

SCOTUS SOBRE AÇÕES MISTAS E O VOLUNTÁRIO: NOVAS ANÁLISES SOBRE A LIBERDADE DA VONTADE*

Roberto Hofmeister Pich

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Resumo: Em distinções voltadas ao sacramento do batismo e à análise de casos de batismos válidos, João Duns Scotus ofereceu explicações filosóficas importantes sobre a vontade e a liberdade ou, mais especificamente, sobre a estrutura e a voluntariedade de ações mistas. Neste estudo, mostra-se a originalidade da descrição, por Scotus, de ações compostas de voluntariedade e de involuntariedade, em comparação com o relato aristotélico e de outros intérpretes medievais. Indica-se, ademais, aspectos controversos da recepção dos textos scotistas por missionários franciscanos, no século 16.

Palavras-chave: João Duns Scotus, batismo, ações mistas, vontade, voluntariedade, involuntariedade.

Abstract: In distinctions dedicated to the sacrament of baptism and the analysis of cases of valid baptisms, John Duns Scotus offered important philosophical explanations about will and freedom or, more specifically, about the structure and the voluntariness of mixed actions. In this study, we show the originality of Scotus's description of actions composed by voluntariness and involuntariness, in comparison with the report by Aristotle and other medieval interpreters. Moreover, we point to controversial aspects of the reception of Scotus's texts by Franciscans missionaries, in the 16th century.

Keywords: John Duns Scotus, baptism, mixed actions, will, voluntariness, involuntariness.

Introdução: missionários franciscanos e o batismo de infieis

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

* Uma versão mais curta do presente estudo foi publicada em: PICH, R. H. “Cooção, limites da voluntariedade e batismo: o fundo filosófico-scotista de práticas batismais por missionários franciscanos na América Latina do século 16”. In: SOUZA, D. G. de S.; BAVARESCO, A. e TAUCHEN, J. (orgs.). *Sub specie aeternitatis: Festschrift for Nythamar de Oliveira*, Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020, p. 677-702. Segundo a chamada dos organizadores do escrito festivo (e com espírito de dedicatória), permita-se que as contribuições, por convite, fossem na forma de textos destinados a outra publicação e, portanto, total ou parcialmente repetidos. O texto aqui apresentado é bastante mais detalhado que o recém mencionado, mas, no essencial, as mesmas teses são apresentadas. Outra vez, o estudo é dedicado, neste ano de 2020, ao dileto colega Nythamar Hilário de Oliveira Jr., por ocasião da celebração de seus 60 anos.

missão”¹, 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 dos 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 da 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 metódica, porém, pelos franciscanos, iniciaria em 1524, nos domínios dos astecas. Famosamente, 12 frades da Província de Estremadura, liderados por Martín de Valencia (ca. 1474–1534), 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 (Francisco de Quiñones), 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 (em estrita conformidade com o mote expresso por Jesus como lido no Evangelho de João 13.15)².

Nenhum missionário franciscano caracterizou esse ímpeto mais fortemente do que Toríbio de Benavente O.F.M., o “Motolína” ou “Motolinía” (nascido ca. 1482, em Benavente (Espanha), e falecido em

¹ SIEVERNICH, Michael. *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009, p. 122-123.

² Cf. PRIEN, Hans-Jürgen. *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 142-143; DUSSEL, Enrique D. *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.

1568/1569, na Cidade do México)³ – a última designação significa, na língua mexicana-náhuatl, “o pobre”, “o afligido”. Toribio 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 1554⁴ –, Motolinía deu forma a uma interpretação quiliástica do empreendimento missionário como um todo, pelos franciscanos no México⁵. Deus tinha previamente escolhido Francisco e os franciscanos como “capitães” (*capitaneis*) da “conquista espiritual” e Deus inspirara o Papa e o Ministro Geral dos franciscanos para enviar os “doze escolhidos”⁶. 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 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 força⁷. Havia a meta implícita de erigir então uma igreja nos moldes da igreja primitiva, com

³ Cf. FOSTER, Elizabeth Andros. *Introduction to Motolinía's History of the Indians of New Spain*. Translated and edited by Elizabeth Andros Foster, Westport, CT: Greenwood Press, 1973. Cf. também PÉREZ, A. Abad. *Los franciscanos en América*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

⁴ Foi autor de uma *Historia eclesiástica indiana* (1597), que pode ser encontrada in: www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-eclesiastica-indiana-0/html/.

⁵ Sobre a principal obra histórico-narrativa de Toribio 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.

⁶ Cf. BAUDOT, G. *Utopia e historia en México*. Madrid: Ed. Espasa-Calpe, 1983, p. 247-386.

⁷ Cf. SIEVERNICH, Michael. *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, p. 122-123. Cf. também PRIEN, Hans-Jürgen. *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. Uma boa discussão do novo “franciscanismo joaquimita” ou, antes, do “milénarismo franciscano” delineado no corpo do texto aparece em: FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. “O franciscanismo espanhol em terras americanas: os irmãos menores na Nova Espanha do século XVI”. In: *Revista Aulas* 4 (2007), 8-18 (1-27).

semblante indígena. Como a igreja primitiva florescera no Oriente, na aurora da era cristã, ela agora vicejaria no Ocidente, no fim de todos os tempos e no fim do mundo conhecido⁸.

Motolinia, 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 ameríndios⁹. E, com efeito, as obras de Motolinia revelam um uso consciente, ainda que não necessariamente correto ou justificável, de noções do pensamento político de João Duns 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. Ademais, dentro do poder político de um príncipe cristão, seria compreensível, para Toribio de Benavente, que súditos fossem forçados a observar a lei natural e, portanto, que pessoas fossem compelidas 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, fincadas no poder absoluto de um regente cristão, na sua jurisdição e no escopo de suas atitudes políticas religiosamente moldadas, acha-se o batismo em massa e pela

⁸ Cf. SIEVERNICH, Michael. *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, p. 122-123. A primeira ruptura com esse modelo veio com Juan Foher (ca. 1500–1572), 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 Foher faleceu na Cidade do México. Teólogo franciscano francês, Foher havia estudado no *Studium* dos franciscanos em Paris. Na Nova Espanha, para onde, segundo fontes diversas, passou no ano de 1532 (para todos os efeitos, e por certo, antes de 1540), chegou a atuar como professor no “Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco”. No seu tratado missional *Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos* (1574), Juan Foher 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: 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, p. 120-126.

⁹ Cf., por exemplo, MOTOLINIA, Toribio de Benavente. “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 FERNÁNDEZ, I. Pérez *Fray Toribio Motolinia, O.F.M., frente a Fray Bartolomé de las Casas, O.P.* Salamanca: Editorial San Esteban, 1989; 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, p. 70-74.

força (coação militar, ameaças e punição física), práticas que seriam de novo embasadas em Scotus. Nesse sentido, é importante atentar para uma passagem – exemplar no tocante ao sentido urgente e veemente das ações em prol da conversão e do batismo dos ameríndios – extraída de obra do teólogo franciscano Juan Focher (+1572), também ele missionário na Nova Espanha. A passagem, aqui reproduzida em sua versão para o espanhol moderno, aparece no conceituado manual de Focher, o *Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos*, publicado postumamente no ano de 1574:

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 libertad¹⁰.

