

**SUB SPECIE AETERNITATIS:  
Festschrift for Nythamar de Oliveira**



Lasar Segall (Favela 1954)

Organizadores  
Draiton Gonzaga de Souza  
Agemir Bavaresco  
Jair Tauchen



Editora Fundação Fenix

O termo *sub specie aeternitatis* (latim, “sob o aspecto da eternidade”) foi consagrado por Spinoza para designar a necessidade do que é eterno (*aeternitas*), em contraste com a contingência de coisas e eventos temporais que têm duração (*duratio*). Na medida em que são modos da substância, os modos podem ser concebidos *sub specie aeternitatis*, visto que participam de alguma maneira da eternidade da substância. Destarte, a Favela de Lasar Segall (1954) desvela essa interseção entre a horizontalidade temporal da imanência e a verticalidade de nossa transcendência em busca de sentido.



Editora Fundação Fenix



***Sub specie aeternitatis:* Festschrift for Nythamar de Oliveira**

## *Série Filosofia*

### **Conselho Editorial**

---

#### **Editor**

Agemir Bavaresco

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Joaquim Clotet

Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Nythamar de Oliveira

Norman Roland Madarasz

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Ricardo Timm de Souza

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Rosalvo Schütz

***Sub specie aeternitatis: Festschrift for Nythamar de Oliveira***

**(Organizadores)**

**Draiton Gonzaga de Souza**

**Agemir Bavaresco**

**Jair Tauchen**



Porto Alegre, 2020



Direção editorial: Agemir Bavaresco  
Diagramação: Editora Fundação Fênix  
Capa: Editora Fundação Fênix:  
Imagem da capa e contracapa, disponível em:  
<a href="https://br.freepik.com/fotos/fundo">Fundo foto criado por kjpargeter -  
br.freepik.com</a>  
Pintura da capa de Lasar Segall (Favela 1954).  
Disponível: <https://br.pinterest.com/pin/507217976767429438/>

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –  
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

A publicação da presente obra teve o apoio da CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, no âmbito do Programa CDEA – Centro de Estudos Europeus e Alemães.



Série Filosofia – 23

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

SOUZA Draiton Gonzaga de.; BAVARESCO, Agemir; TAUCHEN, Jair. (Orgs).

*Sub specie aeternitatis*: Festschrift for Nythamar de Oliveira. SOUZA Draiton Gonzaga de.; BAVARESCO, Agemir; TAUCHEN, Jair. (Orgs). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

744p.

ISBN – 978-65-87424-16-3

 <https://doi.org/10.36592/9786587424163>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

---

1. Festschrift. 2. Filosofia. 3. Ética. 4. Política.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

## 37. COAÇÃO, LIMITES DA VOLUNTARIEDADE E BATISMO: O FUNDO FILOSÓFICO-SCOTISTA DE PRÁTICAS BATISMAIS POR MISSIONÁRIOS FRANCISCANOS NA AMÉRICA LATINA DO SÉCULO 16



<https://doi.org/10.36592/9786587424163-37>

Roberto Hofmeister Pich<sup>1</sup>

### Introdução: missões dos franciscanos no Novo Mundo

O teólogo jesuíta alemão, Michael Sievernich, afirmou que, na história das missões católicas na América Latina, até o século 18, é possível encontrar, de forma mais ou menos progressiva, quatro “clássicos conceitos e métodos de missão”<sup>2</sup>, a saber: (1) “conquista espiritual”, (2) “o único modo de convencer e atrair” as pessoas à verdadeira religião (caracterizado por Bartolomé de Las Casas O.P. (ca. 1484–1566), (3) “novos métodos de evangelização” baseados em um olhar mais realista sobre os povos indígenas e os seus costumes, proponentes de estratégias de substituição das religiões aborígenes pela nova e verdadeira (caracterizado por José de Acosta S.J. (1540–1600), na segunda metade do século 16, em sua obra *De procuranda indorum salute*, publicada em 1588), e finalmente (4) “o modelo de reduções” ou *misiones*, consolidado pelos jesuítas, tendo sido proposto, por exemplo, por Antonio Ruiz de Montoya (1585–1652).

Com respeito ao primeiro método, a “conquista espiritual”, Sievernich destaca os relatos e as práticas pelos primeiros missionários franciscanos no Novo Mundo. Não é apenas o caso que os primeiros missionários mostravam um entendimento providencialista das razões históricas da “descoberta” e da conquista das América, mas eles também eram movidos por uma leitura milenarista da história universal da salvação. Para os frades franciscanos, a missão no Novo Mundo começara em 1500, na Ilha “Hispaniola” – hoje, dividida em República Dominicana e Haiti. A evangelização

---

<sup>1</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS. E-mail: roberto.pich@pucrs.br.

<sup>2</sup> Michael Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009, p. 122-123.

metódica, porém, pelos franciscanos, iniciaria em 1524, nos domínios dos astecas. Famosamente, 12 frades da Província de Estremadura foram enviados para a Nova Espanha (México), a saber, um número específico de “apóstolos”, assim escolhidos de propósito, pelo Ministro Geral da Ordem, Francisco de Los Ángeles, com uma clara referência à igreja primitiva e, como condição, com o mais firme comprometimento com as características essenciais da primeira obra missionária nos tempos de Jesus e dos seus apóstolos (cf. Jo 13.15)<sup>3</sup>.

Nenhum missionário franciscano caracterizou esse ímpeto mais fortemente do que Toríbio de Benavente O.F.M., o “Motolinea” ou “Motolinía” (nascido ca. 1482, em Benavente (Espanha), e falecido em 1568/1569, na Cidade do México)<sup>4</sup> – a última designação significa, na língua mexicana-náhuatl, “o pobre”, “o afligido”. Toríbio de Benavente tinha sido um dos 12 escolhidos por Francisco de Los Ángeles. Junto com o seu discípulo Jerónimo de Mendieta O.F.M. (1525–1604) – que chegaria à Nova Espanha em 1554<sup>5</sup> –, Motolinía deu forma a uma interpretação quiliástica do empreendimento missionário como um todo, pelos franciscanos no México<sup>6</sup>. Deus tinha previamente escolhido Francisco e os franciscanos como “capitães” (*capitanes*) da “conquista espiritual” e Deus inspirara o Papa e o Ministro Geral dos franciscanos para enviar os “doze escolhidos”<sup>7</sup>. As suas ideias sofreram a influência de Joaquim de Fiore (ca. 1135–1202), que por sua vez influenciara o primeiro movimento franciscano, no qual a expectativa pelo “Terceiro Reino do Espírito”, portanto, pela “Era do Espírito Santo”, era óbvia. O que Joaquim de Fiore originalmente profetizara para o ano de 1260 em realidade irrompera nos tempos da descoberta da América. A impressão das obras de Fiore, no começo do século 16, colocara de novo em circulação as suas ideias. Uma certa interpretação da doutrina dos reinos do mundo, inspirada no profeta

---

<sup>3</sup> Cf. Hans-Jürgen Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 142-143; Enrique D. Dussel, *Caminhos de libertação latino-americana I: interpretação histórico-teológica*, São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 63-64. O Ministro Geral e os “12 Apóstolos” tiveram em seguida o apoio do primeiro Bispo do México, Juan de Zumárraga (1468–1548), que era também um franciscano.

<sup>4</sup> Cf. Elizabeth Andros Foster, Introduction to *Motolinia's History of the Indians of New Spain*, translated and edited by Elizabeth Andros Foster, Westport, CT: Greenwood Press, 1973. Cf. também A. Abad Pérez, *Los franciscanos en América*, Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

<sup>5</sup> Foi autor de uma *Historia eclesiástica indiana* (1597), que pode ser encontrada in: [www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-eclesiastica-indiana--o/html/](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-eclesiastica-indiana--o/html/).

<sup>6</sup> Sobre a principal obra histórico-narrativa de Toríbio de Benavente, editada e publicada pela primeira vez somente em 1858, cf. Fray Toribio de Benavente “Motolinía”, *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado, Madrid: RAE-CECE, 2014 – cuja acurácia editorial deve ser vista com reservas. Cf. também Lino G. Canedo, Toribio Motolinía and His Historical Writings, in: *The Americas* 29:3 (1973), p. 277-307. doi:10.2307/980054.

<sup>7</sup> Cf. G. Baudot, *Utopía e historia en México*, Madrid: Ed. Espasa-Calpe, 1983, p. 247-386.

Daniel, foi conectada à ideia de um “traslado” (*translatio*) do domínio político – portanto, da criação de um novo Reino Cristão – e da igreja original. Motolinía e os seus confrades viam no seu labor missionário um chamado para realizarem, na ponta geográfica do mundo e antes do final dos tempos, a evangelização na última hora, através de todos os meios humanos de que Deus poderia fazer uso, se preciso também pela força<sup>8</sup>. Havia uma meta implícita de erigir então uma nova igreja primitiva, com semblante indígena. Como a igreja primitiva, na origem, florescera no Oriente, na aurora da era cristã, ela agora vicejaria no Ocidente, no fim de todos os tempos e no fim do mundo conhecido<sup>9</sup>.

Motolinía, que acreditava que os habitantes do Novo Mundo eram selvagens e tinham de ser primeiramente subjugados pela força, é talvez mais bem conhecido por seus fortes ataques a Bartolomé de Las Casas e ao assim chamado método missionário apostólico, pacífico, do “protetor” dos ameríndios<sup>10</sup>. E, com efeito, as obras de Motolinía revelam um uso consciente, ainda que não necessariamente correto ou justificável, de noções do pensamento político de Scotus e da teoria scotista da lei natural: a “infidelidade” (*infidelitas*) religiosa, como ofensa contra os dois primeiros – estritos, necessários e imutáveis – princípios da lei natural, equivalentes aos dois primeiros dos dez mandamentos da lei mosaica, não poderia ser desculpada, e ela poderia ser tomada como razão suficiente para uma guerra justa de conquista.

---

<sup>8</sup> Cf. Michael Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, p. 122-123. Cf. também Hans-Jürgen Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, p. 143-144, incluindo a nota 147. Cedo no século 16, os franciscanos difundiram a sua mensagem em aproximadamente todas as partes do continente americano. Em 1580, foram os franciscanos que fundaram as primeiras reduções no Paraguai.

