossa própria existência, ou, num sentido, até mais imediatamente; porque, como diz Agostinho, mesmo se estivéssemos enganados, *per impossibile*, sobre a nossa existência, seria ainda evidente a nós que *não quereríamos* ser enganados, e nesse *não querer ser enganado* experimentamos a nossa liberdade com evidência. Naturalmente, objetivamente o conhecimento da existência da nossa liberdade depende da evidência da nossa existência no *Cogito, sum*, mas concretiza-o numa direção extremamente significativa, de que podemos entendê-lo de modo tão claro que a evidência desse conhecimento de algum modo excede aquela de qualquer outro conhecimento.<sup>44</sup>

Assim, podemos dizer que nada é mais evidente a nós do que a nossa liberdade: a nossa existência mesma e vida consciente não são dadas de maneira mais indubitável – embora, talvez, mais facilmente entendidas – do que a nossa liberdade. E realmente sabemos da nossa liberdade com o mesmo tipo de evidência imediata e, ademais, reflexiva com a qual sabemos da nossa própria existência.<sup>45</sup> A consciência da nossa própria vontade livre – um conhecimento que é tão evidente que não pode ser um engano – é de

---

<sup>44</sup> Cf. Agostinho, *De libero arbitrio* II; *De Civitate Dei* V. Cf. também R. Descartes, *Discours de la Méthode*, in: *Oeuvres de Descartes*, ed. by Ch. Adam & Paul Tannery, VI, 1-78; *Meditationes de Prima Philosophia*, in: *Oeuvres de Descartes*, ed. by Charles Adam & Paul Tannery, VII, Paris, J. Vrin, 1983, 1-561. Cf. semelhantemente H. U. v. Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, 1: *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976, p. 186s. Cf. também idem, *Theologik, Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1985, II, A. Wahrheit als Freiheit, 1. Cf. também H.-E. Hengstenberg, *Grundlegung der Ethik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1969, p. 11s., onde ele analisa um dado inelutável semelhante do bem e do mal moral, um tipo de argumento do *cogito* para o ser-dado do bem e do mal. Cf. também J. Seifert, To Be a Person – To Be Free, in: Z. J. Zdybicka et al. (ed.), *Freedom in Contemporary Culture*, Acts of the V World Congress of Christian Philosophy, Vol. I, Lublin, The University Press of the Catholic University of Lublin, 1998, p. 145-185.

<sup>45</sup> Investigando esse assunto mais de perto, poderíamos distinguir entre o ser-dado evidente da liberdade em diferentes níveis: a) no imediato viver consciente interno

fato parte da evidência do famoso *Cogito* de Descartes e mais ainda na sua versão mais rica e adequada em Agostinho.<sup>46</sup> A existência da vontade livre em nós é tão evidente que a sua evidência é, num certo sentido, mais primária e indubitável do que aquela de todas as outras verdades evidentes dadas no *Cogito*.

Naturalmente, essa prioridade não deve ser entendida em sentido absoluto: pois, sem a evidência da nossa existência e a atividade de pensar, também a nossa liberdade e vontade não poderiam ser dadas. Contudo, a observação de Agostinho é válida *secundum quid*, no seguinte sentido: se assumíssemos, *per impossibile*, que todas as outras verdades dadas no *Cogito* seriam dubitáveis, poderíamos ainda estar certos de que *quereríamos* livremente e *desejaríamos* evitar o erro e alcançar a verdade. Pois, mesmo se pudéssemos estar em erro sobre todas as coisas, ainda permaneceria verdadeiro que não queremos estar em erro, e dessa vontade livre podemos ter conhecimento certo, como afirma Agostinho:

Semelhantemente, se alguém dissesse: “Não quero errar”, não será verdade que, seja se erra ou não erra, todavia não quer errar? Não seria o ápice da insolência de alguém dizer a este homem: ‘Talvez estejas enganado’, dado que, não importa em que esteja enganado, certamente não está enganado em não querer ser enganado? E se diz que sabe disso, adiciona tantas coisas sabidas quantas deseja, e percebe que isso é em número infinito. Pois aquele que diz “Não quero ser enganado, e sei que eu não quero isto, e sei que eu sei isto”, pode