Será notado mais abaixo (cf. a Subdivisão 3) que as linhas finais do texto citado se referem diretamente a João Duns Scotus, em alguns de seus pareceres sobre a incorporação forçosa de infieis à Igreja Católica, por meio de constrangimento ao batismo. Nesses pareceres, destaca-se um impressionante relato do Doutor Sutil sobre o caráter voluntário dos atos humanos. Esse relato traz a base filosófica das posições de Scotus acerca de casos de batismo sob compulsão. Direta ou indiretamente, a sua teoria ressoa nas convicções atestadas em práticas e em textos dos franciscanos na Nova Espanha do século 16. É recomendável entender em detalhes essa teoria do *voluntarium*.

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

¹⁰ Cf. FOCHER, Fray Juan OFM. *Itinerario del misionero en América [Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos]*. Sevilla: Apud Alfonsum Scribanum, 1574; trad. P. Antonio Eguiluz, Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1960, Capítulo VIII, p. 77. Com correções e adendos, Diego Valadés, discípulo de Focher, foi o responsável final pela publicação póstuma do *Itinerarium*.

28.19; Lc 24.47; At 1.8)¹¹. 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 nome¹². Convém ter em mente que, na perspectiva das missões no Novo Mundo, onde Cristo jamais tinha sido anunciado – ao menos jamais tinha sido proclamado pela igreja desde sempre encarregada –, a tarefa missionária, com o reforço de seu caráter de urgência e de ocasião histórica providenciada por Deus, tinha como alvo especial pessoas adultas, a quem a profissão de fé seria uma pressuposição para o ser batizado.

1. Scotus sobre o batismo: uma síntese

Dado que o argumento sobre o tópico filosófico em discussão, a saber, a coação e os limites da voluntariedade em atos de decisão cuja causa principal é a potência da vontade (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”¹³, 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”¹⁴. Essa é a definição

¹¹ Cf. ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute – Pacificación y colonización*, latin – castellano, Madrid: CSIC, Vol. 1, 1984, I, i, p. 74-83; I, iii, p. 98-105; I, vi, p. 126-137; cf. também Acosta, José de. *De procuranda indorum salute – Educación y evangelización*, latin – castellano, Madrid: CSIC, Vol. 2, 1987, V, xxi, 1, p. 330-331. Sobre a mesma base escriturística para o encargo missionário da Igreja, cf. VITORIA, Francisco de. “De los indios recientemente descubiertos (relección primera) / *De indis recenter inventis relectio prior*”. In: VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teológicas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p. 642, 685. Cf. ainda CASAS, Bartolomeu de Las. *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. SIEVERNICH, Michael *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.

¹² Cf. ACOSTA, José de. *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.

¹³ Cf. CROSS, Richard. *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 mencionado.

¹⁴ Cf. CROSS, Richard. *Duns Scotus*, p. 135. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 2 q. 1 n. 18-26, p. 148-150.

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”¹⁵. 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”¹⁶, 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 discorda de Tomás de Aquino sobre a doutrina da “causalidade sacramental”¹⁷, 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”¹⁸, 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”¹⁹. 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”²⁰. 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

¹⁵ CROSS, Richard. *Duns Scotus*, p. 136. Cf. Ioannes Duns Scotus *Ordinatio* IV d. 1 p. 2 q. 1 n. 207, p. 73. Cf. também Luigi Iammarone, *Giovanni Duns Scoto metafísico e teólogo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Roma: Miscellanea Franciscana, 1999, p. 130-131.

¹⁶ CROSS, Richard. *Duns Scotus*, p. 136.

¹⁷ CROSS, Richard. *Duns Scotus*, p. 136. Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 1 p. 3 q. 1-2 n. 276-306, p. 92-108; n. 309-325, p. 110-116.

¹⁸ Cf. CROSS, Richard. *Duns Scotus*, p. 136-137.

¹⁹ Cf. CROSS, Richard. *Duns Scotus*, p. 137.

²⁰ Cf. CROSS, Richard. *Duns Scotus*, p. 137. Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 1 p. 3 q. 1-2 n. 296-306, p. 105-108.

“*sempre que* um sacramento for recebido (...) o dom sobrenatural apropriado” será dado²¹. Isso foi estabelecido em uma “aliança” (*pactio*) de Deus com a Igreja, e aquela, devido aos méritos de Cristo, “garante a confiabilidade sacramental”²².

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”²³. 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 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. O ser humano, pelo batismo, recebe o efeito gracioso de *nascer espiritualmente, ser adotado como filho de Deus e tornar-se membro da Igreja*²⁴. O batismo também confere um tipo de “marca indelével” no seu recebedor, chamada de “caráter” pelos teólogos²⁵. “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 condição²⁶. Para Scotus, “caráter” é uma “propriedade relacional” que não possui nenhum papel causal em absoluto, ela reside na vontade e, consistindo em simples disposição ou aspecto preparatório para a recepção da graça, é simplesmente “uma ocasião para que Deus nos dê a graça”²⁷. O caráter do batismo incorpora alguém na família de Cristo²⁸. *De*

²¹ Cf. CROSS, Richard. *Duns Scotus*, p. 137. Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *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.

²² Cf. CROSS, Richard. *Duns Scotus*, p. 137. Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 1 p. 3 q. 1-2 n. 323-325, p. 115-116.

²³ Cf. CROSS, Richard. *Duns Scotus*, p. 138. Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *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.

²⁴ Cf. CROSS, Richard. *Duns Scotus*, p. 138. Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 p. 1 q. 2 n. 19, 27-39, p. 228-229, 230-233.

²⁵ Cf. CROSS, Richard. *Duns Scotus*, p. 139. Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 6 p. 4 a. 2 q. 1 n. 195-201, p. 354-355. Sobre o caráter sacramental, cf. também Reinhold Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Aalen: Scientia Verlag, 1971 (Neudruck der Ausgabe Leipzig, 1900), p. 351-358.

²⁶ Cf. CROSS, Richard. *Duns Scotus*, p. 139. Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 6 p. 4 a. 2 q. 2 n. 290-317, p. 383-393.

²⁷ Cf. CROSS, Richard. *Duns Scotus*, p. 139. Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 6 p. 4 a. 2 q. 2 n. 333-334, p. 397-398. Cf. também Reinhold Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, p. 358.

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 Distingções 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 completada²⁹. Se nas Distingções sobre o batismo não são encontradas novas explicações da “vontade” como (I) um poder afetivo duplo 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 autodeterminação causalmente irreduzível em seu ato próprio e de uma contingência sincrônica, na própria volição, de possibilidade atualizada e possibilidade não atualizada³⁰, 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.

²⁸ Cf. CROSS, Richard. *Duns Scotus*, p. 139. Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 6 p. 4 a. 2 q. 2 n. 331, p. 397.

²⁹ SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio (B. Ioannis Duns Scoti Opera omnia XIV*, Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2013) IV d. 43-49.