<sup>9</sup> Cf. Michael Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, p. 122-123. A primeira ruptura com esse modelo veio com Juan Focher (+1572), a saber, em se diminuindo a ênfase nas esperanças apocalípticas e aumentando o foco na comunicação humana, na convivência, na combinação de palavras e ações, bem como na ideia de proceder *benigne* e *dulciter*. Juan Focher faleceu na Cidade do México. Teólogo franciscano francês, Focher havia estudado no *Studium* dos franciscanos em Paris. Na Nova Espanha, chegou a atuar como professor no “Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco”. No seu *Itinerarium catholicum proficiscentium ad infides convertendos* (1574), Juan Focher teve o mérito de discutir e assimilar doutrinas de teólogos e juristas escolásticos sobre a conversão dos infiéis. Entre os seus importantes opúsculos anteriores – de certa maneira incorporados, depois, no *Itinerarium* –, cabe menção ao *Enchiridion baptismi adultorum et matrimonii baptizandorum* (1544). Cf. também Steven E. Turley, *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524–1599. Conflict Beneath the Sycamore Tree (Luke 19:1-10)*, London – New York: Routledge, 2016, p. 120-126.

<sup>10</sup> Cf., por exemplo, Toribio de Benavente Motolinía, *The Franciscan Reply (to Las Casas)*, in: *Letters and People of the Spanish Indies, Sixteenth Century*, edited and translated by James Lockhart and Enrique Otte, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, p. 218-247. Cf. também I. Pérez Fernández, *Fray Toribio Motolinía, O.F.M., frente a Fray Bartolomé de las Casas, O.P.*, Salamanca: Editorial San Esteban, 1989; Josep Ignasi Saranyana (dir.) et alii, *Teología en América Latina – Volumen 1: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493–1715)*, Madrid – Frankfurt am Main: Iberoamericana – Vervuert, 1999, p. 70-74.

Ademais, dentro do poder político de um príncipe cristão, seria compreensível, para Toríbio de Benavente, que súditos fossem forçados a observar a lei natural e, portanto, que pessoas fossem forçadas por meio violentos à conversão, ao batismo e à incorporação na Igreja e em sua jurisdição espiritual. Na esteira de medidas de punição à infidelidade, o poder absoluto de um regente cristão, na sua jurisdição e no escopo de suas atitudes políticas religiosamente moldadas, encontra-se o batismo em massa e por meio da força (coaçoão militar, punição física e suplício), práticas que seriam, de novo, embasadas em Scotus<sup>11</sup>.

Como poderia ser esperado, os primeiros missionários franciscanos partilhavam com todas as outras Ordens Religiosas que se mobilizaram em missões no Novo Mundo algumas convicções teológicas básicas: há somente uma religião verdadeira, que é o cristianismo, e todas as religiões praticadas pelos povos indígenas são formas de idolatria. A religião cristã possui apelo universal, dado que, como indicado na Escritura, ela contém uma mensagem de salvação para todos os seres humanos, diante da sua condição de estar em pecado; segundo o plano de Deus, a salvação só pode ter vez através do conhecimento de Deus por meio de Cristo, em fé. Nesse plano salvífico, a Igreja Apostólica recebeu de Cristo uma função de participação (Mc 16.15; Mt 28.19; Lc 24.47; At 1.8)<sup>12</sup>. Ela tem a tarefa de ensinar todos os povos acerca de Cristo, e essa consiste, ao final, em tornar conhecida a necessidade da fé em Cristo e de ser batizado em seu nome<sup>13</sup>. Convém ter em mente que, na perspectiva das missões no Novo Mundo, onde Cristo jamais tinha sido anunciado, a tarefa missionária

---

<sup>11</sup> Cf. Fray Juan Focher OFM, *Itinerario del misionero en América [Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos]*, Sevilla: Apud Alfonso Scribanum, 1574; trad. P. Antonio Eguiluz, Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1960, Capítulo VIII, p. 77: “Es lícito, en cambio, coaccionarles condicionada e indirectamente, por ejemplo, mediante amenazas, miedo, injuria o trabajos serviles, para que de esta forma les nazca el deseo de convertirse a la fe. Así Escoto y los demás Teólogos *ubi supra*. Concedamos, dicen, que no fueran de corazón verdaderos cristianos; es para ellos un mal menor el no poder observar impunemente su ley, ilícita, que poderla observar con libertad”.

<sup>12</sup> Cf. José de Acosta, *De procuranda indorum salute – Pacificación y colonización*, latín – castellano, Madrid: CSIC, Vol. 1, 1984, I, i, p. 74-83; I, iii, p. 98-105; I, vi, p. 126-137; cf. também José de Acosta, *De procuranda indorum salute – Educación y evangelización*, latín – castellano, Madrid: CSIC, Vol. 2, 1987, V, xxi, 1, p. 330-331. Sobre a mesma base escriturística para o encargo missionário da Igreja, cf. Francisco de Vitoria, *De los índios recientemente descubiertos (relección primera) / De indis recenter inventis relectio prior*, in: Francisco de Vitoria, *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teologicas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p. 642, 685. Cf. ainda Bartolomeu de Las Casas, *Obras completas I – Único modo de atraír todos os povos à verdadeira religião*, São Paulo: Paulus, 2005, I (V), p. 57; I (V), I, § I, p. 62, 63. Michael Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, p. 17-30, destaca esses textos finais dos evangelhos, de estrutura pascal, de urgência pela proclamação de Cristo e a modo de alternativas condicionais, como base teológica na história das missões.

<sup>13</sup> Cf. José de Acosta, *De procuranda indorum salute – Pacificación y colonización*, Vol. 1, I, i, 2-3, p. 76-83; I, iii, 2-3, p. 98-105; I, v, p. 116-121.

tinha como alvo especial pessoas adultas, a quem a profissão de fé seria uma pressuposição para o ser batizado.

## 1 Scotus sobre o batismo: algumas ideias básicas

Dado que o argumento sobre o tópico em discussão, a saber, a coação e os limites da voluntariedade (cf. abaixo), tem como contexto as práticas de batismo por franciscanos pré-modernos que alegaram estar diretamente embasados em – e legitimados pelo pensamento de – Scotus, parece justo dizer algo sobre o batismo como sacramento e as razões pelas quais ele é tão importante. O que afirma Scotus sobre a *doutrina do batismo*? Primeiramente, cabe dizer algo sobre os sacramentos em geral. Em sua via, os seres humanos precisam dos “mais perfeitos sinais da atividade salvífica de Deus”<sup>14</sup>, que são os sacramentos. Scotus endossa a doutrina recebida de que são sete os sacramentos, todos eles instituídos por Cristo: “eles significam o mais apropriadamente a graça que Deus confere através deles”<sup>15</sup>. Essa é a definição de sacramento na acepção do Doutor Sutil: “[Um sacramento] é um sinal sensorial, que significa eficazmente, por instituição divina, a graça de Deus ou um efeito gratuito de Deus, ordenado à salvação do ser humano peregrino”<sup>16</sup>. Os sacramentos, pois, são “eficazes” ou “causam graça”. Isso exige alguns breves comentários. Tendo como pano de fundo concepções (i) de Boaventura, para quem um sacramento “não é nada mais que uma *ocasião* para uma ação simplesmente divina”, e (ii) de Tomás de Aquino, para quem os sacramentos têm algum tipo de “papel causal”, isto é, “eles são *causas instrumentais* da graça”<sup>17</sup>, e tendo em mente que na recepção do sacramento, por um ser humano, Deus é o agente que tem poder causal e a pessoa tem “certos poderes passivos em virtude dos quais ela pode ser afetada”, o poder causal *do próprio sacramento* é, com efeito, difícil de definir. Scotus firmemente

<sup>14</sup> Cf. Richard Cross, *Duns Scotus*, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 135. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 2 q. 1 n. 10-17, p. 145-148. Nessa breve subdivisão sobre sacramento e batismo, oriento-me, sem pretensão de originalidade, pelo estudo de Richard Cross recém citado.

<sup>15</sup> Cf. Richard Cross, *Duns Scotus*, p. 135. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 2 q. 1 n. 18-26, p. 148-150.

<sup>16</sup> Richard Cross, *Duns Scotus*, p. 136. Cf. Ioannes Duns Scotus *Ordinatio* IV d. 1 p. 2 q. 1 n. 207, p. 73. Cf. também Luigi Iammarrone, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Roma: Miscellanea Franciscana, 1999, p. 130-131.

<sup>17</sup> Richard Cross, *Duns Scotus*, p. 136.

discorda de Tomás de Aquino sobre a doutrina da “causalidade sacramental”<sup>18</sup>, ele antes dá suporte ao “relato ocasionalista” proposto por Boaventura. Ainda que Scotus concorde com Tomás de Aquino que (a) “agentes têm poderes causais”, (b) “causas instrumentais não têm poderes causais intrínsecos” e (c) “poderes causais em virtude dos quais uma causa instrumental tem um papel na produção de um efeito são causados nela pelo movimento do agente principal”<sup>19</sup>, ele afirma contra Tomás de Aquino que é contraditório que “um objeto material” – em realidade, que qualquer “agente natural” possível – tenha “um poder causal *sobrenatural*”. Afinal de contas, uma “forma sobrenatural não pode ser estendida para existir ao longo de um agente material”<sup>20</sup>. É impossível que “um sacramento [a saber, um agregado temporalmente extenso “de palavras, substâncias e ações”] seja uma causa instrumental da graça”, fundamentalmente porque “nenhuma criatura pode ser uma causa instrumental de um efeito sobrenatural”<sup>21</sup>. Como sintetiza R. Cross, para Scotus, na direção de uma “opção ocasionalista”, “um sacramento é uma “condição necessitante” não-causal”, ele não causa a ação divina (visto que em si não tem poderes causais para tanto, sejam eles “intrínsecos” ou “instrumentais”); é apenas o caso que Deus, em sua liberdade, decidiu que “*sempre que um sacramento for recebido [...] o dom sobrenatural apropriado*” será dado<sup>22</sup>. Isso foi estabelecido em uma “aliança” (*pactio*) de Deus com a Igreja, e aquela, devido aos méritos de Cristo, “garante a confiabilidade sacramental”<sup>23</sup>.

