



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

BRUNO CARVALHEIRO REISER

A CONSTITUIÇÃO ENTITATIVO-MODAL DO EXISTENTE FINITO
EM JOÃO DUNS SCOTUS

CAMPINAS

2024

BRUNO CARVALHEIRO REISER

A CONSTITUIÇÃO ENTITATIVO-MODAL DO EXISTENTE FINITO
EM JOÃO DUNS SCOTUS

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcio Augusto Damin Custodio

Este trabalho corresponde à versão final da tese defendida pelo aluno Bruno Carvalheiro Reiser e orientada pelo Prof. Dr. Marcio Augusto Damin Custodio.

CAMPINAS

2024

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

R277a Reiser, Bruno Carvalho, 1986-
A constituição entitativo-modal do existente finito em João Duns Scotus /
Bruno Carvalho Reiser. – Campinas, SP : [s.n.], 2024.

Orientador: Marcio Augusto Damin Custodio.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP),
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Duns Scotus, John, ca. 1266-1308. 2. Ontologia. 3. Essência (Filosofia).
4. Individualidade. 5. Finito. I. Custodio, Marcio Augusto Damin, 1970-. II.
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: The constituents of finite existence according to its formal and modal beingness in John Duns Scotus

Palavras-chave em inglês:

Otonology

Essence (Philosophy)

Individuality

Finite

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Marcio Augusto Damin Custodio [Orientador]

Fátima Regina Rodrigues Évora

Tadeu Mazzola Verza

Matheus Barreto Pazos de Oliveira

Giorgio Gonçalves Ferreira

Data de defesa: 14-08-2024

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0001-9223-5373>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/5148320927815575>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 14 de agosto de 2024, considerou o candidato Bruno Carneiro Reiser aprovado.

Prof. Dr. Marcio Augusto Damin Custodio

Prof. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora

Prof. Dr. Tadeu Mazzola Verza

Prof. Dr. Matheus Barreto Pazos de Oliveira

Prof. Dr. Giorgio Gonçalves Ferreira

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenação do Programa de Pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências humanas.

Agradecimentos

Ao meu orientador, Prof. Dr. Marcio Augusto Damim Custodio, que me tem acompanhado desde o Mestrado e com quem pude aprofundar meus conhecimentos dos temas, conceitos e conflitos teóricos da Filosofia medieval, num ambiente tanto de rigor quanto de liberdade intelectuais, como é o Grupo de pesquisa Metafísica e Política.

Aos amigos do Grupo de pesquisa Metafísica e Política, que caminharam comigo desde o início.

Aos Professores Dr. Tadeu Verza, Dr. Matheus de Oliveira, Dra. Fátima Évora e Dr. Giorgio Ferreira que compuseram a banca de defesa deste doutorado e contribuíram muito para encaminhar sua versão final com seus apontamentos, críticas e proposições.

Ao CNPq, pela bolsa de doutorado concedida, sem a qual esse trabalho não poderia ter sido realizado.

A todas as Universidades públicas brasileiras, que têm resistido aos mais variados ataques políticos e econômicos nesses últimos anos. Aos professores, estudantes, funcionários e servidores que lutam dia a dia para mantê-las da melhor forma possível, em especial àqueles da Universidade Estadual de Campinas e à própria Universidade, onde pude realizar esse trabalho. A Daniela Grigoletto, secretária da Pós-graduação em Filosofia, que tantas vezes me ajudou no percurso desse doutorado.

Aos amigos desses tempos de Campinas e Barão Geraldo, de andanças, diálogos, entreveros, cantorias e encontros inesperados.

Aos meus pais, que sempre me apoiaram em toda a minha formação. Aos meus irmãos, pela convivência.

μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον
σπεῦδε, τὰν δ' ἔμπρακτον ἄντλει μαχανάν.

Píndaro, *Pítia III* (vv. 109-110)

...por dois atos imutáveis, em que é impossível Deus ter mentido...

Hebreus 6,18

Man kann nicht allein Dinge aus der Körper-Welt transzendent machen, sondern auch Dinge aus der Geister-Welt retroszendent auf die Körper-Welt zurück.

Lichtenberg

O materialismo é o filho *nativo* da *Grã-Bretanha*. O seu escolástico *Duns Scotus* já se perguntava, “*se a matéria não pode pensar*”.

Karl Marx, *A sagrada família*

can something, hope, wish day come, not choose not to be.

G. M. Hopkins

Viva eu, que inauguro no mundo o estado de bagunça transcendente.

Murilo Mendes

Resumo

A presente tese de doutoramento consiste em investigar os limites formais/modais que constituem a existência finita em João Duns Scotus. Ela se sustenta, assim, sobre a complementariedade de ambos os domínios da existência e essência, em que o conhecido problema da diferença formal entre forma específica e forma individual somente pode resolver-se pelo grau intensivo da forma individual. A diferença última é, assim, antes um efeito da intensividade com que a forma individual existe efetivamente em seu modo próprio. Com isso, ligam-se domínios e temas scotistas que a literatura sobre Scotus em geral tende a tratar separadamente para esclarecer como se constitui a existência finita. A análise inicial da unidade entre essência e existência abre caminho para uma compreensão das operações intelectivas de abstração e intuição, cuja interação com a coisa reflete igualmente os limites de sua disposição entitativa de inteligibilidade, como resultado da virtualidade dos objetos formais que contém. A univocidade do conceito mais comum de ente integra, então, um âmbito metafísico de relação analógica entre os entes que redundava numa reserva quanto ao alcance de seu conhecimento, o qual se confunde com “certa” privação em sua própria constituição entitativa finita. Essa ênfase na interação intelecto/mundo (o chamado “paralelismo noético-noemático” constante da *propositio famosa* de Scotus), mediada pelo conceito mais comum de ente, deve-se antes a uma necessidade metafísica de explicação do ente, sobretudo, em razão da primazia do individual sobre o universal: tudo o que existe fora do intelecto é maior, tem mais realidade, do que seu equivalente conceitual no intelecto. Os regimes de conhecimento abstrativo e intuitivo provam-se, portanto, conseqüentes com uma metafísica que pretende dar a medida da intangibilidade de tudo o que faz do indivíduo propriamente um indivíduo, sem descurar de sua posição ambígua, uma vez que a única via de acesso ao indivíduo contingente passa pelo conhecimento necessário universal dos conceitos e somente este conhecimento, por sua insuficiência mesma, é capaz de reconhecer e estabelecer essas fronteiras de comunidade entre universal e particular.

Palavras-chave: existência, finitude, indivíduo, individualidade, essência

Abstract

This doctorate thesis consists in enquiring the both formal and modal constituent limits of the finite existence in the thought of John Duns Scotus. It is grounded in the assumption that the domains of existence and essence are so interwoven in his metaphysics that the well known problem of the formal difference between specific and individual forms can be solved only by the degree of intensity of the individual form itself. The ultimate difference is thus rather an effect of the intensive way in which the individual form exists in reality in its own mode. Some Scotist domains and themes, which the literature about Scotus treats in general separately, can be so linked to elucidate the way finite existence builds up. The beginning analysis of the unity between essence and existence clears the path to understand the intellectual operations of abstraction and intuition, whose interaction with things reflects also the limits of their entitative disposition for intelligibility, as a result of the virtuality of the formal objects they contain. The univocity of the most common concept of being ties together a metaphysical field of analogical relations of beings, which end up as a background for the range of its intelligibility, as it can correspond to the “certain” lack of beingness in the constitution of finite being. This emphasis on the interaction intellect/world (the so called “noetic-noematic parallelism” expressed by the *propositio famosa* of Scotus), mediated by the most common concept of being, is rather the outcome from a metaphysical necessity of explaining being, mostly because the particular has a primacy of importance over universals: all that exists outside the intellect is bigger, is more real, than their conceptual equivalent in the intellect. The framing of both abstractive and intuitive knowledge follow therefore a Metaphysics, which aims for the right measure of all that is out of its reach and makes individuality what it is by itself, without losing awareness of how ambiguous it can be to endeavour to know necessarily a contingently existing individuality only upon universal concepts and to thoroughly get to it through its own insufficiency, being capable of recognizing and establishing the boundaries of communicability between universal and particular.