³⁰ Sobre os temas (I) e (II), cf. a visão geral oferecida em: HONNEFELDER, Ludger. *Duns Scotus*, München: Verlag C. H. Beck, 2005, p. 82-88, 113-131. Cf. também HONNEFELDER, Ludger. “Johannes Duns Scotus – Denker auf der Schwelle vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken”. In: HONNEFELDER, Ludger *Was ist Wirklichkeit? Zur Grundfrage der Metaphysik*, hrsg. von Isabelle Mandrella und Hannes Möhle, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2016, p. 128-133; HONNEFELDER, Ludger. “Freiheit und Rationalität. Die neue Verhältnisbestimmung von Verstand und Wille bei Johannes Duns Scotus”. In: HONNEFELDER, Ludger. *Was ist Wirklichkeit? Zur Grundfrage der Metaphysik*, hrsg. von Isabelle Mandrella und Hannes Möhle. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2016, p. 165-182 (especialmente p. 166-176).

O sacramento do batismo é tratado por Scotus em quatro Distinções, ou seja, *Ordinatio* IV d. 3-6³¹. 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”³². Em todos os membros, a discussão versa sobre (i) aqueles que recebem o batismo e (ii) o que exatamente eles recebem³³. 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”³⁴. 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 adultos³⁵. Uma vez que a Parte I de *Ordinatio* IV d. 4 trata apenas da recepção do sacramento e da coisa pelas crianças pequenas, ela não é objeto de qualquer consideração no presente estudo³⁶.

É na Parte 2 de *Ordinatio* IV d. 4³⁷, 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”³⁸. A segunda questão, isto é, (ii) “Se um adulto insincero recebe o efeito do batismo”, não será abordada neste estudo³⁹, ainda que, como será visto, a percepção de se e como, em casos de adultos que não consentem com o batismo, o recebedor do batismo ganha o efeito desse sacramento depende de poder classificá-lo, em sua atitude e modo de não consentimento, como alguém “insincero” (*fictus*)⁴⁰. Ao que tudo indica, um adulto não pode receber o efeito do batismo sem o seu consentimento

³¹ 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. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* (*B. Ioannis Duns Scoti Opera omnia* XI, Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2008) IV d. 2 q. 2 n. 43-56, p. 156-161.

³² SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* (*B. Ioannis Duns Scoti Opera omnia* XI, Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2008) IV d. 4 n. 2, p. 225. A partir daqui: SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4...

³³ SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 n. 2. 9-10, p. 225-226.

³⁴ SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 n. 2, p. 225.

³⁵ SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 n. 9-10, p. 226.

³⁶ SCOTUS, Ioannes Duns. *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.

³⁷ SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1-2 n. 56-119, p. 241-260.

³⁸ SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 57-86, p. 241-249.

³⁹ SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 n. 56, p. 241; IV d. 4 p. 2 q. 2 n. 87-119, p. 250-260.

⁴⁰ Um “adultus fictus” também pode ser entendido como “um adulto fingido”, “um adulto hipócrita”. O que ele diz ou manifesta exteriormente é oposto ao que ele, internamente, tem como convicção ou desejo; cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 2 n. 92, p. 251.

espiritual⁴¹. 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 alguém⁴². Qualquer pessoa batizando precisa mostrar “consentimento” (*consensus*) e “intenção” (*intentio*)⁴³. 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”)⁴⁴. No entanto, como argumento contrário Duns Scotus traz para o debate o texto das *Decretais*, do Papa Gregório IX⁴⁵:

“Quem for atraído violentamente através de terrores e torturas e, no intuito de não sofrer dano, aceitar o sacramento do batismo, esse, assim como também aquele que chega ao batismo insinceramente [*ficte*], aceita o caráter impresso [i.e., a marca indelével] do cristianismo [*christianitatis*], e esse mesmo, tal como um que quer condicionalmente [*condicionaliter*], ainda que não queira absolutamente [*absolute*], há de ser [então] compelido à observação da fé cristã”⁴⁶.

Dessa maneira, uma pessoa que não quer *absolute* “recebe o sacramento do batismo”⁴⁷.

Para entender esse debate sobre o batismo e a incorporação à Igreja, certas informações de fundo são, nesse ponto, importantes. As *Decretais* de Gregório IX, às quais Scotus se remete diversas vezes e que eram conhecidas em latim como “Decretales” ou “Liber Extra”, constituem 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).

⁴¹ SCOTUS, Ioannes Duns. *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”.

⁴² SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 58, p. 241.

⁴³ SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 59, p. 241.

⁴⁴ SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 60, p. 242.

⁴⁵ GREGORIUS IX, *Decretales* III tit. 42 c. 3 (CIC II 646).

⁴⁶ SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 61, p. 242: “Contra: *Extra*, ‘De baptismo et eius effectu’, ‘Majores’: ‘Qui terroribus atque suppliciis violenter attrahitur, et, ne detrimentum incurrat, baptismi suscipit sacramentum, talis, sicut et is qui ficte ad baptismum accedit, characterem suscipit christianitatis impressum, et ipse, tamquam condicionaliter volens, licet absolute non velit, cogendus est ad observationem fidei christianae; ergo absolute non volens recipit sacramentum baptismi’.

⁴⁷ *Id. ibid.*

Em 1220, o Papa Honório III havia designado Ugolino di Conti como Cardeal Protetor da Ordem dos Franciscanos – a propósito, foi durante o pontificado de Gregório IX que teve vez a canonização de Francisco de Assis, em 1228. Para além da tese sobre constrangimento ao batismo e à observação da religião, 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, detalhada em *Ordinatio* IV d. 4 p. 4 q. 3 n. 166-173⁴⁸. 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 – imperador romano-germânico desde o final de 1220, depois chamado de “stupor mundi”. Em estados cristãos, os judeus foram impedidos de qualquer papel ou influência em processos políticos até o século 19⁴⁹. O texto ora analisado tem por detrás episódios de conversão forçada de judeus.

Scotus tentará explicar, de fato, e aqui há uma diferença entre a sua própria posição e a posição adiantada na já referida passagem por Gregório IX, que uma pessoa adulta *constrangida* ou *pressionada* por algo como terrores e torturas (*terroribus atque suppliciis*) e que aceita o batismo no intuito explícito de não sofrer dano – ou, simplesmente, de não sofrer dor, física e mentalmente – 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. Primeiramente, cabe determinar sobre (1) o adulto em questão e, em seguida, sobre (2) a pessoa da qual se diz que é “não-volente” (*non volens*) ou “não-consentidora” com respeito a um ato⁵⁰.

(1) Os adultos em questão poderiam ser (1a) aqueles que não fazem e jamais farão uso da razão (tais como as 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 agora⁵¹. Em prol do argumento deste estudo, cabe deixar

⁴⁸ Cf. PICH, Roberto Hofmeister. “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, Rubén Peretó (ed.). *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media*, Porto: FIDEM – Brepols, 2012, p. 135-162.

⁴⁹ Cf. também DILCHER, H. Gregor IX. “*Papst (1227–1241)*”. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, Band XIV, 1985, p. 153-154.

⁵⁰ SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 62, p. 242.