Os efeitos dos sacramentos são produzidos pelos méritos de Cristo. Essencialmente, os efeitos são “o dom da graça”. O *batismo*, assim como a *penitência*, confere *primeira graça* (em virtude da qual *uma pessoa é salva*). Outros sacramentos conferem “segunda graça, ou seja, “um acréscimo em graça”<sup>24</sup>. Na alma, uma e a mesma graça causa efeitos distintos; os sete sacramentos administrados pela Igreja justamente se diferenciam pelo modo como se ligam a esses efeitos. Pelo batismo, Deus

---

<sup>18</sup> Richard Cross, *Duns Scotus*, p. 136. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 1 p. 3 q. 1-2 n. 276-306, p. 92-108; n. 309-325, p. 110-116.

<sup>19</sup> Cf. Richard Cross, *Duns Scotus*, p. 136-137.

<sup>20</sup> Cf. Richard Cross, *Duns Scotus*, p. 137.

<sup>21</sup> Cf. Richard Cross, *Duns Scotus*, p. 137. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 1 p. 3 q. 1-2 n. 296-306, p. 105-108.

<sup>22</sup> Cf. Richard Cross, *Duns Scotus*, p. 137. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 1 p. 3 q. 1-2 n. 309-322, p. 110-114; IV d. 2 q. 1 n. 27-32, p. 150-152.

<sup>23</sup> Cf. Richard Cross, *Duns Scotus*, p. 137. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 1 p. 3 q. 1-2 n. 323-325, p. 115-116.

<sup>24</sup> Cf. Richard Cross, *Duns Scotus*, p. 138. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio (B. Ioannis Duns Scoti Opera omnia XIII, Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2011)* IV d. 18-19 q. 1-2 n. 95-102, 125, p. 219-221, 228.

causa “a remissão do pecado original” e do “pecado atual”, sem que qualquer penitência seja necessária; por ele, Deus redime tanto a “culpa do pecado” quanto a punição que ela exige. Pelo batismo, o ser humano recebe o efeito gracioso de *nascere espiritualmente, ser adotado como filho de Deus e tornar-se membro da Igreja*<sup>25</sup>. O batismo também confere um tipo de “marca indelével” no seu recebedor, chamada de “caráter” pelos teólogos<sup>26</sup>. “Caráter” é “uma forma espiritual [...] irrepetível impressa por Deus”, que torna os seus portadores “conformes a Cristo” e os coloca “sob algum tipo de obrigação para com Cristo”, bem como em comunhão com outros na mesma condição<sup>27</sup>. Para Scotus, “caráter” é uma “propriedade relacional” que não possui nenhum papel causal em absoluto, ela reside na vontade e é simplesmente “uma ocasião para que Deus nos dê a graça”<sup>28</sup>. O caráter do batismo incorpora alguém na família de Cristo<sup>29</sup>. *De potentia Dei ordinata*, pelo menos, Scotus subscreveria um princípio de teologia da missão já mencionado acima, a saber, de que o batismo é uma condição necessária para a salvação de qualquer ser humano individual; como sacramento, ele é trazido e administrado pela Igreja Católica somente.

## 2 Batismo controverso

De fato, independentemente da correção da interpretação dos textos de Scotus feita pelos notáveis missionários franciscanos do século 16, as Distinções escritas por Scotus sobre os sacramentos, em particular sobre o batismo, merecem cuidadosa atenção. Isso não se deve apenas ao fato de que trazem discussões teológicas importantes, mas também em função do conjunto de pressupostos filosóficos para os diversos tópicos debatidos, que aos poucos ganham espaço na pesquisa, uma vez que a edição crítica da *Ordinatio IV* foi completada<sup>30</sup>. Se nas Distinções sobre o batismo não são encontradas novas explicações da “vontade” como (I) um poder afetivo duplo

<sup>25</sup> Cf. Richard Cross, *Duns Scotus*, p. 138. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio IV* d. 4 p. 1 q. 2 n. 19, 27-39, p. 228-229, 230-233.

<sup>26</sup> Cf. Richard Cross, *Duns Scotus*, p. 139. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio IV* d. 6 p. 4 a. 2 q. 1 n. 195-201, p. 354-355.

<sup>27</sup> Cf. Richard Cross, *Duns Scotus*, p. 139. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio IV* d. 6 p. 4 a. 2 q. 2 n. 290-317, p. 383-393.

<sup>28</sup> Cf. Richard Cross, *Duns Scotus*, p. 139. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio IV* d. 6 p. 4 a. 2 q. 2 n. 333-334, p. 397-398.

<sup>29</sup> Cf. Richard Cross, *Duns Scotus*, p. 139. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio IV* d. 6 p. 4 a. 2 q. 2 n. 331, p. 397.

<sup>30</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio (B. Ioannis Duns Scoti Opera omnia XIV, Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2013) IV* d. 43-49.

ou duplamente ordenado ao bem – tanto uma afeição natural ao que é vantajoso (*affectio commodi*) quanto uma afeição livre ao que é objetivamente justo (*affectio iustitiae*) – e como (II) um poder racional para opostos, sob a estrutura interna de uma contingência sincrônica, na própria volição, de possibilidade atualizada e não atualizada<sup>31</sup>, pode-se achar nelas reflexões peculiares sobre (III) a “voluntariedade” dos atos da vontade, voluntariedade essa que também deveria pertencer a uma teoria completa da liberdade da vontade. Isso se deve à natureza do batismo como tal, especialmente no tocante ao batismo de adultos.

O sacramento do batismo é tratado por Scotus em quatro Distinções, ou seja, *Ordinatio* IV d. 3-6<sup>32</sup>. No que diz respeito à discussão sobre a voluntariedade, a fonte mais importante está na Distinção 4 da *Ordinatio* IV, que é dividida em três “membros”<sup>33</sup>. Em todos os membros, a discussão versa sobre (i) aqueles que recebem o batismo e (ii) o que exatamente eles recebem<sup>34</sup>. Esses membros são os seguintes: (1) a recepção do “sacramento e da coisa [“res”, o efeito da graça]”; (2) “do sacramento, e não da coisa [o efeito da graça]”; (3) “da coisa [o efeito da graça], e não do sacramento”<sup>35</sup>. Scotus afirma ainda que o membro (1) diz respeito às crianças, o membro (2) aos adultos tão somente, e o membro (3) pode dizer respeito tanto a crianças quanto a adultos<sup>36</sup>. Uma vez que a Parte I de *Ordinatio* IV d. 4 trata apenas da recepção do sacramento e da coisa pelas crianças pequenas, ela é deixada totalmente sem consideração no presente estudo<sup>37</sup>.

É na Parte 2 de *Ordinatio* IV d. 4<sup>38</sup>, na qual Scotus questiona “sobre a recepção do sacramento, e não da coisa”, especificamente em adultos que se supõe que recebam o batismo, que pode ser encontrada a seguinte pergunta deveras instigante: (i) “Se um adulto pode receber o efeito do batismo [isto é, a primeira graça de Deus] em não consentindo”<sup>39</sup>. A segunda questão, isto é, (ii) “Se um adulto insincero recebe o efeito

<sup>31</sup> Sobre os temas (I) e (II), cf. a visão geral oferecida in: Ludger Honnefelder, *Duns Scotus*, München: Verlag C. H. Beck, 2005, p. 82-88, 113-131.

<sup>32</sup> Cabe dizer, de todo modo, que a Questão 2 da Distinção 2 de *Ordinatio* IV já servia de preâmbulo ao tratamento do sacramento do batismo; cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio (B. Ioannis Duns Scoti Opera omnia XI*, Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2008) IV d. 2 q. 2 n. 43-56, p. 156-161.

<sup>33</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio (B. Ioannis Duns Scoti Opera omnia XI*, Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2008) IV d. 4 n. 2, p. 225. A partir daqui, Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4...

<sup>34</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 n. 2. 9-10, p. 225-226.

<sup>35</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 n. 2, p. 225.

<sup>36</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 n. 9-10, p. 226.

<sup>37</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 n. 11, p. 226; *ibid.*, IV d. 4 p. 1 (“Sobre o sacramento e a recepção da coisa nas crianças que recebem o batismo”) q. 1-3 n. 12-55, p. 227-239.

<sup>38</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1-2 n. 56-119, p. 241-260.

<sup>39</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 57-86, p. 241-249.

do batismo”, não será abordada neste estudo<sup>40</sup>. Ao que tudo indica, um adulto não pode receber o efeito do batismo sem o seu consentimento espiritual<sup>41</sup>. O batismo – especialmente se a discussão, aqui, é sobre adultos – parece implicar um “voto”, uma “confissão” em favor de Deus. Isso exige um assentimento por alguém<sup>42</sup>. Qualquer pessoa batizada precisa mostrar “consentimento” (*consensus*) e “intenção” (*intentio*)<sup>43</sup>. Se padrinhos consentem no lugar da criança – quando se trata do batismo de crianças –, um adulto tem também de consentir por si mesmo, claramente dizendo “Eu quero” (“Queres ser batizado?” [...]. “Eu quero”)<sup>44</sup>. Mas, como argumento contrário Scotus se depara com o texto das *Decretais*, do Papa Gregório IX<sup>45</sup>: “Quem for atraído violentamente através de terrores e torturas e, no intuito de não sofrer dano, aceitar o sacramento do batismo, [...] aceita o caráter impresso [i.e., a marca indelével!] do cristianismo. Ele o aceita como um que quer condicionalmente [*condicionaliter*], ainda que não queira absolutamente [*absolute*], e [então] há de ser compelido à observação da fé cristã”. Assim, alguém que não quer *absolute* “recebe o sacramento do batismo”<sup>46</sup>.

<sup>40</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 n. 56, p. 241; IV d. 4 p. 2 q. 2 n. 87-119, 250-260.

<sup>41</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 57, p. 241. In: *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 83, p. 248, Scotus afirma que “no batismo há mais propriamente a ‘adoção de um filho’ do que matrimônio”, e isso é também mais apropriado com respeito a uma criança (para todo contrato, tal como o casamento, o uso da razão é exigido). Na adoção, precisa-se apenas do “consentimento ou do ato da pessoa que adota”.