Key-words: existence, finitude, individual, individuality, essence

Abreviaturas

Cat. - *Categoriae*
CMet. - *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysicam* (Averroís)
BTrin. - *De Trinitate* (Boécio)
Div. - *De divisionibus*
Ent. - *De ente et essentia*
El. - *De sophisticis elenchis*
Eth. Nic. - *Ethica Nicomachea*
Exp. Met. - *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*
Exp. Trin. - *Expositio super librum Boethii De Trinitate*
HQuodl. - *Quaestiones quodlibetales* (Henrique de Gante)
I. El. - *Quaestiones super Sophisticos elenchos* (Incerti auctores)
In Cat. - *In Categorias Aristotelis commentaria* (Boécio)
Int. - *De interpretatione*
Lect. - *Lectura*
Lib. An. - *Liber de Anima seu Sextus De naturalibus*
Met. - *Metaphysica*
Ord. - *Ordinatio*
Ox. - *Opus oxoniense*
Phy. - *Physica*
PhP - *Liber de Philosophia Prima*
Poet. - *Ars poetica*
QDV - *Quaestiones disputatae de veritate*
Quodl. - *Quaestiones quodlibetales*
Rp - *Reportata parisiensia*
Sent. - *Super libros Sententiarum Magistri episcopi Petri Lombardi*
SDa - *Quaestiones super secundum et tertium De anima*
S. Pr. - *In praedicamenta Aristotelis* (Simplicio)
SLe - *Quaestiones super libros Elenchorum Aristotelis*
SPr - *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*
SLM - *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*
Sqo - *Summa quaestionum ordinarum*
ST - *Summa theologiae*
SUn. - *Quaestiones super Universalia*
Top. - *Topica*

Sumário

Introdução.....	p. 11
1. Essência e existência.....	p. 16
1.1. Essência e existência a partir do sentido mais comum de ente e mínimo como não-nada.....	p. 17
1.2. Inteligibilidade entitativa e a distinção de existência e essência.....	p. 29
1.2.1. A memória intelectual e o complexo proposicional como indicativos do conhecimento intuitivo.....	p. 34
1.2.2. A dupla relação do conhecimento: como tendência e medida.....	p. 40
2. O conceito de ente como razão formal para o entendimento da existência.....	p. 48
2.1. Analogia metafísica e os limites semânticos do entendimento do ente.....	p. 52
2.1.1. A problemática semântico-relativa da analogia.....	p. 53
2.1.2. Realidade analógica e a semântica do ente.....	p. 61
2.2. Univocidade e inteligibilidade do ente.....	p. 73
2.2.1. A univocidade do ente e as ordens de inteligibilidade entitativa por origem e proporção.....	p. 74
2.2.2. A ordem de inteligibilidade por adequação e a extensão predicativa do ente.....	p. 83
3. Natureza e <i>haecceitas</i> : a constituição <i>formaliter-realiter</i> do existente.....	p. 101
3.1. A natureza comum.....	p. 105
3.1.1. Natureza e distinção formal.....	p. 106
3.1.2. A distinção formal em sua virtualidade intelectual.....	p. 115
3.1.3. A contenção unitiva.....	p. 125
3.1.4. Natureza e supôsito: os limites da comunicabilidade.....	p. 133
3.2. Natureza e individuação.....	p. 139
3.2.1. A crítica à individuação quantitativo-material e por dupla negação.....	p. 140
3.2.2. Natureza e <i>haecceitas</i>	p. 146
4. Contingência e finitude: a constituição modal do existente.....	p. 155
4.1. Distinção modal e potência como <i>differentia entis</i>	p. 156
4.1.1. Vontade e criação contingente.....	p. 160
4.1.2. Potência lógica e potência metafísica.....	p. 167
4.2. Modo intrínseco e finitude.....	p. 169
4.2.1. A finitude como modo intrínseco em sua relação com a infinitude.....	p. 170
4.2.2. Necessidade e contingência.....	p. 176
4.2.3. Produção e criação.....	p. 180
Conclusão.....	p. 190
Bibliografia.....	p. 194

Introdução

A presente tese de doutoramento dedica-se a uma temática da metafísica de João Duns Scotus, à qual em geral se tem dado uma atenção relativa¹, na medida em que é pervasiva de sua metafísica. É inevitável tocar na questão do existente finito e seus fundamentos a partir de outros temas como sujeito da metafísica, distinção formal e modal, individuação, univocidade do ente, e teoria do conhecimento, uma vez que o existente individual tem uma primazia de origem e fim na metafísica de Scotus. De origem, porque tudo o que se pode dizer do ente, diz-se a partir do existente individual; de fim, porque o fim natural da geração é a última atualização da forma. Qualquer investigação pelo sujeito da metafísica de Scotus deve necessariamente ocupar-se das condições sob as quais a existência é conhecida, porquanto o ente em sentido mais comum está essencialmente contido na existência e deve ser obtido por uma resolução a termos cada vez mais simples, a qual atravessa os momentos de conhecimento de seus constituintes formais.² O conceito assim obtido, passa obrigatoriamente pela existência na medida em que todo o ente é inteligível por conter quiditativamente sua razão formal comum unívoca, ou estar virtualmente contido nela. Nesse processo resolutivo, as formalidades, ou realidades, como Scotus as chama mais com mais frequência, distinguem-se como determinações do ente por sua não-identidade formal, e os conceitos entitativos determinantes da existência individual são conhecidos por si. Por sua vez, como esses determinantes estão em unidade por identidade num indivíduo porque são lógica e metafisicamente compossíveis, os estudos sobre as condições modais da existência transitam também no âmbito da existência. E o mesmo vale para as questões sobre a individuação.

A delimitação da temática da existência finita não se resume, contudo, a um simples deslocamento de ênfase junto a outras questões e temas afins. Muito menos viria ao caso situá-la com as demais sob uma hierarquia de importância. Cada questão levantada

1 Em sua recensão mais recente, T. Hoffmann (*Duns Scotus Bibliography from 1950 to the Present*. 10ª ed. Agosto/2022. <https://abelard.hypotheses.org/scotus-bibliography>) enumera cinco obras apenas sob a rubrica “*finite being*” (ibid., p. 444) e duas sob a rubrica “*finitude*” (ibid., p. 450). A mais exaustiva continua sendo a de H.-J. Werner, *Die Ermöglichung des endlichen Seins nach Johannes Duns Scotus* (1974).