⁵¹ SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 63, p. 242-243.

de lado, aqui, os casos primeiro⁵² e segundo⁵³ 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 – a ser ainda explicitamente determinado –, não consentem com ele. Nesse ponto, Scotus introduz uma adicional e importante distinção, relativa 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 simbolicamente⁵⁴, 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 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, por certo teria sido um alvo central dos esforços missionários dos religiosos, naqueles impressionantes dias da infame “conquista” da nação asteca⁵⁵. “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 [ou: não chega a realizar] um consentimento em ser batizado”. Mas, o não consentimento pode ser entendido “contrariamente” (*contrariè*) (ANC2): nesse caso, o que a pessoa faz é na realidade um dissentimento atual (ela é uma *nolens*). Fosse essa pessoa Moctezuma e “nolente”, ter-se-ia, no tocante ao

⁵² SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 64, p. 243.

⁵³ SCOTUS, Ioannes Duns. *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.

⁵⁴ 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.

⁵⁵ A infâmia se evidencia nos mais diversos relatos, que, reiteradamente, só fazem confirmar a “leyenda negra” em torno dos “conquistadores”; cf., por exemplo, Frei Bartolomeu de Las Casas, Sétimo tratado – Brevíssima relação sobre a destruição das Índias, em: CASAS, Bartolomeu de Las. *Obras completas II – Liberdade e justiça para os povos da América – Oito tratados impressos em Sevilha em 1552*, coordenação geral de Carlos Josaphat. São Paulo: Paulus, 2010, p. 513-520.

batismo, a seguinte atitude: “Moctezuma *quer-não* [ou: *desquer*] ser batizada”⁵⁶. 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 velle*) com (ii) “querer-não” ou “desquerer” (*nolle*). 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 posterior, isto é, entre um adulto que dissente *simpliciter* (ADS) e aquele que dissente *secundum quid* ou “sob determinado aspecto” (ADSQ)⁵⁷.

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 no 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, na forma 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*, como se esperaria – se move livremente, dado que ela “não pode ser forçada”. Scotus não vê coação danosa nesse cenário. Com a ideia de

⁵⁶ SCOTUS, Ioannes Duns. *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”.

⁵⁷ SCOTUS, Ioannes Duns. *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. SCOTUS, Ioannes Duns. *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 conditionatum*), 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.

não poder ser forçada, ele ao que tudo indica assume, para a vontade, as propriedades de autodeterminação ou automovimento com respeito à ação resultante e espontaneidade. Dito de outra maneira, Scotus pressupõe em seu argumento sobre o consentimento incondicional, em uma situação de opções, a tese de que a vontade move a si mesma para a decisão e a tese de que a decisão – bem como o que se segue dela com intenção e sem impedimento – parte da própria vontade. 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 atual e pleno. Caso ele não lançasse fora, ao mar, os seus bens por *atualmente* desquerer *simpliciter* aquele mesmo lançar fora ao mar as suas coisas, na situação de revolta dos elementos, ele daria a si mesmo um comando oposto – realizaria um *dissensus* – e agarraria em suas mãos todos os seus preciosos bens: recorrendo a abreviaturas, ele seria, por oposição estrita a um ACS, um ADS. Mas, o Doutor Sutil aceita dizer que o mercador é alguém que dissente “em determinado aspecto” (*secundum quid*), isto é, um ADSQ (minha expressão ou abreviatura): ele “condicionalmente” (*sub condicione*) quer-não ou desquer 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”⁵⁸. Como a análise mais abaixo (cf. a Subdivisão 3) dos atos volitivos do duplo dissentidor ajudará e reforçar, é possível dizer, nesse ponto, que todo agente – aqui tomado como alguém que em ato faz uso da vontade – que dissente sob determinado aspecto (ADSQ) sobre algo é um agente que ou consente (ACS) ou dissente em sentido absoluto ou pleno (ADS) sobre o mesmo algo. (A recíproca não é logicamente verdadeira: um agente ACS ou ADS sobre algo *não tem de ser* um ADSQ sobre o mesmo algo, ainda que *possa sê-lo*). Todo agente – de novo entendido como alguém que em ato faz uso da vontade – que consente sob determinado aspecto (ACSQ) sobre algo é um agente que dissente (ADS) ou consente incondicionalmente (ACS) sobre o mesmo algo. (Também aqui, a recíproca não é logicamente verdadeira: um agente ADS ou ACS sobre algo não tem de ser um ACSQ sobre o mesmo algo, ainda que possa sê-lo). Exemplo para esse último caso seria o mercador que, perguntado pelo capitão do navio sobre a possibilidade de fazê-lo como sinal de desprendimento dos bens materiais, ao longo de viagem marítima tranquila e sem sobressaltos – que não lhe traz perigos –, dissentisse em absoluto sobre jogar fora as suas mercadorias e consentisse em sentido qualificado, se o capitão – com tendências arbitrárias – ameaçasse vendê-lo como escravo, caso

⁵⁸ SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 69, p. 244 (cf. a nota anterior).

a ordem de jogar fora os bens não fosse obedecida. Ações assim compostas, conforme descrição adequada, de um aspecto “secundum quid” têm de ter aspecto “simpliciter”; mas ações em que o ato da vontade se dá “simpliciter” não precisam possuir elemento “secundum quid”, o que equivale a dizer que nem todas as ações da vontade (ou, se fosse o caso, do intelecto prático) são compostas ou fragmentadas por pelo menos um aspecto “secundum quid”.

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 *bekôn, bekousios / 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 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 em si, mas a cada vez em questões teológicas especulativas, na análise de atos da vontade de Cristo *qua* vontade livre ou entendida segundo a sua “porção superior”, que em liberdade pode sempre agir segundo o bem ou o justo em si mostrado pela razão. Nesses casos, a vontade de Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro ser humano, naturalmente realiza atos compostos de consentimento e dissenso face a possibilidades alternativas que se apresentam em situações de risco à vida ou mais exatamente “perigo de morte”⁵⁹, em termos de querer e desquerer, “condicionais” e “incondicionais”, “sob determinado aspecto” e “não sob determinado aspecto” ou “absolutos”. Assim, pois, em *Ordinatio* III d. 15 q. un., discorre-se sobre a pergunta “Se na alma de Cristo houve verdadeira dor, segundo a porção superior”, em que da dor / tristeza se fala, ao final, na perspectiva da “paixão” ou do “sofrimento” de Cristo na cruz, resultado direito de seu ato de consentimento ou de sua decisão em amor, mesmo que *secundum quid*

⁵⁹ Minha expressão. Risco à vida ou perigo de morte é, a propósito, aspecto comum a todos os contextos em que é invocado o exemplo do mercador viajando pelo mar quando de uma tempestade; em *Ordinatio* III d. 15 q. un. (cf. a nota seguinte), destaca-se a o uso do verbo “periclitator”, que significa ali “estar em perigo”, “expor-se ao perigo”, “correr risco”, etc. O mercador, então, transforma-se em um “periclitans”, ou seja, “alguém exposto ao perigo” de morte que vem do mundo exterior.

desquisse a morte; já em *Lectura* III d. 17 q. 2, perguntava-se “Se Cristo quis algo que não se sucedeu”, em que Cristo quis em livre ato da vontade junto com o Pai tudo o que se sucedeu, como a paixão na cruz, embora desquisse condicionalmente o próprio sofrimento indizível e a morte humilhante⁶⁰. Seja como for, nos textos ora estudados de batizados sob compulsão, 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 liga 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*) incondicionalmente⁶¹. Com efeito, pois, Scotus parece em parte concordar com o propósito da já aludida passagem da *Decretal* de Gregório IX, segundo a qual meios deveras violentos

⁶⁰ Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *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 aliquod non voluit, 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 actuorum suorum per voluntatem in cuius potestate est uti virtute motiva vel non uti ad prociendum, 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 [determinatione] ideo distrahit quia conditio non existat”. SCOTUS, Ioannes Duns. *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 projectione 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 condicione distrahente, scilicet, ‘si possibile esset’, – quod non fuit possibile secundum potentiam Dei ordinatam. Cum quo stat quod simpliciter voluit oppositum (ut de projectione mercium in mari): (...)”.