<sup>42</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 58, p. 241.

<sup>43</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 59, p. 241.

<sup>44</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 60, p. 242.

<sup>45</sup> Gregorius IX, *Decretales* III tit. 42 c. 3 (CIC II 646). Scotus se remete às *Decretais* de Gregório IX, conhecidas em latim como “Decretales” ou “Liber Extra”, ou seja, uma compilação de direito canônico, em cinco livros, publicada em 1234. O Papa Gregório IX – cujo nome de batismo era Ugolino di Conti (ca. 1145 ou antes de 1170–1241) e cujo pontificado se estendeu de 1227 a 1241 – solicitou a compilação, cuja redação ficou a cargo do dominicano Raimundo de Peñafort (ca. 1175–1275). Em 1220, o Papa Honório III havia designado Ugolino di Conti como Cardeal Protetor da Ordem dos Franciscanos – foi durante o pontificado de Gregório IX que teve vez a canonização de Francisco de Assis, em 1228. Também em outros aspectos nada elogiáveis – mas intimamente ligados à presente reflexão sobre batismo e voluntariedade – Scotus reverberaria a *Nova compilatio decretalium* de Gregório IX, a saber, na posição favorável à conversão forçada dos judeus. Cf. R. H. Pich, Scotus sobre a autoridade política e a conversão forçada dos judeus: exposição do problema e notas sobre a recepção do argumento scotista em Francisco de Vitoria, in: R. P. Rivas (ed.), *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media*, Porto: FIDEM – Brepols, 2012, p. 135-162. Gregório IX dera peso jurídico-canônico, nas *Decretais* de 1234, à doutrina da *perpetua servitus iudaeorum* – “servidão [política] perpétua dos judeus”, seguidores do Talmude, até o dia do Juízo Final. Essa mesma doutrina teria espaço na concepção da *servitus camerae imperialis*, “a servidão sujeita imediatamente à autoridade imperial”, promulgada por Frederico II. Em estados cristãos, os judeus foram impedidos de qualquer papel ou influência em processos políticos até o século 19. Cf. também H. Dilcher, Gregor IX., *Papst (1227–1241)*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, Band XIV, 1985, p. 153-154.

<sup>46</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 61, p. 242 : “Contra: *Extra*, ‘De baptismo et eius effectu’, “Miores”: “Qui terroribus atque suppliciis violenter attrahitur, et, ne detrimentum incurrat, baptismi suscipit sacramentum, talis, sicut et is qui fecte ad baptismum accedit, characterem suscipit

Scotus tentará explicar, de fato, e aqui há uma diferença entre a sua própria posição e a posição adiantada na última passagem por Gregório IX, que uma pessoa adulta *coagida* ou *pressionada* por algo como terrores e torturas (*terroribus atque suppliciis*) e que aceita o batismo no intuito de não sofrer dano o *quer* ou *consente* plenamente com aquilo: ela o faz *voluntariamente, seja como for*. Ele explica a sua tese através de várias distinções, que ajudam a definir o debate sobre a voluntariedade. Cabe determinar, primeiramente, sobre (1) o adulto em questão e, em seguida, sobre (2) a pessoa da qual se diz que é “não-volente” (*non vollens*) ou “não-consentidor” com respeito a um ato<sup>47</sup>.

(1) Os adultos em questão poderiam ser (1a) aqueles que não fazem e jamais farão uso da razão (tais como pessoas mentalmente desabilitadas e os lunáticos), ou poderiam ser (1b) adultos que não fazem uso da razão agora (estão agora desabilitados), mas fizeram anteriormente, ou (1c) adultos que fazem uso da razão agora<sup>48</sup>. Em prol do argumento deste estudo, cabe deixar de lado, aqui, os casos primeiro<sup>49</sup> e segundo<sup>50</sup> e focar no (1c) caso de adultos que *de fato fazem uso da razão agora* e são possíveis recebedores do batismo, inclusive – seja assumido – por meio de terrores e torturas, que eles certamente não querem sofrer. Tenha-se em mente, ademais, que a questão é sobre o batismo recebido por adultos que, em certo sentido, não consentem com ele. Nesse ponto, Scotus introduz uma distinção adicional, concernente ao entendimento do que é uma pessoa adulta que “não consente” (*non consentiens*). Ao fazê-lo, Scotus toca (2) o reino dos “atos da vontade”. Seja dado a “um adulto que não consente” (ANC) o nome “Moctezuma” – mais exatamente, e apenas simbolicamente<sup>51</sup>, inspirado em Moctezuma II (*ca.* 1466–1520), o nono regente de Tenochtitlán, imperador dos astecas no México, à época em que, em 1519, Hernán Cortés, o seu pequeno grupo armado e um contingente de indígenas aliados entraram

---

christianitatis impressum, et ipse, tamquam condicionaliter volens, licet absolute non velit, cogendus est ad observationem fidei christianae”; ergo absolute non volens recipit sacramentum baptismi”.

<sup>47</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 62, p. 242.

<sup>48</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 63, p. 242-243.

<sup>49</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 64, p. 243.

<sup>50</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 65-67, p. 243-244. Os casos primeiro e segundo são, de todo modo, deveras interessantes para uma teologia prática aplicada ou ao menos para uma casuística da recepção dos sacramentos, especialmente porque, no segundo caso, Scotus conecta voluntariedade ao consentimento e ao dissentimento habituais, reais e conhecidos, baseados em decisões ou formas da vontade prévias ao estado de deficiência ou desabilidade.

<sup>51</sup> Ademais, cabe dizer que a atribuição desse nome a uma pessoa hipotética não tem aqui qualquer teor pejorativo; ao contrário, deve servir para acentuar e mais enfaticamente lembrar que questões filosóficas na base de práticas batismais tiveram papel significativo em missões religiosas históricas e concretas.

no palácio de Axayacati. Nessa fase derradeira da história de sua nação, Moctezuma não foi especialmente admirado por suas gentes, devido ao perceptível equívoco de sua leitura dos fatos e à ausência de predicados de liderança – do líder guerreiro – que a situação dele exigia. Moctezuma, no entanto, teria sido um alvo central dos esforços missionários dos religiosos, naqueles impressionantes dias da infame “conquista” da nação asteca. “Um adulto que não consente” pode ser entendido “negativamente” (*negative*) (ANC1): ele não dá em ato o consentimento (ele é um *non volens*). Assim, por exemplo, se “Moctezuma não quer ser batizado”, isso significa que “Moctezuma não realiza um consentimento em ser batizado”. Mas, o consentimento pode ser entendido “contrariamente” (*contrarie*) (ANC2): nesse caso, a pessoa faz um dissentimento atual (ela é uma *nolens*). Fosse essa pessoa Moctezuma e “nolente”, ter-se-ia, no tocante ao batismo, a seguinte atitude: “Moctezuma *quer-não* [ou: *desquer*] ser batizada”<sup>52</sup>. A distinção proposta tem de ser feita, portanto, com base em uma análise dos atos da vontade: jamais se pode misturar (i) “não querer” (*non vollere*) com (ii) “querer-não” ou “desquerer” (*nollere*). O advérbio “contrarie” quando ligado a um ato da vontade deveria significar precisamente “querer-não atual” ou “desquerer atual” (*actualis nolitio*). Scotus também explica tal “desquerer atual” por meio de uma expressão mais simples, isto é, como um “dissenso” ou um “dissentimento” (*dissensus*), em que claramente *dissensus* = *nolitio*. Far-se-á uso, agora, de “dissensus”, uma vez que há, para “dissenso”, uma distinção adicional: entre um adulto que dissente *simpliciter* (ADS) e aquele que dissente *secundum quid* ou “sob determinado aspecto” (ADSQ)<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 68, p. 244: “De tertio membro, scilicet de ‘adulto utente ratione’, distingo de eo quod ponitur in quaestione ‘non consentiens’ quod potest intelligi negative vel contrarie: ‘negative’ tantum negat actualem consensum, ‘contrarie’ vero ponit actualem dissensum”.

<sup>53</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 69, p. 244: “Et patet distinctio, quia non est idem ‘non velle’ et ‘nolle’: si accipitur ‘contrarie’ pro ‘dissentiente actu’, aut simpliciter dissentit aut secundum quid. Et intelligo ‘simpliciter’ sicut expositum est in III libro, quod iste, qui – ut fugiat aliquod incommodum – vult aliquid simpliciter, cum vult illud aliquid (sicut proiciens merces in mari ut submersionem fugiat, simpliciter vult proicere merces, nam potentiam suam motivam ad proiciendum voluntas movet imperando, et ipsa se ipsam libere movet, quia cogi non potest; ‘simpliciter’ igitur volens proicit, sed ‘secundum quid’ nolens, hoc est sub conditione nolens, quia nollet si alio modo posset salvare vitam suam”. Scotus afirma que havia explicado a distinção entre tais formas de dissentimento em passagens anteriores de sua *Ordinatio*. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* (B. Ioannis Duns Scoti Opera omnia IX, Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2006) III d. 15 q. un. (*Utrum in anima Christi secundum portionem superiorem fuerit verus dolor*), n. 58-59 (c. – *De tertio modo seu via tristandi, id est propter nolle condicionatum*), 119, p. 504-505, 527; *Lectura* (B. Ioannis Duns Scoti Opera omnia XX, Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2003) III d. 17 q. 2 (*Utrum Christus aliquid voluit quod non evenit*), n. 26, p. 430.