---

dos nossos atos, b) naquilo que Karol Wojtyła chama de “consciência reflexiva” (que precede o autoconhecimento plenamente consciente), c) em reflexão explícita e autoconhecimento propriamente falando, nos quais fazemos da nossa liberdade pessoal o objeto explícito de reflexão, d) na percepção da natureza da liberdade, uma percepção que apreende a essência necessária e inteligível do ser-pessoa, percepção que é realizada em cada e em toda pessoa, e, finalmente, e) no reconhecimento claro e indubitável da nossa liberdade individual pessoal, um conhecimento evidente que depende, por um lado, da experiência imediata e refletida do nosso ser e liberdade, e, por outro lado, na percepção essencial da verdade eterna e evidente da conexão entre liberdade e ser pessoa. Cf. sobre todo esse desenvolvimento do argumento do *cogito* J. Seifert, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, London, Routledge, 1987.

<sup>46</sup> Cf. L. Hölscher, *The Reality of the Mind. St. Augustine’s Arguments for the Human Soul as Spiritual Substance*, London, Routledge and Kegan Paul, 1986. Cf. também a discussão disso in: J. Seifert, *Back to Things in Themselves*, Capítulos 4-5.

também continuar daqui para frente em número infinito, não importa o quão estranha seja essa maneira de expressar-se.<sup>47</sup>

E novamente afirma Agostinho: “Por outro lado, quem duvidaria que... quer...? Pois, mesmo se duvida, ... quer estar certo...”<sup>48</sup>.

René Descartes ganha a mesma percepção que Agostinho e expressa isso do seguinte modo, como bem explana Sophie Berman, citando o belo texto de Descartes:<sup>49</sup>

(...) ela [a vontade livre] não pode ser forçada por nenhum poder externo a escolher o que não quer. Que possuímos tal liberdade de escolha, ele [Descartes] afirma que ‘é tão evidente que deve ser contado entre as noções primeiras e mais comuns que são inatas em nós’<sup>50</sup>.

Portanto, partindo da auto-experiência imediata da nossa vida consciente, ganhamos a evidência de que possuímos a liberdade de não querer errar, e numa maneira similar procedemos para o conhecimento evidente mais geral da nossa liberdade expresso por Agostinho: Pois fazemos muitas coisas que, se não estivéssemos querendo, certamente não faríamos.

---

<sup>47</sup> Cf. Agostinho, *De Trinitate* XV, XII, 21. Traduzido a partir da versão em inglês utilizada pelo autor no texto principal, a saber, Agostinho, *The Trinity*, trans. by S. McKenna, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1970, p. 480-482.

<sup>48</sup> Cf. Agostinho, *De Trinitate* XV, XII, 21: “Item si quispiam dicat, errare nolo; nonne sive erret sive non erret, errare tamen eum nolle verum erit? Quis est qui huic non impudentissime dicat, Forsitan falleris? cum profecto ubicumque fallatur, falli se tamen nolle non fallitur. Et si hoc scire se dicat, addit quantum vult rerum numerum cognitarum, et numerum esse perspicit infinitum. Qui enim dicit, Nolo me falli et hoc me nolle scio, et hoc me scire scio; jam et si non commoda elocutione, potest hinc infinitum numerum ostendere“. Cf. id. *ibid.*: “Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et judicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, judicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset”.

<sup>49</sup> Cf. S. Berman, *Human Freedom in Anselm and Descartes*, *Saint Anselm Journal*, 2.1 (2004), p. 5.

<sup>50</sup> Cf. R. Descartes, *Principles of Philosophy* I,39.

Isso é primariamente verdadeiro do próprio ato de querer – pois, se queremos, *é*; se não queremos, não *é*... .

Agostinho continua, um pouco depois: (...) As nossas vontades, portanto, *existem* como *vontade*, e fazem elas mesmas o que quer que fazemos pelo querer, e que não seria feito se estivéssemos desquerendo<sup>51</sup>.