⁶¹ SCOTUS, Ioannes Duns. *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, sed in abluionem eo modo quo eam intendit Ecclesia facere), simpliciter recipit sacramentum, quia simpliciter est volens, licet secundum quid nolens”.

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, são oferecidos em *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 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 colonial. 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)⁶². 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 poderão [ou: terão poder de] valer”, pode-se afirmar que essa pessoa está “encantada” – em um sentido derivado, que ela está “consagrada”⁶³. Essas são passagens interessantes e desafiadoras, 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 batismo⁶⁴ 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, de modo indireto, um apelo a um critério de fé ou de conhecimento avalizado sobre o que se trata no batismo, 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 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

⁶² SCOTUS, Ioannes Duns. *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 nolle si posset evadere tormenta, quia non credit eam aliquid valere”.

⁶³ SCOTUS, Ioannes Duns. *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 poterunt’, – iste vere diceretur incantatus; et si talis incantatio super aliquem diceretur ‘eius consecratio diaboli’, et ille diabolo esset consecratus”.

⁶⁴ Na natureza sacramental do batismo, diria o teólogo.

vocês creem!” (paráfrase minha). 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*⁶⁵, 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 graça⁶⁶. Tampouco fica decidido se o adulto que consente *simpliciter* e que dissente *secundum quid*, na versão de Scotus sobre batizando sob pressão, é também um “insincero” ou “hipócrito”, como o adulto que consente *secundum quid* e que dissente *simpliciter*, na versão de Gregório IX, parece ser (cf. *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 61)⁶⁷. Presumivelmente, a pessoa adulta receberia o selo, ou melhor, o *character impressus et indelebilis* do sacramento – que, como já foi exposto acima, não é nem graça nem virtude sobrenatural infundida na alma: todos os que validamente recebem o sacramento do batismo, recebem o *character*, mas nem todos os que recebem o *character* recebem graça e virtude espiritual⁶⁸. Além disso, levando em consideração Deus como a “causa principal”, os méritos de Cristo que sofreu e morreu por todos (“causa meritória”) e a disposição do recebedor para o efeito único do batismo – a graça salvífica –, em batizando

⁶⁵ SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 74, p. 246.

⁶⁶ Também a partir da exposição de SEEBERG, Reinhold. *Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, p. 337-365, sobre o sacramento, o caráter e o batismo, não se chega a uma interpretação inequívoca. Certo é que o dissidente incondicionalmente e o “duplo dissidente” (cf. a Subdivisão 3), se não comunicam exteriormente que não querem receber o batismo e, contudo, o recebem de fato, não recebem o efeito do sacramento do batismo – que não lhes será ministrado repetidamente – a menos que, em penitência, mostrem verdadeiro arrependimento. Nesse caso, a graça do batismo será eficaz acerca do pecado original e do pecado atual antes ou até o batismo, sendo necessário que o pecado sob o estado subsequente de hipocrisia seja redimido pela penitência. Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 2 n. 91, 119, p. 251, 260.

⁶⁷ Sobre o recebedor insincero do batismo, cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 2 n. 93-103, p. 251-255.

⁶⁸ Cf. SEEBERG, Reinhold. *Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, p. 352.

adultos pode, sim, haver disposição desigual para a recepção do dito e, então, também desigual efeito do sacramento⁶⁹. Nos casos (1) e (2), de toda forma, o batismo seria validamente administrado e recebido, e o batizado passaria a estar sob a jurisdição da Igreja. O caso tem certa *semelhança* com a situação da criança batizada: para 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 dissidentor 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 batismo, pois isso seria algo involuntário. Isso valeria ainda mais fortemente, é claro, no caso de um “dissidentor duplo” ou uma “pessoa duplamente dissidentora”. Scotus toma em consideração ainda outro caso, ou seja, de um adulto que quer-não ou desquer o batismo em ambos os modos, isto é, um adulto que é um dissidentor 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 uma situação em que Moctezuma, depois de dar toda a atenção possível à proclamação feita por Toríbio de Benavente⁷⁰, em ato desquer ser batizado, mesmo depois de ou sob ameaças terríveis e torturas, e também em ato desquer ser batizado mesmo se (ou no caso de que) ele não estivesse passando por suplícios. Esse adulto duplamente dissidentor 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

⁶⁹ Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 p. 4 q. 1 n. 146, p. 269.

⁷⁰ Para todos os efeitos, e por razões óbvias, o encontro entre Moctezuma II e Toríbio de Benavente nunca aconteceu.

adicionado à sua família “totalmente contra o seu querer” (*omnino invitus*)⁷¹: 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 dissidentor que quisesse que a Igreja soubesse de seu duplo dissentimento deveria ajudar a Igreja a externamente entender o seu protesto: a reclamação deveria ser comunicada de forma suficientemente clara. Como qualquer outro ser humano, a Igreja pode apenas julgar sobre o querer alheio na base do que é externamente manifesto. E, aqui, em se pressupondo não haver desconhecimento sobre o perguntado ou proposto, silêncio é consentimento – ou melhor, silêncio é ou pode ser naturalmente *entendido como consentimento*. Se a Igreja batiza um dissidentor 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 religiosa⁷². 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.

Scotus chega a afirmar que, no caso de a Igreja batizar um dissidentor 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 em liberdade e em impunidade. Face à importância histórica da passagem, convém citá-la na íntegra:

⁷¹ SCOTUS, Ioannes Duns. *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”.

⁷² SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 71, p. 245: “Nec oportet hic distinguere de reclamante sive protestante – signo exteriore – 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”.

Tampouco nisto pode ser argumentado que se faz injúria, pela Igreja, a esse desquerente, contudo, não reclamante: afinal, que ele^[73], contrariamente ao seu querer [*invitus*], observe a Lei cristã é um mal menor do que, impunemente, seja-lhe permitido que aja contra ela, porque é um mal menor que ele, contrariamente ao seu querer [*invitus*], faça coisas boas e afaste-se de coisas más comparado a que ele livremente e impunemente faça coisas más e deixe de realizar coisas boas⁷⁴.