No intuito de explicar o que é um agente que quer-não, desquer ou dissente *simpliciter*, Scotus fala do seu oposto, isto é, de uma pessoa que quer algo *simpliciter*: um consentidor pura e simplesmente (ACS). Por exemplo, um adulto que, no intuito de evitar alguma desvantagem, *simplesmente quer que alguma coisa aconteça ou seja feita*. Um exemplo para um (ACS) é oferecido: o mercador em um navio, que, em meio a uma terrível tempestade, lança ao mar os seus bens, no intuito de evitar o naufrágio e a perda da vida. Cumpre prestar atenção ao modo como Scotus descreve as decisões feitas pelo mercador. Essa pessoa “incondicionalmente” ou “absolutamente” (*simpliciter*) quer lançar fora aqueles bens. Afinal de contas, é a vontade, através de um comando seu, que move a potência ativa do mercador (o corpo, os braços, as mãos, etc.) para lançar ao mar os bens. Em tal caso, assim afirma Scotus, a vontade – que é aqui a *voluntas*, naturalmente – se move livremente, dado que ela “não pode ser forçada”. Scotus não vê coação danosa nesse cenário – ele assume autodeterminação ou automovimento da vontade com respeito à ação resultante e espontaneidade. O homem, naquela situação *in extremis*, lança ao mar os seus bens por querê-lo *simpliciter*, o que é outra maneira de dizer que ele dá o seu “consentimento” (*consensus*) interno pleno. Caso ele não lançasse fora, ao mar, os seus bens por *atualmente* desquerer *simpliciter* o lançar fora ao mar as coisas, naquela situação, ele daria (a si mesmo) um comando oposto – realizaria um *dissensus* – e agarraria em suas mãos todos os seus preciosos bens. Mas, o Doutor Sutil aceita dizer que o mercador é alguém que dissente “em determinado aspecto” (*secundum quid*): ele “condicionalmente” (*sub condicione*) quer-não o lançar fora as coisas ao mar, pois ele (absolutamente) quereria-não ou desquereria isso (o lançar fora ao mar os seus bens) “se ele pudesse de outro modo [*alio modo*] salvar a sua vida”<sup>54</sup>.

Deveria estar claro, nesse ponto, que Scotus tem como pano de fundo uma passagem de Aristóteles, da *Ethica Nicomachea* III.1, em que o Filósofo lida com dilemas acerca da voluntariedade e da coação – em *Ethica Nicomachea* III.1-3, Aristóteles lida com o *hekôn*, *hekousios* / *voluntarium* e o *akôn*, *akousios* / *involuntarium*, ao analisá-los, através de condições de “coação” e “ignorância” ou “desconhecimento”, no contexto das assim chamadas “ações mistas”, que têm uma porção tanto de voluntariedade quanto de involuntariedade (cf. mais abaixo, Subdivisão 4). De toda maneira, o caso analisado por Scotus deveria ser tomado como

---

<sup>54</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 69, p. 244 (cf. a nota anterior).

um problema *concernente à coação somente*. A propósito, é surpreendente que o texto de Aristóteles não seja mencionado no aparato crítico do volume correspondente da Editio Vaticana – e, com efeito, nem em *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 69 nem em pelo menos outros dois contextos e outras quatro passagens das obras de Scotus em que o mesmo exemplo aparece. Nos últimos casos, o exemplo não ocorre em uma discussão sobre a coação, mas a cada vez – em questões teológicas especulativas – na análise de atos da vontade, em termos de querer e desquerer, “condicionais” e “incondicionais”, “sob determinado aspecto” e “não sob determinado aspecto” ou “absolutos”<sup>55</sup>. Seja como for, no contexto ora analisado, Scotus estaria, em certo sentido, propondo uma explanação a um dos antigos enigmas sobre o voluntário-involuntário em ações mistas, ao afirmar que aquilo que é querido e somente condicionalmente desquerido é, ainda assim, um querer em sentido pleno ou *simpliciter*. Em *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 73, Scotus conecta isso diretamente ao batismo: se um adulto pressionado por terrores e suplícios quer-não ou dissente em um sentido qualificado, mas quer ou consente incondicionalmente na “ablução” (*ablutio*) do batismo a que a Igreja tem a intenção de submetê-lo, ele recebe aquele sacramento incondicionalmente, uma vez que ele é um “volente” (*volens*) incondicionalmente<sup>56</sup>. Com efeito, pois, Scotus parece em parte

<sup>55</sup> Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15, q. un. n. 58-59, p. 504-505 (aqui, n. 58, p. 504): “58. Praeter modos tristani praedictos duos [...], videtur posse poni tertius (vel quartus) modus tristani: propter nolle condicionatum, quando scilicet aliquis nollet aliquid quantum in se esset, tamen in aliquo casu vult illud. Exemplum: mercator, periclitans in mari, nollet – si posset – eicere merces; sed hoc nolle est condicionatum, scilicet, quantum in ipso est, nollet, tamen simpliciter vult eicere, quia non coactus ab extrinseco eicit: licet enim propter aliquid non volitum, puta periculum, eiciat, tamen non cogitur invitus eicere. Haec volitio absolute exprimeretur per ‘volo’, nolitio condicionata per ‘nollem si possem aliud’. Talis nolitio condicionata videtur sufficere ad tristandum de sic nolito eveniente (sicut ille tristando eicit merces), nec ibi velle oppositum facit tantum gaudium sicut nolle condicionatum tristitiam”. Id. *ibid.*, III d. 15 q. un. n. 119-120, p. 527-528: “119. Primum ostenditur in exemplo illo de periclitante: cum enim ille sit dominus actuum suorum per voluntatem in cuius potestate est uti virtute motiva vel non uti ad proiciendum, et hoc ita est in potestate eius in periculo sicut alias, – igitur simpliciter volens tunc proicit, quia a nullo tunc coactus est uti vi motiva. Patet enim quod voluntas posset ita inordinate amare merces, quod nollet eas proicere etiam pro periculo evadendo. 120. In proposito etiam non videtur Christus nolle mortem nisi cum determinatione distrahente, scilicet ‘si bene fieri posset aliud’, quae [determinatio] ideo distrahit quia condicio non exstat”. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 17, q. 2 n. 22, p. 429: “Secundum autem voluntatem liberam, [Christus] nihil voluit quod non evenit, nec aliquid conti[n]git cuius oppositum voluit; immo sibi complacuit simpliciter in hoc quod evenit. Secundum quid tamen non complacuit, hoc est voluit si voluntas Dei esset (sicut est de proiectione mercium in mare). Unde simpliciter voluit secundum portionem superiorem voluntatis, quae sequitur dictamen rationis aeternae”; id. *ibid.*, III d. 17 q. 2 n. 26, p. 430: “Dico tamen quod mihi videtur quod nec hic oravit pro aliquo, nec aliquid optavit quin evenit. Nam cum primo oravit, Matth. 26: *Mi Pater, si possibile est, transeat a me calix iste*, non oravit quod calix ab eo transiret, sed sub conditione distrahente, scilicet, ‘si possibile esset’, – quod non fuit possibile secundum potentiam Dei ordinatam. Cum quo stat quod simpliciter voluit oppositum (ut de proiectione mercium in mari); [...]”.

<sup>56</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 73, p. 245: “Si autem ‘secundum quid’ dissentiat, sed simpliciter consentit (et hoc, dico, non tantum in illam abluionem tamquam in quoddam balneum,

concordar com o propósito da já aludida passagem da *Decretal* de Gregório IX, segundo a qual meios deveras violentos de coação poderiam ser validamente utilizados para atrair ou, antes, compelir determinadas pessoas a aceitarem o batismo. Porém, Scotus explica diferentemente os atos da vontade supostos em tal situação e, com isso, também o critério de voluntariedade daqueles atos.

Nesse sentido, Scotus chega a oferecer dois exemplos adicionais de um dissentir *secundum quid* e um consentir incondicionalmente na esfera do batismo. Com eles, por certo pode-se retomar o que foi afirmado acima sobre os missionários franciscanos na América Latina. Assim, pois, (1) um adulto pode consentir na ablução do batismo na maneira como a Igreja o pratica (ACS), embora ele quieria-não (desquereria), “se pudesse escapar das torturas”, pois *ele não crê* que a ablução é de qualquer valor (ADSQ)<sup>57</sup>. E, (2) se alguém não crê nas “palavras de encantamento [*incantatio*]” faladas por alguém no tocante aos efeitos, mas concede que o encantador as profira sobre ele com a intenção que tem com elas, “dizendo no seu coração [ou: no seu íntimo]: valham [essas palavras] o quanto terão podido valer”, pode-se afirmar que essa pessoa está “encantada” – em um sentido derivado, ela está “consagrada”<sup>58</sup>. Essas são passagens interessantes, de fato – e agora cabe explorá-las dentro do escopo mais reduzido do problema dos batismos voluntários e involuntários. *Primeiramente*, o fato de que a pessoa não crê no valor, no efeito ou, em uma palavra, no significado mesmo do batismo não implica que ela esteja em (total) ignorância acerca do que se trata no batismo: tautologicamente, implica somente que ela não crê nele. *Em segundo lugar*, a lição central dessas passagens parece ser que, em tais casos, a pessoa consentiria plenamente em receber o sacramento, embora ela claramente não tivesse qualquer fé ou crença positiva nele, sendo concedido, contudo, que há indiretamente um apelo a um critério de fé ou de conhecimento avalizado sobre o que se trata nele, tal como alguém que diz em seu íntimo, em certa analogia às crianças batizadas que não têm fé expressa e à fé expressa dos pais e dos padrinhos e das madrinhas que comparecem

---

sed in ablutionem eo modo quo eam intendit Ecclesia facere), simpliciter recipit sacramentum, quia simpliciter est volens, licet secundum quid nolens”.

<sup>57</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 75, p. 246: “Exemplum huius: qualiter aliquis potest consentire in illam ablutionem, suscipiendam eo modo quo confertur ab Ecclesia, – et tamen nollet si posset evadere tormenta, quia non credit eam aliquid valere”.

<sup>58</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 76, p. 246: “Exemplum etiam potest haberi de eo qui non credit ista verba incantationis posse habere aliquem effectum, tamen concedit incantanti quod dicat illa verba super eum ea intentione qua solet ea dicere, dicens in corde suo: ‘Valeant quantum valere potuerunt’, – iste vere diceretur incantatus; et si talis incantatio super aliquem diceretur ‘eius consecratio diabolo’, et ille diabolo esset consecratus”.