A evidência desse conhecimento não pode sequer ser refutada por quaisquer formas possíveis de auto-ilusão, porque essas já implicam ou pressupõem a evidência da vontade livre, particularmente a evidência de que podemos querer “não ser enganados”, como afirma Agostinho.<sup>52</sup>

*B. A evidência da nossa própria liberdade à luz das “verdades eternas” ou “essências e Wesensgesetze”<sup>53</sup> necessárias e supremamente inteligíveis”*

Uma vantagem extremamente importante do *Cogito* agostiniano sobre o cartesiano reside na clara apreensão por Agostinho de que a percepção ou apreensão interna única de que realmente existimos, através do nosso contato consciente íntimo com o nosso ser e a nossa vida “a partir de dentro”, está conectada com a luz de verdades eternas, uma percepção das essências necessárias e estados de coisas que são bastante independentes da nossa pessoa individual, mas sem cujo conhecimento também não poderíamos entender a existência de coisa alguma. Por exemplo, não apenas percebemos imediatamente a partir de dentro que vivemos e estamos conscientes, mas entendemos, ao mesmo tempo, a verdade universal do princípio de não-contradição “nada pode existir e não-existir ao mesmo tempo e no mesmo aspecto” ou: “Engano ou erro requer a existência real da pessoa que erra ou é enganada; portanto, ninguém que erra e é enganado

<sup>51</sup> Ênfases do autor. A versão em inglês no texto principal é feita a partir de Agostinho, *The City of God*, transl. M. Dods and Rev. J. J. Smith (Book V), New York, The Modern Library, 1950, V,10, p. 156-157. Também Kant, quando expressa o dilema profundo de tal começo absoluto da causalidade na liberdade, refere-se a essa relação – mencionada por Platão – entre a essência da liberdade e o primeiro movente; cf. I. Kant, *Crítica da Razão Pura* B 478.

<sup>52</sup> Cf. D. von Hildebrand, *Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt. Teilveröffentlichung der Salzburger Vorlesungen Hildebrands: ‘Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis’*, in: *Aletheia* 6 (1993-1994), p. 2- 27. Cf. J. Seifert, *Back to Things in Themselves*, op. cit.

<sup>53</sup> Literalmente, “leis essenciais”. N. do T.

pode deixar de existir”. E como percebemos o fato concreto da nossa própria existência à luz dessas verdades eternas, podemos também perceber a nossa própria liberdade à luz das verdades eternas sobre a essência da liberdade que discutimos acima. Assim, pois, poderíamos formular: no entendimento *do que é a liberdade percebemos*, ao mesmo tempo, *em nós mesmos* o poder atualmente existente de agir livremente. Por assim dizer, a luz das percepções dos fatos universais que discutimos acima, sobre a natureza da liberdade, ao mesmo tempo permite-nos entender claramente a exemplificação da liberdade no nosso próprio ser e vida consciente.

### *C. O conhecimento da liberdade através da mediação da experiência de chamados e deveres morais*

Há um outro modo de saber que somos livres:<sup>54</sup> todos experimentamos que devemos fazer e não fazer certas coisas. Mas, um dever não apenas perderia qualquer sentido sem a liberdade, mas na sua experiência a liberdade é co-dada com a mesma evidência que o próprio dever. Num modo semelhante,<sup>55</sup> um chamado motivado por valores para dar-lhes a resposta devida, que é, de fato, o principal motivo racional para um dever, não pode ser percebido sem, ao mesmo tempo, conhecer a nossa liberdade, sem o que jamais poderíamos responder ao chamado a uma resposta de valor *devida*. Pois, enquanto podemos dar uma resposta afetiva que não está dentro do nosso poder livre de engendrar, e não obstante é devida – por exemplo, a uma grande obra de arte ou a uma pessoa amada –, essa resposta devida também chama por uma sanção livre, sem a qual a nossa resposta não entra propriamente em relação com *o ser-devido*.<sup>56</sup> Portanto, na experiência de qualquer “deve” ou chamado a dar uma resposta devida *somos dados* à mesma evidência com a qual sabemos que devemos fazer

---

<sup>54</sup> Sobre esse segundo modo, Kant insistiu grandemente, muito embora o tenha interpretado de modo profundamente equivocado, bem como interpretado a sua percepção numa maneira subjetivista. Cf. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), §6.

<sup>55</sup> D. v. Hildebrand mostrou também na sua *Ética*, Capítulos 1-3; 17-18, que essa é a fonte mais profunda de qualquer dever: dar a um bem que possui valores intrínsecos uma resposta devida a ele; o mesmo autor mostrou igualmente que há também outras fontes de um dever, por exemplo, compromissos e promessas assumidos livremente, etc. Cf. D. v. Hildebrand, *Moralia – Nachgelassenes Werk. Gesammelte Werke 5*, Regensburg, Habel, 1980.