2 Como diz Honnefelder (*Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Meiner: Hamburgo, 1990, p. 403), “Scotus vê com mais precisão do que Tomás de Aquino e os outros autores do séc. XIII que a questão pelo conhecimento do ente primeiro como um ente particular em sua possibilidade somente pode ser assegurada recorrendo-se àqueles fundamentos (*rationes*), pelos quais se constitui o conhecimento de qualquer ente, acima de tudo por aquele fundamento (*ratio*) simplesmente primeiro, o conceito de 'ente' em geral”. Todas as traduções, tanto de citações de Scotus quanto em língua estrangeira não traduzida das fontes secundárias, no texto ou em nota, são de nossa autoria.

revela um aspecto diferente de um universo que se busca sistematicamente ordenado para o conhecimento da realidade. Nesse caso, ocupar-nos-á esse nó do real que se chama existência individual finita, e qual sua constituição entitativo-modal. Pretende-se, assim, uma contribuição filosófico-histórica para o tema da existência e da finitude em Scotus enquanto problema, sem caráter nem compromisso algum de “escola”, seja ela scotista ou franciscana, muito menos com embates com outras escolas, a exemplo do secular embate que divide scotistas e tomistas, ou realismo e nominalismo. Se se mencionam nomes e suas derivações “tradicionais” aqui, como Scotus, Tomás de Aquino, scotismo ou aristotelismo, tem-se em vista sempre um *corpus* de escritos³, transmitidos, não raro, de forma fragmentária, à revelia do acaso, com notas, acréscimos, interpolações e cortes. Não se pretende qualquer psicologização dessas figuras históricas, mas análise do que resta e do que dá a pensar de sua filosofia.

Mais do que o termo “modal” no título, a escolha do derivado “entidade”, em vez de “formal”, pode carecer de alguma explicação. Apesar de ser frequente em Scotus, “entidade” não se define senão comparativamente por razão denominativa do ente. No *Lexicum Scholasticum philosophico-theologicum* de M. F. Garcia, indica-se somente uma passagem em Quodl. 19 para o verbete “*entitas*”, cuja questão é: se a união em Cristo da natureza humana ao Verbo é uma união de natureza à pessoa do Verbo.⁴ A pressupor que a união entre natureza humana e Verbo em Cristo é uma união real, ela deve depender então de alguma *entitas realis*, ou termo formal ou razão terminal, quer dizer, uma razão de perfeição última. “[...]a união real é certa entidade real, termo formal, ou razão de terminação; porém, qualquer entidade, falando o mais geralmente de entidade, ou é uma entidade essencial, de natureza, ou uma entidade hipostática, de pessoa, quando está numa natureza intelectual, [como esta] de que falamos.”⁵ A noção de entidade recobre, portanto, todo o âmbito formal do ente, tanto em sua razão de natureza, como em sua razão de perfeição última, contração daquela natureza, enquanto forma individual.

A forma individual existe sob um modo próprio (*forma sub modo*) que não pode ser nem quantitativo-categorial, nem formal num sentido maior ou menor. Ambos os domínios do ente são complementares, tal que o indivíduo no âmbito formal tem seu equivalente modal

3 Cf. FLASCH, Kurt. *Philosophie hat Geschichte. Theorie der Philosophiegeschichte II*. Frankfurt: V. Klostermann, 2005, pp. 50-51.

4 Cf. GARCÍA, Mariano Fernández. *Lexicon Scholasticum philosophico-theologicum in quo termini, definitiones, distinctiones et effata a Joanne Duns Scotu exponuntur, declarantur*. Hildesheim/Zurique/Nova York: 1988, (reimpressão da edição Quaracchi de 1910), p. 249.

5 “[...]realis unionis est aliqua entitas, formalis terminus, sive ratio terminandi; generalissime loquendo de entitate, vel est entitas essentialis, sive naturae vel est entitas hypostatica, sive personalis, quando est in natura intellectuali, de qua loquimur.” Quodl. 19, a. 1, n. 3 (pp. 260-261).

enquanto existe em seu modo. Decorre disso que a diferença última que atua no âmbito formal deve ser efeito do próprio modo de existência da coisa. Ele ordena, assim, os outros termos de sua definição na medida em que a diferença última só o pode ser de um conceito que tenha uma unidade menor do que ela, a espécie, como esta, por sua vez, difere dentro de outro conceito de unidade menor, o gênero. A forma individual, à qual tende como a seu fim a geração e que tem a primazia ontológica sobre os universais, tem mais unidade e simplicidade que a específica e a genérica. Ela se constitui por contrair a natureza comum num supôsito que deve sustentar a sua totalidade entitativa subjetivo-categorial, no sentido que o interpretam P. King e A. LaZella⁶, e em sequência ao que seria um grau zero de unidade modal-quiditativa: o ente infinito, como o mostra R. Pich.⁷ Logo, a questão primeira, que nos ocupa é a de como pode ocorrer uma diferenciação formal no interior da forma específica, ou como ocorre tal “contração” da natureza comum pelo indivíduo, que não pode ser outra que a da mesma forma.

Em segundo lugar está a questão da própria unidade conceitual do existente finito em sua correlação com a univocidade do ente. Como um conceito abstraído da atualidade última da forma, o conceito unívoco de ente delimita-se por um mínimo intencional mais comum não-contraditório precisamente por seu conteúdo vincutivo de realidade. O percurso de análise da tese parte, então, da unidade de existência e essência, que para Scotus não se distinguem realmente, nem por nenhuma outra distinção. O único meio de que se dispõe, seguindo a leitura de L. Honnefelder⁸, é intelectual-operativo: o intelecto discerne a existência da essência na medida em que as separa em conhecimento abstrativo e intuitivo.⁹ Mas isso não representa nenhuma distinção na coisa. Mais do que isso: os próprios conceitos que tem uma realidade respectiva exterior ao intelecto estão confusamente compreendidos numa unidade intencional primeira, chamada por Scotus “espécie especialíssima”, à qual a intuição deve marcar, de alguma maneira, como existindo ou tendo existido. Devido a essa indistinção primária entre essência e existência, a abstração da última atualidade da forma é, na verdade,

6 Cf. KING, Peter. “Duns Scotus on the Common Nature”. *Philosophical Topics* 20, 1992, p.66; LaZELLA, Andrew. *The Singular Voice of Being*. Nova York: Fordham University Press, 2019, pp. 174-76.

7 Cf. PICH, Roberto. “Infinity and Intrinsic Mode”. In PICH, Roberto (ed.). *New Essays on Metaphysics as scientia transcendens*. Louvain-la-Neuve, 2007, pp. 159-214.

8 Honnefelder retoma essa distinção intelectual em suas principais obras. Cf. *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff, 1979, pp. 262-267; *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Meiner: Hamburgo, 1990, p. 156; *João Duns Scotus*. Trad. R. Pich. São Paulo: Loyola, 2010, p. 156.

9 “[...]intellectio duplex: una quiditativa, quae abstrahit ab existentia; alia, quae dicitur visio, quae est existentis ut existens.” SLM VII, q. 15, n. 18. “Aliqua ergo cognitio est per se existentis, sicut quae attingit obiectum in sua propria existentia actuali.[...] Aliqua etiam est cognitio obiecti, non ut existentis in se, sed vel obiectum non existit vel saltem illa cognitio non est eius ut actualiter existentis.” Quodl. 13, n. 8 (p. 521).