Na passagem de Juan Focher citada acima, na Introdução, em que de fato a linguagem de força tinha cores mais tênues – por meio de pressões condicionadas e indiretas, mais ligadas à ameaça e ao medo –, ecoam sem dúvida as linhas ora citadas de Scotus, em que se tolera, na condição de um “mal menor”, o batismo involuntário, em situações de silêncio e comunicação frustrada. Talvez haja uma razão teológica, nesse caso, para defender a validade do batismo, a ser o resultado de uma reflexão em termos de “princípio do mal menor”, em que, com pesos normativos condeterminados por uma doutrina teológica sobre o bem ou bens (a graça, a salvação, o pertencimento à igreja, a comunhão com Deus, etc.), duas ações ou dois estados imperfeitos e em si desrecomendáveis são comparáveis e aptos a uma escolha racional em favor do menos intensamente ruim ou do menos distante do termo de referência ao bem incondicional: receber o sacramento do batismo apesar do real estado anímico de dissenso (sem liberdade) *versus* não receber o sacramento do batismo por causa e em conformidade com o real estado anímico de dissenso (com liberdade). Para todos os efeitos, não há, naquela situação de duplo dissentimento, nenhuma voluntariedade na recepção do batismo. É interessante que Scotus parece aceitar a ideia de que alguém, então, deveria passar 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.

⁷³ Isto é, o desquerente.

⁷⁴ SCOTUS, Ioannes Duns. *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”.

Deveria ficar claro, então, 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-ordinata* podem ocorrer⁷⁵ 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, a ser encontrado no *Decretum* de Graciano, originalmente promulgado no III Concílio (Regional) de Toledo (em 589) – ou, talvez, no IV Concílio (Regional) de Toledo (em 633), em que, por certo sob a presidência de Isidoro de Sevilha (ca. 560–636), foram tomadas medidas duríssimas, na Visigócia, em reação a judeus convertidos que retornavam à sua primeira religião⁷⁶: aqueles que, no passado, “foram coagidos ao cristianismo” e, então, uma vez tomaram parte nos sacramentos divinos, esses deveriam agora *ser coagidos* a manter a sua fé, que eles receberam *a modo de 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”⁷⁷.

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* ou *absolute* e de um “dissentimento” atual *secundum quid, sub condicione* ou *condicionaliter*, mas que, afinal de contas, não é de maneira alguma uma coação. Assim, se Moctezuma, sob a pressão de ameaças veementes, suplicios e terrores, explicitamente disse “Ser batizado é a minha vontade”, consentindo

⁷⁵ De maneira um tanto accidental, poder-se-ia dizer.

⁷⁶ Uma nota sobre isso pode ser lida em: GONZÁLEZ, Justo L. *E até aos confins da Terra: Uma história ilustrada do cristianismo – Volume III: A Era das Trevas*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1981 (reimpr. 1985), p. 12-18 (especialmente p. 17-18). Cf. também MARMURSZTEJN, Elsa et PIRON, Sylvain. “Duns Scot et la politique. Pouvoir du prince et conversion des juifs”. In: BOULNOIS, Olivier – KARGER, Elizabeth – SOLÈRE, Jean-Luc – SONDAG, Gérard (éds.). *Duns Scot à Paris, 1302-2002*. Turnhout: Brepols, 2004, p. 33-34.

⁷⁷ SCOTUS, Ioannes Duns. *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’, ‘Miores’: ‘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, vilis et contemptibilis habeatur’.

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 e terrores”, ele poderia ser e eventualmente seria batizado validamente. A propósito, para a sua sorte, ele jamais precisaria ser batizado de novo⁷⁸.

Nos termos assinalados no parágrafo acima, o batismo minimamente conveniente *porque voluntário*, pode ser classificado, no mesmo passo, como um tipo de ação composta ou mista *minimamente* e, para todos os efeitos, já *suficientemente voluntária*.

4. Algo a dizer sobre 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.1⁷⁹. Comentando sobre o ato 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)

⁷⁸ SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* IV d. 4 p. 2 q. 1 n. 77, p. 246: “Patet autem differentia huius membri ‘secundum quid dissentientis’ a membro preecedente [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”.

⁷⁹ SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 118, p. 526-527: “Et quod aliqui dicunt in huiusmodi [volente] esse voluntarium mixtum involuntário, et quod illud simpliciter est volitum quod quis vult 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 *Nicomáco* III.1 (*Sententia libri Ethicorum* III c. 1). Há consenso de que Tomás de Aquino preparou o seu comentário aos *decem libros Ethicorum* nos anos 1271-1272, em Paris, quando terminava também a redação da *Secunda Pars* da *Suma de teologia*. Cf. HÖDL, Ludwig. “Philosophische Ethik und Moral-Theologie in der Summa Fr. Thomae”. In: ZIMMERMANN, Albert (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia 19 – Thomas von Aquin: Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1988, p. 31-32; DAVIES, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 4-8. É bastante razoável supor que em Paris, a partir de 1302, Scotus se debruçou de forma particularmente intensa nas obras de Tomás de Aquino.

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 para salvar a própria vida – lamentando e de fato ficando triste por causa da perda de patrimônio –, 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, porém, em um sentido absoluto ou incondicionalmente (*simpliciter*) o que dependeria apenas 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”. Em oposição a isso, contudo, o Doutor Sutil crê que (i) essa é tanto uma equivocada descrição quanto um parecer falso acerca da voluntariedade das ações compostas ou mistas, (ii) também, ou especificamente, no caso de ações mistas tais como as que estão em debate – para os dois momentos de discordância, Scotus utiliza, respectivamente, em *Ordinatio* III d. 15 q. un. (sobre a dor verdadeira na vontade livre-racional de Cristo), os termos “generaliter” e “in proposito”.

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 intenções divergentes sobre o mesmo, em que, contudo, um aspecto daquela conjunção de divergências acaba predominando, 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]”⁸⁰ – o *akousios-*

⁸⁰ Traduzo a passagem relevante da *Ética a Nicômaco* III.1 em cotejamento com: ARISTÓTELES. *Nikomachische Ethik*, auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes, herausgegeben von Guenther Bien, Hamburg: Felix Meiner, 1972, III.3, 1111a23-26, p. 46; ARISTÓTELES. *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; ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado da virtude moral*, tradução, notas e comentários de Marco Zingano, São Paulo: Odysseus Editora, 2008, III.3, 1111a23-26, p. 63. Nos demais trechos vertidos para o português (cf. abaixo), basicamente traduzo a partir da versão para o inglês de W. D. Ross. Cabe deixar indicado que, para a passagem 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.

involuntarium se caracteriza, por oposição, por [a] 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 antes da idade da razão não agem voluntariamente⁸¹. 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*)⁸², 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 do “involuntário” (*ouch bekôn, 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 então a não intencionalidade do ato realizado, o agente “involuntário” *se arrepende*, ao passo que o agente “não-voluntário” – cujo ato não foi *contrário* ao que ele intencionava ou queria – não padece de arrependimento após inteirar-se de tais aspectos⁸³. Estou assumindo que os poucos casos propostos por Scotus e aqui

⁸¹ Cf. ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, op. cit., VI.2, 1139a18-1139b13, p. 1023-1024. In: ZINGANO, Marco. “Comentários”. In: ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado da virtude moral*, tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p. 144-148, 158-159; o autor analisa *Ética a Nicômaco* III.1-3 e desenvolve um argumento em favor da tese de que ali, diferentemente do que fizera em *Magna Moralia* e *Ethica Eudemia*, em que Aristóteles tinha visto na “escolha deliberada” uma “condição” do voluntário (de si, condição do responsabilizável ou imputável), Aristóteles separa a análise causal do voluntário da condição (mais exigente) de escolha deliberada. Com isso, abrir-se-ia margem para defender a tese da voluntariedade – “de modo ralo” ou de modo mais tênue – de atos de crianças e animais e da sua conseqüente responsabilização. Não há ocasião, neste estudo, para debater essa tese. Cf. também ZINGANO, Marco. “Introdução”. In: ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado da virtude moral*, op. cit., p. 17-20.