<sup>56</sup> Cf., no original, a expressão “*due-ness*”. N. do T.

ou omitir alguma coisa, ou realizar um ato interior *devido* a um objeto belo ou bom, ou a uma pessoa, portanto à nossa liberdade, que é o único endereçado concebível de um “deve” ou chamado a uma resposta devida. Nenhuma reação não-livre concebível pode referir-se a um “deve” ou a um chamado a partir de um valor *per se*. Podemos dizer: ninguém pode saber de um “deve” ou de um chamado a dar uma resposta adequada a um bem sem saber se é livre; portanto, como sabemos de muitos “deves” de tal tipo e chamados a uma resposta devida, sabemos que somos livres.

#### *D. Uma prova “transcendental” da liberdade ou “liberdade como uma verdade inegável”<sup>57</sup>*

Um quarto tipo de argumento em favor da nossa liberdade é o argumento transcendental objetivista de que todo aquele que nega a liberdade já a pressupõe; tanto no ato de negar a liberdade quanto no insistir que nós e todos *deveríamos* reconhecer a verdade de que não há nenhuma liberdade pressupomos a evidência de que nós e as outras pessoas somos livres, e apenas por isso podemos ter uma responsabilidade moral, com respeito a nós e com respeito aos outros, de tornar pública essa alegada verdade. Afinal, em todos esses juízos em que rejeitamos a liberdade, contradizemos a nossa visão determinista e pressupomos a evidência da liberdade. Uma forma excelente desse tipo de “argumento transcendental” a favor da liberdade e contra o determinismo devemos a Hans Jonas.

No seu livro *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität*,<sup>58</sup> ele refuta brilhantemente a ontologia materialista e a abordagem determinista da mente.<sup>59</sup> Jonas abre o seu livro relatando o fato histórico de que um grupo de jovens fisiologistas (estudantes do famoso Johannes Müller) encontrava-se regularmente na casa do físico Gustav Magnus, em Berlim. Dois deles (Ernst Brücke e Emil di Bois-Reymond) fizeram um pacto formal de espalhar a verdade “de que não há quaisquer outras forças operando no

---

<sup>57</sup> Cf. sobre tal *verità innegabile* G. Reale, *Storia della filosofia antica*, 5 vols., 10. ed., Milano, Vita e Pensiero, 1995, vol.2.

<sup>58</sup> Cf. H. Jonas, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981.

<sup>59</sup> Lamentavelmente, sem rejeitar de modo explícito o tipo de monismo biologista defendido em alguns de seus primeiros ensaios, reunidos in: H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York, 1966.

organismo exceto as químico-físicas”. Logo em seguida também o jovem Helmholtz juntou-se a eles nessa solene promessa. Mais tarde, os três se tornaram famosos nos seus campos e permaneceram fiéis no seu acordo.

Jonas mostra, entretanto, que o próprio fato dessa promessa já contradizia, sem que eles o notassem, o próprio conteúdo da promessa, ou melhor, a teoria materialista e a negação da liberdade que advogavam promover ao longo da sua carreira. Pois eles não se ligaram, e não poderiam ter-se ligado, para deixar às moléculas dos seus cérebros o seu curso respectivo de ação, porque o curso dos eventos moleculares nos seus cérebros, de acordo com a sua opinião, era totalmente determinado, desde o início do mundo, nem se ligaram por meio da sua promessa para permitir que essas moléculas determinassem todo o seu falar e pensar no futuro. (Isso seria igualmente sem sentido, pelos mesmos motivos). Antes, prometeram fidelidade à sua percepção presente, ou melhor, à sua falsa opinião. Declararam pelo seu pacto, ao menos a si mesmos, que a sua subjetividade era mestre sobre a sua ação. No ato mesmo de fazer essa promessa, confiaram em alguma coisa inteiramente não-física, a saber, na sua relação com o que tomaram como sendo a verdade e a sua liberdade de decidir sobre a sua ação. Além disso, atribuíram precisamente a esse fator um poder determinante sobre cérebros e corpos – poder que, entretanto, tinha sido negado pelo conteúdo das suas teses. Para prometer alguma coisa, com a convicção essencialmente incluída de ser capaz de manter tal promessa e ser semelhantemente livre para quebrá-la, admite-se uma força de liberdade em operação “no organismo” de um homem. Fidelidade à promessa de alguém é tal força. Assim, precisamente o próprio “ato de prometer sempre negar a liberdade e qualquer força não-física” confirmou solenemente a existência do próprio tipo de liberdade e “forças não-físicas” que negavam!