um esvaziamento de todo o seu conteúdo quiditativo até ao limite formal de inteligibilidade do ente como real. Assim, o conceito unívoco do ente mais comum é como que o espectro formal-abstrato da totalidade formal unívoca da coisa particular e deve dar as condições de possibilidade para que sejam predicativamente ordenados seus termos numa definição. Ambos os regimes intelectivos, como nota G. Mensching¹⁰, vêm para unificar dois domínios, de outra maneira, contraditórios, entre unidade e diferenciação entitativas, ainda que o contexto de origem do conhecimento intuitivo, a visão beatífica, sobrecarregue de certa maneira “psicologia” scotista com um fim alheio ao que naturalmente a alma intelectual pode determinar para si. Por razão natural não se pode provar suficientemente que o fim do ser humano seja a *visio Dei*. Se a insuficiência da razão natural não vale logicamente com contraprova, qualquer outro fim, de todo o modo, apela para o que está fora de seu raio operacional-intelectivo.¹¹ Aparte isso, a restrição da funcionalidade da intuição depois da queda, sob as condições do que Scotus chama “intelecto peregrino”, é compatível com a determinação do ente finito e com a indistinção primária entre essência e existência, e se justifica inteiramente. Enquanto o ente é por si, em sentido mais próprio, numa unidade simples de existência, sua essência é conhecida por diferença: de si para si, enquanto é um modo de uma natureza comum; e de si para o outro na medida em que o que o faz o uno é diferente do que faz uno a outro ente. Por conseguinte, a realidade analógica na relação entre as coisas que existem é superada em inteligibilidade pelo conceito unívoco de ente, mas persiste sob ele como uma analogia infra-unívoca de atribuição. Estudos de S. Marrone¹² e, sobretudo, O. Boulnois¹³ e G. Pini¹⁴ procuraram demarcar textualmente as fases do pensamento de Scotus que vai da crítica à analogia para o conceito unívoco de ente. Nosso objetivo aqui é demonstrar como a persistência da analogia, mesmo numa fase mais madura,

10 Cf. MENSCHING, Günther. *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*. Metzler: Stuttgart, 1992, pp. 213-214; “Zur transzendentalphilosophischen Bedeutung der *distinctio formalis* bei Johannes Duns Scotus”. In AERTSEN, Jan; SPEER, Andreas (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages?* Berlin/Boston: De Gruyter, 1998, pp. 546-548.

11 “Hoc saltem certum est quod quaedam condiciones finis propter quas est appetibilior et ferventius inquirendus non possunt determinate cognosci ratione naturali. Etsi enim daretur quod ratio sufficeret ad probandum quod visio Dei nuda et fructio est finis hominis, tamen non concludetur quod ista perpetuo convenient homini perfecto, in anima et corpore[...]”. Ord., prol., p. 1, a. 2, n. 16.

12 MARRONE, Steven. “The Notion of Univocity in Duns Scotus's Early Works”. *Franciscan Studies*, v. 43, 1983.

13 BOULNOIS, Olivier. “Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction”. *Les études philosophiques*, n. 3/4, 1989; “Duns Scot, théoricien de l'analogie de l'être”. In HONNEFELDER, Ludger; WOOD, Rega; DREYER, Mechthild (eds.). *John Duns Scotus. Methaphysics and Ethics*. Leiden/Nova York/Colônia: 1996.

14 PINI, Giorgio. *Scoto e l'analogia*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2002*.

pode ser pensada como reserva para com os limites do conhecimento abstrativo em sua correlação com o intuitivo.

Por fim, para completar o quadro do que chamamos constituição entativo-modal, a tese se ocupa do modo como o ente existe: suas condições de possibilidade formais, e a fundamentação metafísica de sua contingência e finitude. Seu escopo se restringe, então, à relação entre as formalidades em sua possibilidade lógica e metafísica, à diferença do trabalho maior de H.-J. Werner, que se fixa em suas condições a priori e na “continuidade”¹⁵ entre possibilidade lógica e metafísica. Se essa “continuidade”, como ele mesmo conclui, não permite uma dedução dos constitutos reais do ente desde suas possibilidades lógico-modais, é devido à sua necessária complementação formal enquanto existente efetivamente, ou seja, além dos momentos a priori de sua origem antes da criação.

É a esses pontos de tensão que a tese se dedica e à exposição de sua problemática, sem pretensões de “resolver” as questões levantadas, mas de explorar suas potencialidades filosófico-históricas e, sobretudo, a vigência de seu pensamento. Se, como diz Deleuze, só há uma única ontologia, como um único sentido do ser, e esta é a ontologia da univocidade de João Duns Scotus¹⁶, certamente sua vigência deve-se muito mais à sua problemática e força teórica do que a qualquer solução definitiva. A radicalidade do pensamento do ente a partir de seu conceito mais comum unívoco era um ponto de partida, não um fim em si para Scotus. “A história da filosofia é a reprodução da própria filosofia.”¹⁷ É o próprio exercício do pensamento fazendo-se e a fazer-se, que não se esgota em si mesmo nem em suas questões. Por isso precisa ser transmitido. Por isso repensado.

15 Cf. WERNER, op. cit., pp. 145-222.

16 Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 3ª ed. Trad. L. Orlandi; R. Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2021, pp. 61-62.

17 Ibid., p. 16.

1. Essência e existência

Existência e essência são conceitos que, se por um lado dividem a estrutura ontológico-formal do ente, não são realmente distintivos para Scotus: o que existe existe *como* última atualização de sua forma essencial, e a forma que assim existe não pode ser dissociada de sua existência sem pagar o tributo devido à abstração; sem que se percam seus traços particulares sob uma forma universal. Mas, se não se distinguem realmente, como então? Qualquer distinção de razão é, de imediato, descartada porque, por sua realidade, existência e essência são anteriores às distinções estritamente intelectuais. Uma distinção formal resta problemática pela necessária transitoriedade formal da espécie com sua atualidade individuada. Dentre as quatro distinções possíveis, a modal seria a mais convincente devido à sua proximidade, certamente ambígua, com a existência na correlação com sua atualização formal última, sobretudo no ente finito, que nos interessa aqui.

Numa *additio* à questão quodlibet 1 da edição Wadding-Vivès, que Wolter e Alluntis não conservam em sua tradução,¹⁸ Scotus teria dito “[...]a essência, e sua existência nas criaturas comportam-se como a quiddidade e o modo, e assim se distinguem.”¹⁹ Em seus comentários, Lychetus, sem levantar dúvidas quanto à sua autoria, limita-se a dizer que talvez Scotus não estivesse falando segundo sua “*intentio propria*”, mas segundo a “*intentio Thomae*”, uma vez que existência e essência não se distinguem, para ele, em realidade.²⁰ Honnefelder também cita esse acréscimo no mesmo sentido, “Pois uma quiddidade forma uma unidade tal com seu modo, que exclui uma composição real, respectivamente uma diferença, mas que permite, entretanto, que a quiddidade por si (num conceito imperfeito) seja entendida.”²¹ E Werner afirma que a diferença entre o ser e sua estrutura por si é modal, “[...]pois o finito recebe seu modo próprio de ser (*proprium esse*) com o ‘*esse existentiae*’.”²² A distinção entre essência e existência deve pressupor, então, a unidade da forma com seu modo, uma vez que o modo não pode ser simplesmente separado da forma, senão que existe *como sua* forma. Mas, apesar de sua correlação, não haveria compatibilidade nenhuma da distinção modal com uma distinção entre essência e existência, porque o modo integraria a

18 Cf. DUNS SCOTUS, João. *God and Creatures: The Quodlibetal Questions*. Trad. Felix Alluntis; Allan Wolter. Londres/ Princeton: Princeton University Press, 1975, pp. 5-30.

19 “[...]essentia, et eius existentia in creaturis se habent sicut quidditas et modus, ideo distinguuntur.” Quodl. 1, n. 4, *add.* (p. 9).

20 “Sed forte hoc non dicit secundum intentionem propriam, sed secundum Thomam, qui ponit existentiam esse accidens essentiae; secundo vero Doctorem existentia non distinguitur realiter ab essentia[...]” (p. 11).

21 HONNEFELDER, 1990, p. 155.

22 WERNER, op. cit., pp. 218-19.

totalidade formal da coisa e nunca poderia separar a essência de sua realidade existente. A separação somente se sustentaria, como sugere Honnefelder²³, intelectualmente, porquanto o intelecto discerne a estrutura ontológica do ente de sua realidade, na medida em que a compreende abstratamente.