⁸² ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, op. cit., III.2, 1111b7-1112a18, p. 967-969.

⁸³ 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,

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 de aceitar o batismo através do critério de graus de desconhecimento. (i) Ademais, há ato involuntário, para Aristóteles, quando ele ocorre sob o efeito de “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, sofre⁸⁴. 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 a intensidade da violência psíquica sofrida 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 corpo⁸⁵. 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

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”.

⁸⁴ 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”.

⁸⁵ Sobre os temas ora tratados em Aristóteles, cf. RAPP, Christof. “Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit”. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Aristoteles – Die Nikomachische Ethik*, Berlin: Akademie Verlag 1995, p. 109-133. Cf. também 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 (p. 69, nota 52).

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*. Se a forma da ação, enquanto *volitio* ou *nolitio*, em última instância depende causalmente da vontade, o que ela causa *querendo* ou causa *desquerendo* equivale ao aspecto pleno e predominante da ação, identificando também direta e inequivocamente aquilo pelo que alguém, enquanto agente, é imputável: a decisão / ação que plenamente, *absolute*, é o caso. Em segundo lugar, e agora 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 parecer 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 aborígine asteca: sob a ameaça de torturas e terrores, “Moctezuma (não-plenamente) 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”. Esse “cenário aristotélico”, cumpre ser dito, é mais devedor dos usos de *secundum quid* e *simpliciter* para caracterizar o misto de querer e desquerer nas ações em apreço comentadas por autores medievais como João Duns Scotus e Tomás de Aquino do que propriamente da letra do texto de Aristóteles. De todo modo, não estaria essa leitura “aristotélica” autorizada pela seguinte perícopie, em *Ethica Nicomachea* III.1, 1110a11-19, em que o caráter da ação é definido quanto ao momento?

Tais ações, pois, são mistas, mas são mais como ações voluntárias; afinal, elas valem a escolha no momento em que [*tóte bóte*] são feitas, e o fim de uma ação é relativo à ocasião [*katà tòn kairón*]. Ambos os termos, pois, “voluntário” e “involuntário”, devem ser usados com referência ao momento da ação [*bóte práttei*]. 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 mesmo⁸⁶.

A tradução de Marco Zingano deixa ainda mais claro o quanto a modalidade da ação depende do fim (ou bem) intencionado na “ocasião”, no “momento” em que é praticada:

Portanto, tais ações são, de um lado, mistas; de outro, assemelham-se mais às voluntárias, pois são escolhidas no momento em que são praticadas, e o fim da ação se dá conforme a ocasião. Voluntário e involuntário, então, devem ser ditos com referência ao momento em que se pratica a ação. Age voluntariamente, pois o princípio do movimentar os membros do corpo em tais ações reside no próprio agente; estão no poder do agente fazer ou não fazer as ações cujo princípio reside nele próprio. Tais ações são, então, voluntárias, mas absolutamente, presumivelmente, são involuntárias, pois ninguém escolheria quaisquer destes atos por si mesmos⁸⁷.

No cenário aristotélico, a *mistura* de *voluntarium* e *involuntarium* parece ser explicada contrafactualmente – naquele suposto ambiente psíquico de mistura ou de todo com partes fragmentadas, o “involuntário” incondicional como “desquerido” ou mesmo “contraquerido” (minha expressão) incondicional seria o significado mesmo de um evento possível que não tem posição na realidade efetiva reconhecida, isto é, uma espécie de alternativa à realidade efetiva⁸⁸, jogada para outro hipotético momento. Isso talvez signifique que o “involuntário”, “desquerido” ou “contraquerido”, ali, fique sem explicação. (Obviamente tensões entre o que se quer e o que não se quer, entre a escolha deliberada que se pode razoavelmente fazer e que desagrade e a que não parece que se possa razoavelmente fazer, ainda que agradasse, caracterizam a hesitação anterior à escolha mesma, mas não são a matéria que explana o caráter voluntário ou não de uma ação no agora, no instante de tempo. E, logicamente, se o involuntário incondicional ou o contraquerido sem reservas acontecesse ou fosse em ato ao mesmo tempo na potência responsável pela decisão, o voluntário condicional não aconteceria).

⁸⁶ Cf. novamente a nota 84, acima.

⁸⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado da virtude moral*, tradução, notas e comentários de Marco Zingano, São Paulo: Odysseus Editora, 2008, III.1, 1110a11-19, p. 59-60.

⁸⁸ Uso a expressão em sentido assumidamente meinongiano – de “Wirklichkeit” –, a saber, do mundo real como a totalidade das coisas ou dos objetos físicos (naturais) presentes no espaço e no 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 possíveis⁸⁹).

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 simultâneos⁹⁰. 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, supostos os predicados causais da vontade anteriormente considerados, a voluntariedade é sempre plena voluntariedade: é sempre consentimento absoluto – mesmo que esse “conviva” com um dissentimento condicional; é sempre dissentimento absoluto, mesmo que esse “conviva” com um consentimento condicional. Além disso, é claro que Duns Scotus fornece instrumentos para a análise de atos de potências ativas – tais como *velle*, *nolle* e *non velle*, bem como *simpliciter* e

⁸⁹ Sobre uma teoria atualista de mundos possíveis, cf. STALNAKER, Robert. “Possible Worlds”. In: Stephen Laurence and Cynthia Macdonald (eds.). *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, Oxford: Blackwell Publishers, 1998, p. 103-116 (aqui, especialmente 107-108). Cf. também STALNAKER, Robert C. *Ways a World Might Be. Metaphysical and Anti-Metaphysical Essays*, Oxford: Clarendon Press, 2003, p. 25-54 (Ensaio 1 (“Possible Worlds”) e Ensaio 2 (“On What Possible Worlds Could not Be”).

⁹⁰ Em *Ordinatio* III d. 15, q. un. n. 58-59, p. 504-505, (cf. a nota 60, acima), no contexto de uma questão em que Scotus explora, pelos atos mistos da vontade, a “fenomenologia” (minha expressão) das emoções e das paixões (como os sofrimentos e as tristezas da alma), fica explícita, na análise do mesmo exemplo do mercador, a tendência de exprimir o consentimento *simpliciter* no modo indicativo (“Eu quero *p*”) e o dissentimento *secundum quid* no modo subjuntivo (“Eu desquereria *p*, se fosse possível”). Essas são formas dos conteúdos intencionados das atitudes de querer e desquerer a cada vez, mas a ação mista (apresentada no exemplo conforme a porção superior da vontade, a saber, a vontade que pode se orientar pela regra da razão) é uma conjunção simultânea de “volição absolutamente” e “nolição condicionada”.