à cerimônia ritual: “Batiza-me, e ocorra não de acordo com o que eu, mas de acordo com o que tu crês ou com o que vocês creem!”. Esse apelo bastante indireto à fé e ao conhecimento de outros não parece ser equivalente a uma situação de desconhecimento sobre os termos do batismo – supõe-se, com efeito, que o suficiente conhecimento do que está em questão, pelo adulto alvo de batismo sob coação, é uma condição necessária para o batismo voluntário. Trata-se no máximo de caracterizar um consentimento implícito à fé que outros possuem – por exemplo, à fé que a pessoa que ministra o batismo possui. Seja como for, as consequências perigosas da aceitação desse tipo de consentimento, por exemplo, nos campos de ação de missionários entusiastas, desde a Idade Média até a pré-modernidade, são perceptíveis. Ocorre, ademais, que, segundo uma regra do direito canônico alegada por Gregório IX no *Liber Extra* e já anteriormente por Graciano no *Decretum*<sup>59</sup>, as pessoas assim batizadas – casos (1) e (2) reportados – poderiam, então, ser obrigadas pela Igreja à observação da fé. Não fica claro, porém, se em um batismo correspondente alguém receberia a “coisa” ou o efeito da graça. Presumivelmente, não. Mas, o batismo estaria feito, e o batizado estaria sob a jurisdição da Igreja. O caso tem *semelhança* com a situação da criança batizada: no intuito de plenamente se beneficiar do dom da graça provido pelo batismo, a pessoa terá de confirmar a sua fé mais tarde.

### 3 Batismo, casuística e involuntariedade

Todos os batismos de adultos considerados até esse ponto contariam como batismos voluntários válidos. Mas, batismos involuntários não são impossíveis. Antes de mais nada, porém, cabe perguntar: o que a involuntariedade significa nesse contexto – isto é, a involuntariedade *no âmbito de ações e sofrimentos de ação parcial ou totalmente indesejados*? Parece que há involuntariedade em uma ação ou um sofrimento-de-ação quando a ação ou o sofrimento-de-ação é feito por ou acontece em um dissidente atual, isto é, em alguém que em ato e incondicionalmente desquer aquela ação ou o sofrimento de ação. Essa é uma condição suficiente para uma ação involuntária ou um involuntário sofrimento-de-ação. Assim, pois, se uma pessoa dissente incondicionalmente – se “Moctezuma em ato quer-não ou desquer receber o batismo”, mesmo sob ameaças e suplícios –, ela em princípio não poderia receber o

<sup>59</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 74, p. 246.

batismo, pois isso seria algo involuntário. Isso valeria ainda mais fortemente, é claro, no caso de um “dissentidor duplo” ou uma “pessoa duplamente dissentidor”. Scotus considera um caso adicional, ou seja, de um adulto que quer-não ou desquer o batismo em ambos os modos, isto é, ele é um dissentidor duplamente (ADD): ele quer-não (desquer) o batismo “incondicionalmente” (*simpliciter*) e ele também quer-não (desquer) o batismo “sob determinado aspecto” (*secundum quid*). Pode-se imaginar que Moctezuma, depois de dar atenção à proclamação feita por Toríbio de Benavente<sup>60</sup>, em ato desquer ser batizado, mesmo depois de ou sob torturas, e também em ato desquer ser batizado mesmo se (ou no caso de que) ele não estivesse passando por suplícios. Esse adulto duplamente dissentidor não deveria receber o batismo. Não há voluntariedade nesse caso, e no batismo é preciso que a pessoa ofereça o seu “coração”: Cristo não quer que alguém seja adicionado à sua família totalmente “contra o seu querer” (*omnino invitus*)<sup>61</sup>: embora Scotus não ofereça um exemplo, ele afirma que, se há duplo dissentimento sobre Deus e a Sua verdade, na perspectiva interna ou no estado atual da vontade, o batismo não é recebido. Por outro lado, Scotus considera que o dissentidor que quisesse que a Igreja soubesse de seu duplo dissentimento deveria ajudar a Igreja a externamente entender o seu protesto. Como qualquer outro ser humano, a Igreja pode apenas julgar na base do que é externamente manifesto. E, aqui, silêncio é consentimento. Se a Igreja batiza um dissentidor duplo que não manifesta externamente qualquer reclamação, ele recebe o sacramento e estará obrigado pela Igreja – e, pode-se imaginar, pela entidade política, em se tratando de *respublica* ou de estado cristão – à observação religiosa<sup>62</sup>. Nesse caso, ter-se-ia, com efeito, um batismo involuntário: o sacramento seria recebido sem a vontade do batizando, ainda que a “coisa” ou o efeito da graça não fosse recebido.

---

<sup>60</sup> Para todos os efeitos, e por razões óbvias, o encontro entre Moctezuma II e Toríbio de Benavente nunca aconteceu.

<sup>61</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 70, p. 245: “Si iste sit utroque modo dissentiens, dico quod non recipit sacramentum, quia Deus per Sapientem dicit, Prov. 23 [Prov. 23, 26], *Filii, praebe mihi cor tuum*, nolens aliquem omnino invitum adscribi familiae suae; suscipiens autem baptismum, adscribitur per hoc familiae Christi”.

<sup>62</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 71, p. 245: “Nec oportet his distinguere de reclamante sive protestante – signo exteriori – suum dissensum et de non reclamante, quia in rei veritate, si est dissensus quoad Deum et veritatem, omnino idem est; tamen quantum ad iudicium Ecclesiae, iudicantis de manifestis et eum qui tacet praesumentis consentire, non cogetur reclamans ad observantiam christianae religionis, cogetur autem non reclamans”.

Scotus chega a afirmar que, no caso de a Igreja batizar um dissidente duplo (ADD), na situação de não reclamação externa, de silêncio ou de incomunicação, não há nenhuma “ofensa” (*iniuria*). Seria para a pessoa “um mal menor” que começasse a seguir, então, a lei cristã *contra a sua vontade*: seria um “mal” menor do que agir, sem punição, contra a lei cristã. Que essa pessoa, “involuntariamente” ou “contra o seu querer” (*invitus*), pressionada agora pela Igreja e pelo reino cristão ou pela entidade política cristã, faça coisas boas e se afaste do pecado é um mal menor “do que fazer coisas más livremente e com impunidade”<sup>63</sup>. Talvez haja uma razão teológica, aqui, para um batismo válido. Mas, não há, nessa última situação, de duplo dissentimento, nenhuma voluntariedade na recepção do batismo. É interessante que Scotus parece aceitar a ideia de que alguém, então, passaria a realizar atos involuntários adicionais – como, por exemplo, pode-se supor, involuntariamente ir à missa do domingo ou submeter-se à doutrina em um dia da semana, pressionado pela Igreja. A razão por que esses atos ou fazeres secundários são involuntários parece ser que eles, de alguma maneira, são consecutivos e encadeados a uma ação involuntária original ou um original sofrimento de ação externa involuntário.

Deveria ficar claro nesse ponto que, embora essa não seja uma tese sobre o *voluntarium* e a ação voluntária, mas sobre o batismo, Scotus relaxa o critério de acordo com o qual todo batismo válido tem de necessariamente ser precedido por um ato ou uma decisão voluntária. Com efeito, em dadas circunstâncias a sua validade *ex opere operato* e a sua validade sob a estrutura *potentia-absoluta-et-ordenata* podem ocorrer sob certas formas de *pura coação*, com nenhuma mistura de aspectos voluntários e involuntários no recipiente, em absoluto. É assim, por exemplo, que Scotus explica a passagem do *Liber Extra*, do Papa Gregório IX, que se referia a um cânone promulgado no III Concílio de Toledo (em 589) – ou, talvez, no IV Concílio de Toledo (em 633), a ser encontrado no *Decretum* de Graciano: aqueles que, no passado, “foram coagidos ao cristianismo” e tiveram, então, parte nos sacramentos divinos, esses devem agora *ser coagidos* a manter a sua fé, que eles receberam *a modo de*

---

<sup>63</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 72, p. 245: “Nec in hoc potest argui Ecclesia quod isti nolenti, tamen non reclamanti, fiat iniuria: minus enim malum est sibi quod invitus servet Legem christianam quam quod impune permittatur agere contra eam, quia minus malum est invitum aliqua bona facere et mala fugere quam libere et impune mala agere et bona omittere’.

*necessidade*, de forma que “o nome de Deus não seja objeto de blasfêmia”, e a fé uma vez recebida não se torne “vulgar e desprezível”<sup>64</sup>.

De qualquer modo, o que é essencial, assim parece, é a distinção que ajuda a entender o que seria, *de potentia ordinata* pelo menos, um batismo minimamente válido, conveniente – por causa do seu caráter ultimamente voluntário e, pois, não-coagido. Tem-se em vista o batismo minimamente conveniente, precedido por ou sendo o seguimento de um ato que é uma mistura do *voluntarium* atual em um sentido absoluto e do *involuntarium* atual em um sentido qualificado, isto é, de um “consentimento” atual *simpliciter* e de um “dissentimento” atual *secundum quid* ou *sub condicione*, mas que, afinal de contas, não é em absoluto uma coação. Assim, se Moctezuma, sob pressão de suplícios e terrores, explicitamente disse “Ser batizado é a minha vontade”, consentindo incondicionalmente, mas também dizendo para si e qualquer um que possa ouvir “Eu desquero em certo sentido”, isto é, “Eu [totalmente] o desquereria, se eu não estivesse passando por suplícios”, ele poderia ser e eventualmente seria batizado validamente. A propósito, para a sua sorte, ele jamais precisaria ser batizado de novo<sup>65</sup>.

#### 4 Alguma solução para um dos enigmas da voluntariedade?

Antes de tecer um comentário sobre como a análise, por Scotus, de algumas situações limite da voluntariedade acaba por oferecer uma nova interpretação da voluntariedade no caso das ações mistas, cumpre enfatizar, outra vez, que o entendimento de Scotus sobre o que alguém quer e desquer, naqueles casos, difere do que fora afirmado por Gregório IX, no texto referido. Ele também difere – e isso pode ser ainda mais relevante – do que “alguns autores” como Tomás de Aquino disseram acerca das ações mistas em *Ethica Nicomachea* III.1<sup>66</sup>. Comentando sobre o ato

<sup>64</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 74, p. 246: “Et de tali loquitur illud Concilium Toletanum quod allegatur *Extra*, ‘De baptismo et eius effectu’, ‘Majores’: ‘Illi qui iam pridem ad christianitatem coacti sunt, quia iam constat eos sacramentis divinis associatos, oportet ut fidem, quam necessitate susceperunt, tenere cogantur, ne nomen Domini blasphemetur, et fides, quam susceperunt, villis et contemptibilis habeatur’.