Esse capítulo inicial tem por objetivo esclarecer previamente tanto o conceito de existência quanto a distinção intelectual de ambos os domínios correspondentes, formal-abstrativo com existencial-intuitivo; qual seu alcance e qual o horizonte de prevalência do existente finito. O ponto de partida é a questão quodlibet 3, pertencente ao conjunto de escritos últimos de Scotus²⁴, em que se encontra a formulação última e mais ampla sobre o ente em paralelo com o sentido de coisa (*res*), cuja base é a equivocidade entre ente de razão e ente real. Em sequência, tratar-se-á das condições para a distinção de essência e existência desde seu conhecimento intelectual, a fim de delimitar com mais clareza o paralelo entre estrutura formal-abstrata do ente e seu modo.

1.1. Essência e existência a partir do sentido mais comum de ente e mínimo como não-nada

Em Quodl. 3, Scotus afirma que a coisa (*res*), termo aqui permutável com *ens*, pode ser entendida em sentido mais amplo (*communissime*), primeiramente, de tudo o que é não nada (*non nihil*)²⁵. Não-nada é tudo o que não envolve contradição. Coisa ou ente estende-se assim tanto a todo o domínio do inteligível, inclusive aos entes de razão, quanto ao que tem alguma entidade fora do intelecto²⁶. Se as disposições contraditórias variam em consonância com as ordenações formais do que se pode definir conceitualmente, sua função definitória nunca pode esgotar-se em si mesma, mas integrar uma totalidade essencial-existente. Nesse primeiro momento, portanto, tem entidade tudo o que não envolve contradição em si mesmo, mas no sentido mais amplo que não implica existência ou entidade fora do intelecto. Essa mesma acepção primeira do ente, oposta ao não-nada, também aparece em Ord. IV, q. 11, em que o ente *simpliciter* é entendido como *universaliter*. O não-ente simplesmente é puro nada

23 Cf. nota 7.

24 As questões quodlibetales datariam da quaresma de 1307, segundo as indicações de F. Alluntis e A. Wolter na introdução à sua tradução (DUNS SCOTUS, 1975, p. xxvii) e, portanto, teriam sido escritas quando da estada final de Scotus em Colônia.

25 Quodl. 3, n. 2 (p. 113).

26 “Ens ergo vel res isto primo modo accipitur omnino communissime, et extendit se ad quodcumque quod non includit contradictionem, sive sit ens rationis, hoc est praecise habens esse in intellectu considerante, sive sit ens reale, habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus.” (p. 114)

“[...]e o ente oposto a este não-ente é tudo o que é, por mínimo que tenha de entidade.”²⁷ Quão mínimo algo tenha de entidade já o tem igualmente de inteligibilidade.

A coisa como não-nada tem uma dinâmica ontológico-intelectiva que complica o que se entende por seu oposto. O nada, enquanto o que se contradiz, não é simplesmente o não-ser (*purum nihil*) oposto ao ser, mas é em si uma noção relacional entre objetos ou entidades formais cuja razão pode ser mutuamente includente ou excludente num mesmo sujeito. Scotus deixa isso claro ao opor o sentido de nada como contraditório ao de nada como não ser simplesmente.

[...]pois o que assim inclui contradição, como não pode ser fora da alma, não pode ser algo inteligível como algum ente na alma, pois contraditório com contraditório nunca constitui uma unidade inteligível, nem como objeto com objeto, nem como modo com objeto. De outro modo se diz nada o que nem é, nem pode ser, fora da alma.²⁸

Contraditório é aquilo que resulta de uma relação entre objetos que se opõem quanto ao seu conteúdo inteligível de modo que um não pode ser pensado com outro numa unidade, ou mesmo o conteúdo de um objeto formal que não contradiz a certo modo de ser. Por outro lado, mesmo à contradição compete um mínimo em entidade²⁹ na medida em que seus próprios termos a têm sem que formem algo essencialmente consistente como sujeito, e a própria contradição é algo pensado numa relação, ainda que negativa, e não *purum nihil*.

[...]o que quer que rejeite à entidade segundo algum modo de ser, não rejeita à cognoscibilidade: exemplo, à brancura e à negrura rejeita serem simultaneamente no mesmo sujeito, e no entanto, não se rejeitam conhecer simultaneamente; portanto, o que quer que lhes rejeite ser segundo esse modo de simultaneidade, rejeita à cognoscibilidade segundo este modo.³⁰

Por si mesmos, tanto a brancura quanto a negrura podem ser conhecidos, sem que venha ao caso simultaneidade ou não. Entretanto, um e o mesmo sujeito não pode ser simultaneamente

27 “[...]et ens isti non-enti oppositum est quodcumque ens, quantumcumque minimum habeat de entitate.” Ord. IV, d. 11, p. 1, a. 2, q. 1, n. 243. Cf. HONNEFELDER, op. cit., p. 5.

28 “[...]quod enim est sic includens contradictionem, sicut non potest esse extra animam, ita non potest esse aliquid intelligibile ut aliquod ens in anima, quia numquam contradictorium cum contradictorio constituit unum intelligibile, neque sicut obiectum cum obiecto, neque sicut modus cum obiecto. Alio modo dicitur nihil quod nec est nec esse potest aliquod extra animam.” Quodl. 3, n. 2 (p. 114).

29 “[...]non-ens simpliciter est purum nihil; et sic ex non-ente simpliciter non potest aliquid fieri, et ens isti non-enti oppositum est quodcumque ens, quantumcumque minimum habeat de entitate.” Ord. IV, d. 11, p. 1, a. 2, q. 1, n. 243.

30 “[...]quidquid repugnat entitati secundum aliquem modum essendi, non repugnat cognoscibilitati: exemplum, albedini et nigredini repugnat esse simul in subjecto eodem, et tamen non repugnat eis simul cognosci; unde quidquid repugnat entitati eorum secundum istum modum simultatis, repugnat cognoscibilitati eorum secundum istum modum.” Rp I, d. 36, q. 4, n. 32 (p. 460).

branco e negro porque ambos se contradizem e entitativamente (*entitati*) se rejeitam. Os limites entitativos da existência se refletem intelectualmente nos limites do que é também possível conceber. O não-nada da contradição à coisa depende das condições entitativas das próprias coisas enquanto são entes apenas intelectuais e objetos formais de conhecimento, ou enquanto têm um modo entitativo tal que restringe sua maneira de ser ao que é possível de existir. Ser humano existe porque nada em sua definição rejeita a que ele exista, por si, formalmente.

As condições de existência do ente são primeiramente dadas por sua potencialidade formal de existir; ou, em outras palavras, pela não impossibilidade de suas entidades formais constitutivas.³¹ O ente, nesse estado entitativo mínimo formal, é chamado por Scotus, às vezes, “ente diminuído”.³²

No contexto de Ord. I, d. 36, a discussão atém-se a esclarecer como o sentido relativo (*secundum quid*) de ente está para seu sentido *simpliciter*. Para as condições de conhecimento de nosso intelecto depois da queda, a relação entre ente abstrato no intelecto é sempre assimétrica com seu fundamento objetivo em sua simplicidade, uma vez que é redutora (*deminuens*) daquele termo da relação, precisamente de seu *esse simpliciter*.³³ Se o

31 Diz P. Porro (“Duns Scot et le point de rupture avec Avicenne”. In BOULNOIS, Olivier; KARGER, Elisabeth; SOLÈRE, Jean-Luc; SONDAG, Gérard (eds.). *Duns Scot à Paris, 1302-2002: Actes du colloque à Paris, 2-4 septembre 2002*. Turnhout: Brepols, 2004, p. 204), “[...]o impossível é uma tentativa de conciliar duas noções incompatíveis. Assim, se se procura a razão profunda da impossibilidade de tal coisa, ela deve ser achada definitivamente na natureza formal de dois elementos que se buscam compor - quer dizer, em sua impossibilidade recíproca.”