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 em t & desquer *secundum quid* p em t’” – 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”⁹¹.

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. No mesmo tom, há nos textos scotistas espaço para a aceitação ou a administração, pela Igreja Católica, de casos históricos de batismo sob estrita compulsão. 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.

⁹¹ Sobre atos livres da vontade como marcados estruturalmente pela contingência sincrônica de uma possibilidade atual e de uma possibilidade não-atualizada (ou meramente possível), cf. o *status quaestionis* in: PICH, Roberto Hofmeister. “Contingência e liberdade”. In: SCOTUS, João Duns. *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich, Porto Alegre – Bragança Paulista: Edipucrs – Edusf, 2008, p. 23-85. A interpretação da teoria scotista de atos volitivos em instantes de tempo como marcados pela contingência sincrônica se deve originalmente a Simo Knuuttila, “Time and Modality in Scholasticism”. In: KNUUTTILA, Simo (ed.). *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1981, p. 163-257. Cf. também KNUUTTILA, Simo. Duns Scotus’ Criticism of the “Statistical” Interpretation of Modality”, in: KLUXEN, Wolfgang (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia Band 13/1 – Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Berlin: Walter de Gruyter, 1981, p. 441-450.

Referências

- ABAD PÉREZ, A. *Los franciscanos en América*, Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado da virtude moral*. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- _____. *Nikomachische Ethik*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes. Herausgegeben von Guenther Bien. Hamburg: Felix Meiner, 1972.
- _____. *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.
- BARTOLOMEU DE LAS CASAS. “Sétimo tratado – Brevíssima relação sobre a destruição das Índias”. In: Bartolomeu de Las Casas. *Obras completas II – Liberdade e justiça para os povos da América – Oito tratados impressos em Sevilha em 1552*. Coordenação geral de Carlos Josaphat. Tradução de Hélio Eduardo Lucas, Maria Josefa R. Monzú Freire, Maria Teodora R. Monzú Freire e Sueli Romaniw. São Paulo: Paulus, 2010, p. 493-567.
- BAUDOT, G. *Utopia 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, L. G. “Toribio Motolinia and His Historical Writings”. In: *The Americas* 29:3 (1973), p. 277-307.
- CROSS, R. *Duns Scotus*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- DAVIES, B. *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- DILCHER, H. Gregor IX., *Papst (1227–1241)*. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, Band XIV, 1985, p. 152-155.
- DRUMMOND, I. “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, E. D. *Caminhos de libertação latino-americana I: interpretação histórico-teológica*. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- FERNANDES, L. E. de O. “O franciscanismo espanhol em terras americanas: os irmãos menores na Nova Espanha do século XVI”. In: *Revista Aulas 4* (2007), abr.-jul., 1-27.

FOSTER, E. A. Introduction to *Motolinia's History of the Indians of New Spain*. Westport, CT: Greenwood Press, 1973.

FRANCISCO DE VITORIA. “De los indios 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 Urdánaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p. 641-726.

GONZÁLEZ JUSTO L. *E até aos confins da Terra: Uma história ilustrada do cristianismo – Volume III: A Era das Trevas*. Tradução de Hans Udo Fuchs. São Paulo: Edições Vida Nova, 1981 (reimpr. 1985).

HÖDL, L. “Philosophische Ethik und Moral-Theologie in der Summa Fr. Thomae”. In: ZIMMERMANN, A. (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia 19 – Thomas von Aquin: Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1988, p. 23-42.

HONNEFELDER, L. *Duns Scotus*, München: Verlag C. H. Beck, 2005.

_____. “Freiheit und Rationalität. Die neue Verhältnisbestimmung von Verstand und Wille bei Johannes Duns Scotus”. In: HONNEFELDER, L. *Was ist Wirklichkeit? Zur Grundfrage der Metaphysik*. Herausgegeben von Isabelle Mandrella und Hannes Möhle. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2016, p. 165-182.

_____. “Johannes Duns Scotus – Denker auf der Schwelle vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken”. In: HONNEFELDER, L. *Was ist Wirklichkeit? Zur Grundfrage der Metaphysik*. Herausgegeben von Isabelle Mandrella und Hannes Möhle. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2016, p. 111-141.

IAMMARRONE, L. *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.

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

_____. *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 em: www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-eclesiastica-indiana--0/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 FOCHER O.F.M. *Manual del bautismo de adultos y del matrimonio de los bautizando* [*Enchiridion baptismi adultorum et matrimonii baptizandorum*] (*Tz̄in̄izuntzan*, 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 Alfonso Scribanum*, 1574). Edición moderna y traducción de P. Antonio Eguiluz. Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1960.

KNUUTTILA, S. “Duns Scotus’ Criticism of the “Statistical” Interpretation of Modality”. In: KLUXEN, W. (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia Band 13/1 – Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Berlin: Walter de Gruyter, 1981, p. 441-450.

KNUUTTILA, S. “Time and Modality in Scholasticism”. In: KNUUTTILA, S. (ed.). *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1981, p. 163-257.

MARMURSZTEJN, E. ET PIRON, S. “Duns Scot et la politique. Pouvoir du prince et conversion des juifs”. In: BOULNOIS, O. – KARGER, E. – SOLERE, J.-L. – SONDAG, G. (éds.). *Duns Scot à Paris, 1302-2002*. Turnhout: Brepols, 2004, p. 21-62.

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

PICH, R. H. “Contingência e liberdade”. In: João Duns Scotus. *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre – Bragança Paulista: Edipucrs – Edusf, 2008, p. 23-85.

_____. “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: PERETÓ RIVAS, R. (ed.). *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media*. Porto: FIDEM – Brepols, 2012, p. 135-162.

PRIEN, H.-J. *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

- RAPP, C. Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit. In: HÖFFE, O. (Hrsg.). *Aristoteles – Die Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag 1995, p. 109-133.
- SARANYANA, J. I. (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.
- SEEBERG, R. *Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*. Aalen: Scientia Verlag, 1971 (Neudruck der Ausgabe Leipzig, 1900).
- SIEVERNICH, M. *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.
- STALNAKER, R. “Possible Worlds”. In: LAURENCE, S. and MACDONALD, C. (eds.). *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998, p. 103-116.
- _____. *Ways a World Might Be. Metaphysical and Anti-Metaphysical Essays*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- TORIBIO DE BENAVENTE “MOTOLINÍA”. *Historia de los indios de la Nueva España*. Ed. Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado. Madrid: RAE-CECE, 2014.
- _____. “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, S. E. *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524–1599. Conflict Beneath the Sycamore Tree (Luke 19:1-10)*. London – New York: Routledge, 2016.
- ZINGANO, M. “Comentários”. In: ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado da virtude moral*. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p. 75-210.
- _____. “Introdução”. In: ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado da virtude moral*. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p. 9-36.

Email: roberto.pich@pucrs.br

Recebido: 12/2020

Aprovado: 04/2021