<sup>65</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 77, p. 246: “Patet autem differentia huius membri ‘secundum quid dissentientis’ a membro praecedente [n. 70], quia ille ‘simpliciter dissentiens’ omnino non recipit sacramentum, et ideo cessante dissensu esset simpliciter baptizandus; ille autem qui simpliciter consentit, licet secundum quid dissentiat, est baptizandus, et ideo – cessante dissensu illo secundum quid – non est iterum baptizandus”.

<sup>66</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 118, p. 526-527: “Et quod aliqui dicunt in huiusmodi [volente] esse voluntarium mixtum involuntario, et quod illud simpliciter est volitum quod quis vult

realizado pelo mercador que jogou ao mar os seus bens e supondo que aquele fora um ato voluntário misto com traços do *voluntarium* e do *involuntarium*, Tomás de Aquino afirmou que (a) o mercador queria “condicionalmente” ou “em certo sentido” o que a presente necessidade então exigia dele, isto é, o jogar ao mar os seus bens – lamentando e de fato ficando triste por causa daquilo –, tal que a sua ação mesma naquela situação *in extremis* foi uma ação voluntária “condicionalmente” ou “sob determinado aspecto” (*secundum quid*); (b) o mesmo mercador quis em um sentido absoluto ou incondicionalmente (*simpliciter*) o que dependeria de seu querer como tal, se aquilo fosse possível, isto é, não jogar os seus bens ao mar. Assim, pois, (c) o lançar fora os seus bens naquela situação limite deveria ser tomado como algo “incondicionalmente involuntário” (*simpliciter involuntarium*), mas “condicionalmente voluntário” (*voluntarium secundum quid*), e isso ainda seria o bastante para dotar de voluntariedade uma dada “ação mista”. Contudo, Scotus crê que essa é tanto uma equivocada descrição quando um parecer falso sobre a voluntariedade, também, ou especificamente, no caso de ações mistas tais como as que estão em debate.

Pode-se dizer que o tratamento dado por Scotus a tais consentimentos atuais *in extremis* traz alguma explanação para um dos muitos enigmas sobre o *voluntarium* e o *involuntarium* em ações mistas, a saber, naquelas ações que são descritíveis como – e até mesmo equivalem a ou são precedidas de – um misto de eleições ou escolhas, em que, contudo, um aspecto daquela conjunção predomina, tal que a eleição / ação é determinável como voluntária ou involuntária? No esquema clássico de Aristóteles para esses problemas, o *hekousios-voluntarium* é assim definido: “aquilo [a] cujo princípio [de movimento para a coisa querida ou desejada] está no próprio agente, à medida que [b] ele conhece cada aspecto com respeito à ação [ou ao atingimento do bem intencionado]”<sup>67</sup> – o *akousios-involuntarium* se caracteriza, por oposição, por [a]

---

quantum in ipso est, et illud nolitum secundum ‘quid’ quod vult propter necessitatem praesentem (puta: simpliciter voluntarium est periclitanti non proicere merces, vel simpliciter involuntarium est periclitanti proicere merces, ideo tristatur de proiectione, et proicere est voluntarium secundum ‘quid’), et sic in proposito dicerent quod Christus absolute mortem noluit, quia quantum in ipso fuit et secundum ‘quid’ eam voluit, – hoc credo falsum tam generaliter quam in proposito”. Scotus pode estar se dirigindo ao comentário de Tomás de Aquino à *Ética a Nicômaco* III.1 (*Sententia libri Ethicorum* III c. 1).

<sup>67</sup> Traduzo a passagem relevante da *Ética a Nicômaco* III.1 em cotejamento com: Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes, herausgegeben von Guenther Bien, Hamburg: Felix Meiner, 1972, III.3, 1111a23-26, p. 46; Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, in: *The Basic Works of Aristotle*, edited and with an Introduction by Richard McKeon, New York: Random House, 1941, III.1, 1111a23-26, p. 967. Nas demais traduções (cf. abaixo),

coação e / ou [b] desconhecimento como princípios ou causas da ação realizada. Se a partir do primeiro aspecto da definição pareceria possível incluir crianças e seres vivos não-humanos na esfera do *voluntarium*, o segundo aspecto da mesma forçaria a conclusão de que não-humanos e crianças não agem voluntariamente<sup>68</sup>. Um ato voluntário – com desejo direcionado a um fim e com conhecimento das circunstâncias de ação – em situações ideais, é experimentado pelo agente como uma “eleição deliberada” (*prohairesis*)<sup>69</sup>, embora o voluntário tenha uma extensão mais ampla que o caso ideal, e isso se evidencia justamente quando casos complexos de deliberação são examinados.

É oportuno ressaltar as características básicas do “não-voluntário” e “involuntário” (*ouch hekôn, akôn, akousios*), segundo Aristóteles – na sequência, inverto a ordem de exposição constante na *Ethica Nicomachea* III: (ii) há ato involuntário quando ele é feito a partir de ignorância (*di’ agnoian*), e isso basicamente quer dizer que, por causa do desconhecimento das circunstâncias da ação, aquilo que um agente faz acabará sendo diferente daquilo que foi intencionado por ele: nesse sentido, não será o seu próprio ato; mais especificamente, em vindo a conhecer as circunstâncias e percebendo a não intencionalidade do ato, o agente “involuntário” se arrepende, ao passo que o agente “não-voluntário” não padece de arrependimento após inteirar-se de tais aspectos<sup>70</sup>. Estou assumindo que os poucos casos propostos por Scotus e aqui considerados – limitados, ademais, aos seus contextos de problemas (práticas batismais relativas a adultos, possivelmente pessoas professantes da fé judaica vivendo em estados cristãos) – não testam a voluntariedade de receber ou o voluntário aceitar do batismo através do critério de graus de desconhecimento. (i) Ademais, há ato involuntário, para Aristóteles, quando ele ocorre sob o efeito de

---

basicamente traduzo a partir da versão para o inglês de W. D. Ross. Cabe deixar indicado que, para o trecho em questão, ainda que as duas traduções sigam a numeração cifrada da edição crítica de Immanuel Bekker (1831), a divisão de capítulos em *Ethica Nicomachea* III apresenta, nos dois casos, diferenças.

<sup>68</sup> Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, op. cit., VI.2, 1139a18-1139b13, p. 1023-1024.

<sup>69</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, op. cit., III.2, 1111b7-1112a18, p. 967-969.

<sup>70</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, op. cit., III.1, 1110b18-24, p. 966: “Tudo o que é feito em razão de ignorância não é voluntário; só o que produz dor e arrependimento é involuntário. Pois o homem que fez alguma coisa devido à ignorância, e não sente a mínima vexação em sua ação, não agiu voluntariamente, dado que ele não sabia o que estava fazendo, nem todavia involuntariamente, dado que ele não sente dor. Das pessoas, pois, que agem em razão de ignorância aquele que se arrepende é considerado um agente involuntário, e o homem que não se arrepende pode, dado que ele é diferente, ser chamado de um agente não voluntário; afinal, dado que ele difere do outro, é melhor que ele tenha um nome que lhe seja próprio”.

“violência” (*bia*), caso em que a razão do agir não está no agente ou o agente não exerce poder ou influência sobre o agir que ele, antes, sofre<sup>71</sup>. As “ações mistas”, contudo, que têm uma mistura de voluntariedade e involuntariedade, aparecem como uma análise caso a caso, e especialmente com respeito à coação ou à compulsão Aristóteles procura testar se o caráter ou a força da violência psíquica evita que o agente seja o princípio do movimento para um bem representado e intencionado.

Com efeito, Scotus permanece próximo à ideia-chave de Aristóteles de que atos sob dadas formas de coação psicológica são voluntários enquanto forem de tal modo concebidos e descritos que o agente, afinal de contas, porque esse está suficientemente em seu poder, é a origem verdadeira do movimento do corpo<sup>72</sup>. O que parece ser particularmente novo no relato de Scotus é, em primeiro lugar, e reiterando o que já foi dito sobre a diferença de sua análise na comparação com os pareceres de Gregório IX e de Tomás de Aquino, a ideia de que em ações mistas como aquela do mercador no navio em meio à tempestade o que ele decide fazer e faz expressa o seu consentimento incondicional, combinado com um dissentimento *secundum quid* – Aristóteles, porém, explicaria o ato invertendo a posição do “incondicionalmente” e do “condicionalmente”. A explicação de Scotus, em defesa de sua tese, parece depender da convicção na total autodependência da vontade e na sua intangibilidade causal no tocante a fatores externos ou causas externas – a vontade, em última análise, não é forçada a nada –, bem como do entendimento de que aquilo que dá forma à decisão / ação é sempre aquilo que a vontade faz ou quer *simpliciter*. Em segundo lugar, e agora

<sup>71</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, op. cit., III.1, 1110a1-19, p. 964-965: “São consideradas, pois, involuntárias aquelas coisas que têm lugar sob compulsão ou devido à ignorância; é compulsório aquilo cujo princípio movente está fora, sendo um princípio no qual nada tem a contribuição da pessoa que está agindo ou sofrendo a ação, por exemplo, se alguém estivesse sendo levado para algum lugar pelo vento ou por homens que o tivessem em seu poder. Mas, com respeito às coisas que são feitas por medo de grandes males ou por algum objetivo nobre [...], pode ser debatido se tais ações são involuntárias ou voluntárias. Algo do tipo ocorre também com respeito ao lançar os bens ao mar, em uma tempestade; afinal, pura e simplesmente ninguém joga fora os seus bens de modo voluntário, mas, sob a condição de assegurar a salvação de si mesmo e da sua tripulação, qualquer homem razoável o faz. Tais ações, pois, são mistas, mas são mais como ações voluntárias; afinal, elas valem a escolha no momento em que são feitas, e o fim de uma ação é relativo à ocasião. Ambos os termos, pois, ‘voluntário’ e ‘involuntário’, devem ser usados com referência ao momento da ação. Agora o homem age voluntariamente; pois o princípio que move as partes instrumentais do corpo em tais ações está nele, e as coisas das quais o princípio movente está em um homem mesmo estão em seu poder fazer ou não fazer. Tais ações, portanto, são voluntárias, mas pura e simplesmente talvez [sejam] involuntárias; pois ninguém escolheria qualquer ato desse tipo em si mesmo”.