32 A expressão “*ens deminitum*”, segundo A. Maurer (“*Ens diminutum*”: a Note on its Origin and Meaning.” *Mediaeval* 12, 1950, pp. 216-222), tem origem numa tradução árabe “errônea” de Met. IV, 4, 1027b, em que o ente como verdadeiro e falso, e como as dez categorias é traduzido como um ente diminuído. Essa erro foi corrigido na chamada “tradução média” da *Metafísica*, mas seu uso teria persistido por influência dos comentários de Averróis que o emprega. Maurer, porém, interpreta o termo como referente apenas ao ente de razão relativo de segundo intenção. Tal interpretação, como nota Honnefelder (ibid., pp. 39-41) não é de totalmente correta. O “*ens deminitum*” não é nem lógico nem relacional apenas, mas, por sua razão formal mesma na mente divina, sustenta a produção da coisa, como vem dito em Ord. IV, d. 13, q. u.; e mesmo na passagem citada por Maurer, Ord. IV, d. 1, q. 2, ele pode ser de primeira intenção. P. King (“Duns Scotus on Mental Content”. In BOULNOIS, Olivier; KARGER, Elisabeth; SOLÈRE, Jean-Luc; SONDAG, Gérard (eds.). *Duns Scot à Paris 1302-2002*. Turnhout/Brepols: 2004, pp. 82-84), com base em Rp I A, d. 36, q. 1-4 (“[...]lapis in esse cognito tantum nihil est secundum rem.”), levanta a hipótese de que Scotus teria abandonado seu uso mais tarde, não tanto pelo termo em si, mas porque estivesse incomodado com os mal-entendidos a que ele pudesse levar, principalmente por poder fazer supor que o ente diminuído seria “a kind of being in the first place”. Porém, Scotus não parece hesitar em considerar entes, mesmo que numa acepção mais universal equívoca, talbém aos entes de razão, como em Quodl. 3, e o opõe ao puro nada, tal que, senão é nada, é ainda assim, ente de certa maneira.

33 “Tunc ad formam argumenti: 'fundamentum relationis est secundum illud esse secundum quod fundat relationem', verum est, quando relatio illa fundata non est simpliciter deminuens esse fundamenti. Et ratio realis istius 'secundum quid et simpliciter' videtur esse ista, quod prima distinctio entis videtur esse in ens extra animam et in ens in anima, - et illud 'extra animam' potest distingui in actum et potentiam (essentiae et exsistentiae), et quodcumque istorum esse 'extra animam' potest habere esse in anima, et illud esse 'in anima' aliud est ab omni esse extra animam; et ideo de nullo ente nec de aliquo esse sequitur, si habet esse deminitum in anima, quod propter hoc habeat esse simpliciter, - quia illud esse est secundum quid, absolute, quod tamen accipitur 'simpliciter' in quantum comparatur ad animam ut fundamentum illius esse in anima.” Ord. I, d. 36, q. u., n. 36.

ente se divide primeiramente em ente no intelecto e fora do intelecto, o ente de razão resulta da transposição de um ente que é simplesmente para um ente relativo (*secundum quid*) a um intelecto.³⁴

É no âmbito oposto, porém, do *esse simpliciter* que essência e existência estão em unidade. A essência, enquanto ser no intelecto, ou “exemplada” (no intelecto divino), ou conhecida, ou ainda representada, separada da existência, não é propriamente essência. Essa diferença entre *esse simpliciter* e *esse secundum quid* ganha contornos mais nítidos na confrontação com as noções de *res a ratitudine* e *res a reor reris* de Henrique de Gante.

A primeira, correspondente ao ente real,³⁵ distingue-se da segunda, que tem ser apenas pensado, sem que se saiba ainda se é possível ou fictício. Um essência pode ter ser real apenas em relação com sua imagem em ideia no intelecto de Deus que a firma a partir do princípio de não-contradição. Num ponto decisivo, porém, Scotus afasta-se de Henrique: o da separação entre relação e fundamento da existência possível. Se a possibilidade formal de existência do ente dependesse de sua relação com a ideia no intelecto divino, seu fundamento não estaria em sua própria possibilidade lógico-formal de não contradição, mas na relação mesma³⁶, ou, mais precisamente, numa espécie de imitação relativa pela qual Deus a conhece. O princípio de não-contradição seria assim suficiente para a criação, uma vez que a imitação dependeria de uma relação extrínseca ao intelecto divino. Mas, se o princípio de não-contradição é suficiente para que uma coisa seja concebida pelo intelecto, certamente não o é para sua existência. A essência pensada pelo intelecto não tem necessariamente ser real de qualquer modo que seja: nem parcial como nas composições fictícias, nem total, como nas coisas que existem efetivamente.³⁷

34 “Haec autem determinatio 'esse in opinione' est deminuens[...], et sicut esse in opinione, ita et esse in intellectione, sive esse exemplatum, sive esse cognitum, sive repraesentatum, - quae omnia aequivalent. Licet ergo illud quod comparatur ad aliquod istorum, ut comparatur ad ipsum, non sit deminutum, - tamen ut sub aliquo istorum comparatur ad tertium, est deminutum: esse enim hominis simpliciter - et non deminutum - est obiectum opinionis, sed istud 'esse simpliciter' ut in opinione, est esse 'secundum quid'; et ideo non sequitur 'Homerus est in opinione, ergo Homerus est', nec etiam 'Homerus est existens in opinione, ergo Homerus est existens', - sed est fallacia secundum quid et simpliciter.” n. 34.

35 “Res primo modo est 'res' secundum opinionem tantum, et dicitur 'a reor, reris', quod idem est quod 'opinor, opinaris', quae tantum res est secundum opinionem, quoad modum quo ab intellectu concipitur, scilicet in ratione totius, ut est mons aureus, vel hircocervus habens medietatem cervi, medietatem hirci. [...]Aliquid autem, sive res nata esse vel quae est aliquid extra intellectum, quae dicitur 'res a ratitudine', adhuc non habet rationem generis aut praedicamenti sicut neque prius, sed dividitur divisione analogica in id quod est aliquid quod est ipsum esse, et in id quod est aliquid cui convenit aut natum est convenire esse.” HQuodl. VII, q. 1-2, (26-27).

36 Cf. WERNER, op. cit., p. 42; HOFFMANN, Tobias. *Creatura intellecta. Die Ideen und Possibiliten bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*. Münster: Aschendorff, 2002, pp. 114-121.

37 Cf. HOERES, Walter. *Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus*. Franziskanische Studien, 47. Werl: Dietrich-Coelde, 1965, pp. 155-156; HONNEFELDER, op. cit., p. 33, 46; PINI, Giorgio. “Scotus and Avicenna on What It is to be a Thing”. In HASSE, Nikolaus; BERTOLACCI, Amos (ed.). *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012, pp. 378-380; PORRO, op. cit., pp. 200-203.