### *E. A evidência da liberdade obtida pela experiência de atos cujos objetos (pessoas e seus atos) pressupõem liberdade*

Um quinto modo de alcançar conhecimento de que as pessoas humanas são livres é investigar as condições ontológicas e antropológicas de um grande número de atos dirigidos a nós mesmos ou a outras pessoas, bem como as evidências concernentes ao seu objeto e sujeito nos quais esses atos estão baseados. Assim, seria possível mostrar como, não apenas o ato de dar votos ou prometer, mas também o ato essencialmente autodirigido

de arrependimento dos próprios pecados<sup>60</sup> ou o ato essencialmente *alter-dirigido* de gratidão ou perdão, e muitos outros atos humanos fundamentais, pressupõem a evidência da liberdade, não apenas na pessoa-sujeito, mas também na pessoa-objeto desses atos. No ato de gratidão, por exemplo, vemos que ele está enraizado numa evidência da liberdade tanto da pessoa-sujeito (uma gratidão forçada não seria gratidão em absoluto, mas um “aço de madeira”) quanto da pessoa-objeto *a quem* somos gratos e que deu-nos livremente um presente.<sup>61</sup> Ora, não faria sentido agradecer a alguém, se não entendemos e cremos que agiu livremente e bondosamente para conosco ou as pessoas caras a nós. Não podemos agradecer a uma máquina ou uma marionete. Também no ato de arrependê-nos encontramos evidência da nossa liberdade em sua raiz: seria absolutamente sem sentido arrependê-nos do que a nossa natureza nos compeliu a fazer. De modo semelhante, quando perdoamos algo feito erradamente contra nós por outra pessoa, necessariamente pressupomos, mas também possuímos, certo grau de evidência de que ela é um agente livre.<sup>62</sup> O mesmo é verdade, quando exortamos ou louvamos, admoestamos, repreendemos, condenamos ou encorajamos alguém.

Portanto, nesse modo quántuplo, podemos saber, realmente, que somos livres e responder à questão-título deste ensaio – “Somos livres?” – com a resposta inambígua: “Sim, somos livres!” E, o que é o melhor de tudo,

---

<sup>60</sup> Cf. M. Scheler, *Reue und Wiedergeburt*, in: *Vom Ewigen im Menschen*, 5. Aufl., hrsg. v. M. Scheler, Bern – München, Francke Verlag, 1968, p. 27-59; cf. também M. Scheler, *Selected Philosophical Essays*, trans. and introduction by D. Lachterman, Evanston, Northwestern University Press, 1973. Cf. semelhantemente J. F. Crosby (ed.), *Max Scheler – American Catholic Philosophical Quarterly* 79:1 (2005); J. Seifert, *Scheler on Repentance*, in: J. F. Crosby (ed.), op. cit., p. 183-202.

<sup>61</sup> Cf. Sêneca, *De Beneficiis*, III.xvii.3 4: “Beneficium enim id est, quod quis dedit, cum illi liceret et non dare”. Cf. id. *ibid.*, III.xix.1.

<sup>62</sup> Cf. as referências bibliográficas na nota 35. Cf. semelhantemente J. Seifert, *Phänomenologie der Dankbarkeit als Zugang zu einer personalistischen Metaphysik*, in: J. Seifert (ed.), *Danken und Dankbarkeit. Eine universale Dimension des Menschseins*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1992, p. 75-95; idem, *From a Phenomenology of Gratitude to a Personalistic Metaphysics*, in: S. Schwarz and F. Wenisch (eds.), *Values and Human Experience. Essays in Honor of the Memory of Balduin Schwarz*, New York – Washington D. C., Peter Lang, 1999, p. 29-50. Cf. também M. Crespo, *Phänomenologie des Verzeihens*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 2002.

todos nós, ao menos no mais íntimo de nós, sabemos dessa verdade imensamente importante desde a infância, sobre a qual a filosofia pode apenas trazer para fora da escuridão até à luz como uma parteira auxilia a criança, já existente, a alcançar a luz do dia. Assim, espero que cada um de vocês entenda mais claramente o que vocês todos sabem todo este tempo: “Sim, eu sou livre!”

Traduzido do inglês por *Roberto Hofmeister Pich*.