<sup>72</sup> Sobre os temas ora tratados em Aristóteles, cf. Christof Rapp, *Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit*, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Aristoteles – Die Nikomachische Ethik*, Berlin: Akademie Verlag 1995, p. 109-133. Cf. também Ian Drummond, John Duns Scotus on the Passions of the Will, in: Martin Pickavé and Lisa Shapiro (eds.), *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 53-74 (p. 69, nota 52).

com teor mais especulativo, a outra inovação do relato scotista parece dizer respeito a uma diferente modalidade de contingência sincrônica na volição. Apesar de a linguagem do texto parece sugerir o contrário, a conjunção do consentimento e do dissentimento do agente-mercador – portanto, a mistura de *voluntarium* e *involuntarium* em sua ação – não é explicada contrafactualmente. Trazendo novamente Moctezuma à narrativa, pode-se sugerir que esse seria um “cenário aristotélico” para a voluntariedade no ser batizado do aborígene asteca: sob a ameaça de torturas e terrores, “Moctezuma quer agora ser batizado”, mas em outro mundo ou outra configuração de mundo, em outro tempo, não ameaçado por torturas e terrores, “Moctezuma (plenamente) desquereria ser batizado”.

Aqui, no cenário aristotélico, a mistura de *voluntarium* e *involuntarium* é explicada contrafactualmente – o “involuntário” incondicional seria o significado de um evento possível que não tem posição na realidade efetiva reconhecida, isto é, uma espécie de alternativa à realidade efetiva, jogada para outro hipotético instante de tempo. Teoricamente – e, para ser mais exato, metafisicamente –, estar-se-ia, a partir dessa assunção, em necessidade de explicar tal mundo possível, contrafactual, baseado no único mundo real que existe, isto é, o mundo atual (assumindo-se, aqui, que uma metafísica aristotélica de mundos possíveis se enquadraria em alguma teoria “atualista” de mundos possíveis). Esse seria, porém, o “cenário scotista” para a voluntariedade no ser batizado de Moctezuma: sob a ameaça de torturas e terrores, “Moctezuma quer agora *simpliciter* ser batizado”, mas ao mesmo tempo “Moctezuma desquer *secundum quid* ser batizado”. No cenário de Scotus, a mistura de *voluntarium* e *involuntarium* não é explicada contrafactualmente, dado que tanto *velle* quanto *nolle*, *consentimento* e *dissentimento*, são atuais e simultâneos. Sem dúvida, faz-se apelo a um contrafactual para o dissentimento qualificado na ação mista, isto é, na situação contrafactual de não ser ameaçado por torturas e terrores, “Moctezuma desquereria *simpliciter* ser batizado”. No entanto, isso não modifica a análise proposta da estrutura de ações mistas de acordo com Scotus, em casos limite afins, com respeito à coação. Se o voluntário é um elemento de qualquer teoria da liberdade com base metafísica, Scotus parece pensar que, no caso de ações mistas ao menos, os elementos que possivelmente as explanariam não podem estar diacronicamente dispersos no tempo. É também claro que, para ele, a voluntariedade é sempre plena voluntariedade: é sempre consentimento absoluto – mesmo que esse “conviva” com um dissentimento

condicional. Além disso, é claro que Scotus fornece instrumentos para a análise de atos e potências ativas – tais como *velle*, *nolle* e *non velle*, bem como *simpliciter* e *secundum quid* – que permitem a conclusão de que os atos da vontade são logicamente complexos, ainda que temporalmente simples. O voluntário, pois, parece requerer, em alguns casos ao menos, uma explicação em termos de uma contingência sincrônica de puras atualidades, tais como “quer *simpliciter* p & desquer *secundum quid* p” – um artifício teórico que deveria ser explorado em mais detalhes. Essa contingência sincrônica claramente não equivale a “quer p em t & pode desquerer p em t”, tomada essa em um novo “sensus divisionis”.

### Nota final

Cabe dizer, ao final, que, em muitos aspectos, Toríbio de Benavente e outros franciscanos de seu tempo, cheios de fé e entusiasmo, leram corretamente as passagens difíceis das Distinções de Scotus sobre o batismo, nas quais se trabalha com uma intrigante elevada medida para pôr o limite entre o voluntário e o coagido e com uma embaraçosa flexibilidade no tocante ao critério de profissão de fé bem-informada, pelo batizando. Contudo, a atitude dos missionários poderia ser combatida *ad mentem Scoti* com as mesmas armas de que parecem fazer uso, a saber, o pano de fundo de lei natural e jurisdição *de potentia-absoluta-et-ordinata* de autoridades da Igreja e de um regente cristão. Para Scotus, determinações de lei devem ser consonantes com o dever de amar a Deus acima de todas as coisas, e as leis humanas, pois, devem ser convenientes ao que pode realmente e racionalmente ser entendido como conducente à observação daquele máximo “dever natural”. Qualquer um poderia dizer que batismos sob coação não o são.

### Referências

Abad Pérez, A. *Los franciscanos en América*, Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes. Herausgegeben von Guenther Bien. Hamburg: Felix Meiner, 1972.

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross. In: *The Basic Works of Aristotle*. Edited and with an Introduction by Richard McKeon. New York: Random House, 1941, p. 927-1112.

Baudot, G. *Utopía e historia en México*. Madrid: Ed. Espasa-Calpe, 1983.

Bartolomeu de Las Casas. *Obras completas I – Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*. Coordenação geral, introduções e notas de Frei Carlos Josaphat. Tradução de Noelia Gigli e Hélio Lucas. São Paulo: Paulus, 2005.

Canedo, Lino G. Toribio Motolinia and His Historical Writings. In: *The Americas* 29:3 (1973), p. 277-307. doi:10.2307/980054.

Cross, Richard. *Duns Scotus*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Dilcher, H. Gregor IX., *Papst (1227–1241)*. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, Band XIV, 1985, p. 152-155.

Drummond, Ian. John Duns Scotus on the Passions of the Will. In: Pickavé, Martin, and Shapiro, Lisa (eds.). *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 53-74.

Dussel, Enrique D. *Caminhos de libertação latino-americana I: interpretação histórico-teológica*. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

Foster, Elizabeth Andros. Introduction to *Motolinia's History of the Indians of New Spain*. Westport, CT: Greenwood Press, 1973.

Francisco de Vitoria. De los índios recientemente descubiertos (relección primera)/ *De indis recenter inventis relectio prior*. In: Francisco de Vitoria. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teológicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre Teófilo Urdánoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p. 641-726.

Honnefelder, Ludger. *Duns Scotus*, München: Verlag C. H. Beck, 2005.

Iammarrone, Luigi. *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*. Roma: Miscellanea Franciscana, 1999.

Ioannes Duns Scotus. *Opera omnia IX – Ordinatio Liber Tertius: A Distinctione Prima ad Decimam Septimam*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2006.

Ioannes Duns Scotus. *Opera omnia XI – Ordinatio Liber Quartus: A Prologo usque ad Distinctionem Septimam*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2008.

Ioannes Duns Scotus. *Opera omnia XIII – Ordinatio Liber Quartus : A Distinctione Decima Quarta ad Quadragesimam Secundam*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2011.

Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia XIV – Ordinatio Liber Quartus: A Distinctione Quadragesima Tertia ad Quadragesimam Nonam*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2013.

Ioannes Duns Scotus. *Opera omnia XX – Lectura in Librum Tertium Sententiarum: A Distinctione Prima ad Decimam Septimam*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2003.

Jerónimo de Mendieta. *Historia eclesiástica indiana* (1597). Acessível in: [www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-eclesiastica-indiana--o/html/](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-eclesiastica-indiana--o/html/).

José de Acosta. *De procuranda indorum salute – Pacificación y colonización*. Latín – castellano. Madrid: CSIC, Vol. 1, 1984.

José de Acosta. *De procuranda indorum salute – Educación y evangelización*. Latín – castellano. Madrid: CSIC, Vol. 2, 1987.

Juan Fochoer O.F.M. *Manual del bautismo de adultos y del matrimonio de los bautizandos [Enchiridion baptismi adultorum et matrimonii baptizandorum] (Tzintzuntzan, 1544)*. Traducción de José Pascual Guzmán de Alba. Ciudad de México: Frente de Afirmación Hispanista, 1997.

\_\_\_\_\_. *Itinerario del misionero en América [Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos] (Sevilla: Apud Alfonsum Scribanum, 1574)*. Edición moderna y traducción de P. Antonio Eguiluz. Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1960.

Pérez Fernández, I. *Fray Toribio Motolinía frente a Fray Bartolomé de Las Casas*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1989.

Pich, R. H. Scotus sobre a autoridade política e a conversão forçada dos judeus: exposição do problema e notas sobre a recepção do argumento scotista em Francisco de Vitoria. In: Rivas, R. P. (ed.). *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media*. Porto: FIDEM – Brepols, 2012, p. 135-162.

Prien, Hans-Jürgen. *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

Rapp, Christof. Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit. In: Höffe, Otfried (Hrsg.). *Aristoteles – Die Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag 1995, p. 109-133.

Saranyana, Josep Ignasi (dir.) et alii. *Teología en América Latina – Volumen 1: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493–1715)*. Madrid – Frankfurt am Main: Iberoamericana – Vervuert, 1999.

Sievernich, Michael. *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.

Toribio de Benavente “Motolinía”. *Historia de los indios de la Nueva España*. Ed. Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado. Madrid: RAE-CECE, 2014.

Toribio de Benavente Motolinia. The Franciscan Reply (to Las Casas). In: *Letters and People of the Spanish Indies, Sixteenth Century*. Edited and Translated by James Lockhart and Enrique Otte. Cambridge: Cambridge University Press 1976, p. 218-247.

Turley, Steven E. *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524–1599. Conflict Beneath the Sycamore Tree (Luke 19:1-10)*. London – New York: Routledge, 2016.