Embora a crítica scotista não faça bem justiça a Henrique de Gante³⁸, ela aponta para uma formulação mais radical das condições formais de possibilidade da própria existência, mais próxima da noção de *res* aviceniana como natureza comum em sua realidade exterior à inteligência, porquanto permite compreender-se independentemente de seu *respectus* como natureza criada. Sua formulação é tal que o possível passa a ser possível formalmente por si mesmo (*ex se formaliter*); pelo próprio conteúdo formal dos termos que o compõem³⁹. O problema começa mais especificamente com a passagem dessa forma logicamente possível à existência que não pode resultar imediatamente dela. O universo de todas as possibilidades formais é infinito em potência, enquanto não se impõe nenhum limite além da contraditoriedade dos termos que possam compor com a existência. Ou, em sentido inverso, a infinitude possível desse universo está restrita ao que se pode dele compor com uma atualidade necessariamente finita. Mas essa composição necessariamente finita já o é por si mesma sem que a existência apareça determinadamente nela. Se duas séries formais, uma substancial e outra accidental por exemplo, como homem e brancura, não se contradizem e podem constituir um indivíduo humano, sua não contradição *ad esse* basta para tanto. A existência não pode imediatamente resultar dela nem a explicar. Mas, ainda que não a explique, que sejam possíveis e a existência não esteja neles implicada, é sinal de que há uma diferença entre existência e essência.

Em Scotus o *esse ratum* de Henrique de Gante admite, portanto, duas acepções.⁴⁰ Absolutamente, há o ser efetivo que tem ser firme e verdadeiro quanto à sua essência e existência. Em sentido derivado, o ser efetivo entende-se em oposição ao ser fictício e ao impossível, ou seja, enquanto não lhe rejeita a ele ser verdadeiro em essência e existência. Mas, pensada a partir da criação, a existência é sustentada apenas por um ato simples de ordenação formal de não-contraditórios, mediada pela mente divina.

[...]se se entender por “ente efetivo” o ente pelo que se distingue do impossível, ao qual não rejeita ser, assim o homem é por si formalmente um ente efetivo, - e do que tem que seja um ente, também tem que seja um ente efetivo por si formalmente: disso não há nenhuma causa como não há nenhuma causa por que o branco rejeite à negritude senão porque é branco; mas, porém, não se segue disso que então a humanidade seja Deus, porque Deus não somente é aquilo a que compete ser, mas é o próprio ser. Mas, se se entender por “ser efetivo” o ser da essência, digo então que tem relação com Deus e não com Deus enquanto é eficiente, pois o “eficiente” não

38 Cf. HOERES, op. cit., pp. 167-169.

39 Acerca disso diz o mesmo Hoeres (ibid, p. 165), “Enquanto Scotus se ocupa com a suposta contradição de Henrique, ele limita tanto, contrariamente àquele, a participação de Deus no ser possível, que o possível[...] permanece possível por si mesmo (*ex se formaliter*), tal como o impossível o é por si.”

40 Cf. HONNEFELDER, op. cit., pp. 50-51; HOFFMANN, op. cit., pp. 184-85.

termina a questão “o que é”, mas a definição, digo que aquele ente efetivo, que é ser de essência, não é senão a causa do ser atual da existência; e assim Deus então finaliza a relação de ambos, enquanto dá a ambos ser efetivo.⁴¹

O ser efetivo de essência e existência confunde-se então com a definição propriamente dita, não em seu hábito apenas intelectual enquanto “quididade” (a resposta à questão “o que é”) mas como essência em sua realidade objetiva. E a disposição para a essência está intimamente vinculada com seu ser efetivo, o ente enquanto é o término da relação, finalizada por Deus.

Assim, o existente não existe porque se define, mas porque existe tem definição. A definição se distingue do conhecimento do definido por ela. O *esse ratum* constituiu-se então por terminar o conhecimento da definição (*cognitio definitiva*), e não está contido nela.⁴² Mas essa ordem vale para a relação entre *res a reor reris* e *esse ratum* segundo sua geração e natureza. Da perspectiva do intelecto finito, a relação inversa é a predominante: o que se conhece primeiramente é o que é dado à percepção conhecer, e os conceitos daí derivados partilham da função imaginativa da alma. Sob essas condições, uma definição é resultado de uma operação intelectual pela qual se conhece o ente a partir de suas partes essenciais abstrata e distintamente. A determinação do conhecimento do existente em sua essência, depende primeiramente, de como ele mesmo existe em unidade essencial e não do que o intelecto dele conhece. A potencialidade lógica é concomitante à análise dos termos da definição do existente e sua não-contraditoriedade está primeiramente dada por sua existência mesma.⁴³ O *esse ratum*, o que existe, é o que o intelecto primeiro percebe tal como está constituído. Mas o que primeiro se percebe dele não é o que o intelecto primeiramente conhece com distinção. Apenas depois de distintos os termos da definição é que seu fundamento enquanto tal na existência é conhecido. Uma definição não pode definir, por princípio, o que não existe. Figurações como um cavalo-alado ou o hircocervo não podem então ser definidas propriamente, porque nunca poderão terminar o movimento da definição. Não são entes “definitivos”, pode-se dizer, de natureza quanto ao fim da existência. É impossível definir um

41 “[...]si intelligatur per 'ens ratum' ens prout distinguitur ab impossibili, cui non repugnat esse, sic homo de se est ens ratum formaliter, - et a quo habet quod sit ens, ab eodem habet quod sit ens ratum de se formaliter: nec huius est aliqua causa, sicut non est aliqua causa quare albedo repugnat nigredini nisi quia est albedo; sed tamen non sequitur quod tunc humanitas sit Deus, quia Deus non tantum est ens cui competit esse, sed est ipsum esse. Si autem intelligatur per 'esse ratum' esse essentiae, tunc dico quod homo non est de se ens ratum, quia de se non habet esse essentiae. - Et quando dicitur quod habet tunc respectum ad Deum et non ad Deum ut efficiens est, quia 'efficiens' non terminat quaestionem 'quid est' sed definitio, dico quod illud esse ratum, quod est esse essentiae, non est nisi causa esse actualis existientiae; et ideo Deus sic terminat relationem utriusque, in quantum dat utrumque esse effective.” Lect. I, d. 36, q. u., n. 32.

42 “[...]definitio est distincta cognitio definiti secundum omnes partes essentiales eius. Distincta autem cognitio potest esse alicuius, licet ipsum non sit ens ratum; non enim oportet nisi quod ens ratum terminet cognitionem definitivam, et modo non sequitur 'ens ratum definitive intelligitur, ergo ratum est'.” Ord. I, d. 36, q. u., n. 49.

43 Cf. HONNEFELDER, op. cit., p. 18.

cavalo-alado porque ele reúne características de naturezas específicas distintas e que se contradizem, como, nesse caso, a característica essencial do cavalo de ser um animal terrestre, por exemplo. Se existisse, não poderia mais ser um cavalo, em resumo, mesmo que se parecesse com um; nem um pássaro, mesmo que tivesse asas. Scotus estende, por isso, a noção de *ens ratum* para o domínio da *res a reor reris*, na medida em que, por si, não é formalmente contraditório, ou antes, enquanto não rejeita ao ente ser verdadeiro em essência e existência.⁴⁴ A capacidade para a não contradição⁴⁵ de seus termos torna, portanto, o ente passível de definição, ou tendente a ela.

O que existe, existe porque por si formalmente pode existir; não rejeita à existência. A completude das partes essenciais que formam uma definição coincidem com a terminação do definido. Mas a ordem essencial das partes não se confunde com o todo da definição; ela é mais fundamental na medida mesma em que é coextensiva com a existência. Retroativamente, para o intelecto peregrino, a razão formal do existente deve estar, portanto, numa determinação mútua com os limites lógicos de possibilidade da própria existência ou o domínio da própria logicidade como tal. “[...]logo, ao que rejeita o ser de existência, rejeita-se ter ser quiditativo; portanto, não se pode rejeitar o ser de existência, e no entanto convir a si de acordo com o ser de essência.”⁴⁶ A este nem Deus pode-se-ia opor, criando algo ilógico naquilo que ele próprio estabeleceu formalmente como *ratum*.⁴⁷ Em resumo, a distinção entre essência e existência não pode ser real, pois ambos os domínios nunca estão realmente separados.

44 “Si secundo modo intelligatur ens ratum, dico quod homo est ex se ens ratum, quia formaliter ex se non repugnat sibi esse: sicut enim cuicumque aliquid repugnat, repugnat ei formaliter ex ratione eius, ita cui non repugnat formaliter, non repugnat propter rationem ipsius; et si homini de se repugnaret esse, per nullum respectum advenientem posset ei non repugnare. Et si ex hoc inferas 'homo est ex se ens ratum hoc modo, ergo est Deus', consequentia non valet, quia Deus non tantum est cui non repugnat esse, sed est ex se ipsum esse.” n. 50.

45 Cf. HOFFMANN, op. cit., p. 187.

46 “[...]cui ergo repugnat esse existentiae, sibi repugnat habere esse quidditativum; igitur non potest sibi repugnare esse existentiae, et tamen convenire sibi secundum esse essentiae.” Rp I, d. 24, q. 4, n. 30 (p. 459).

47 “[...]humanitas aut habet de se conceptum cui non repugnat aliquid subesse in effectum, aut cui repugnat de se aliquid subesse in effectum, aut cui de se aliquid subest in effectum. Non tertio modo, secundum omnem opinionem, eo quod hoc est proprium soli Deo. Si detur quod de se repugnat sibi aliquid subesse illi conceptui, ergo per nullum respectum advenientem potest ei competere quod aliquid possit sibi subesse, quia quod repugnat alicui ex parte sui, non potest ei non repugnare stante natura eius, et ita non fit sibi non repugnans per aliquem respectum advenientem sibi. Ergo conceptus humanitatis est talis cui de se non repugnat aliquid subesse in effectum: sed talis conceptus est entis rati, secundum opinionem istius magistri, quia conceptui figmenti repugnat esse in effectum.” Ord. I, d. 3, p. 2, q. u., n. 314. Na questão previamente citada, numa versão mais enfática do que a da *Lectura* que citamos acima no corpo do texto, diz Scotus quanto ao segundo modo de entendimento derivado do *esse ratum*, “Si secundo modo intelligatur ens ratum, dico quod homo est ex se ens ratum, quia formaliter ex se non repugnat sibi esse: sicut enim cuicumque aliquid repugnat, repugnat ei formaliter ex ratione eius, ita cui non repugnat formaliter, non repugnat propter rationem ipsius; et si homini de se repugnaret esse, per nullum respectum advenientem posset ei non repugnare. Et si ex hoc inferas 'homo est ex se ens ratum hoc modo, ergo est Deus', consequentia non valet, quia Deus non tantum est cui non repugnat esse, sed est ex se ipsum esse.” Ord. I, d. 36, q. u., n. 50.

Numa distinção real entre existência e essência, como para Tomás de Aquino, Henrique de Gante ou Egídio de Roma⁴⁸, Scotus enxergava uma regressão infinita, em que continuamente se apelaria a um ato primeiro de ser para explicar a composição e separação entre um e outro. O *actus essendi* seria, então, explicado pela não distinção, e o simples pelo composto, ou seja, a demonstração de um ato primeiro de ser estaria diretamente vinculada à ausência de composição nele, quando deveria ser o contrário.⁴⁹ É premissa desse argumento a identidade entre subsistência, enquanto composto substancial de um princípio formal e um material, e essência, enquanto o que detém sua *forma totius*. As substâncias simples teriam essência num sentido mais nobre e verdadeiro, enquanto a essência das substâncias compostas estaria subordinada em sequência ao grau de ser por participação de algo outro mais simples.⁵⁰ O ser de existência viria a determinar a essência, confundida com sua definição, a qual paradoxalmente nunca poderia definir totalmente, uma vez que não terminaria o seu movimento em direção a definição, em sentido scotista, mas seria “acidental” a ela. O pressuposto transcendental de sua unidade e perfeição num ente primeiro, - ente cuja essência é ser -, impede que se reproduza essa unidade secundariamente num ente que não *pode* ser imediatamente sua essência. Mas a essência, enquanto a totalidade individuada do que o existente é em si, composto de matéria e forma, deve ter, afinal, primazia ontológica para suas partes definidoras, gênero e diferença específica,⁵¹ desde sua origem transcendental. Apesar de não poder existir sem matéria individual, o indivíduo a que se atribui uma essência como aquilo que deve definir o que ele é em si, não é ele mesmo sua essência senão pelo que difere dela num hiato entre sua existência e essência. Ele não é sua essência, mas é o que a tem (*habens quod quid est*) e participa de sua universalidade. Claro, ele é definido pela abstração, de sua matéria individual e de suas condições particulares, da forma inteligível e a matéria

48 Embora Scotus vise aqui primeiramente Egídio e, por meio dele, Tomás. Cf. HONNEFELDER, 2010, p. 153-154.

49 Cf. HONNEFELDER, 1979, p. 265.

50 Como por exemplo na seguinte passagem do opúsculo sobre o ente e a essência de Tomás de Aquino, “[...]essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse. Sed quia ens absolute et per prius dicitur de substantiis et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid. Substantiarum vero quaedam sunt simplices et quaedam compositae, et in utrisque est essentia, sed in simplicibus veriori et nobiliori modo, secundum quod etiam esse nobilius habent. Sunt enim causa eorum quae composita sunt, ad minus substantia prima simplex, quae Deus est.” Ent. I (5-6).

51 “[...]quod quid erat esse est id quod significat definitio. Definitio autem non assignatur individuis, sed speciebus; et ideo materia individualis, quae est individuationis principium est praeter id quod est quod quid erat esse. Impossibile est autem in rerum natura esse speciem nisi in hoc individuo. Unde oportet quod quaelibet res naturae, si habeat materiam quae est pars speciei, quae est pertinens ad quod quid est, quod etiam habeat materiam individualem, quae non pertinet ad quod quid est. Unde nulla res naturae si materiam habeat, est ipsum quod quid est, sed est habens illud. Sicut Socrates non est humanitas, sed est humanitatem habens. Si autem esset possibile esse hominem compositum ex corpore et anima, qui non esset hic homo ex hoc corpore et ex hac anima compositus, nihilominus esset suum quod quid erat esse, quamvis haberet materiam.” Exp. Met. VII, 11 (35).

comum (o princípio potencial tornado atual por sua forma substancial), que respondem pelo todo de sua definição. Mas essa forma somente é realizável na matéria individual.⁵² Como o existente sempre tem uma potencialidade material, se se identificam forma substancial com diferença específica e matéria com gênero, a única maneira de garantir um limite estático para a definição é entendê-lo como algo que, também potencialmente, signifique o todo de sua diferença específica. Mas esse limite não pode estar na própria definição. Ele é antes dado por um derivativo da materialidade comum da substância que é seu assinalamento categorial. A delimitação de um ente composto encontra-se, portanto, em ser em potência para uma forma accidental de determinação que restringe sua potencialidade de gênero à diferença da espécie que nele se realiza em atualidade. Logo, a determinação da essência estaria fora do que a define propriamente como tal, porquanto não seria a matéria primeira, mas um princípio formal accidental, que encerraria propriamente uma potência somente abstrata como matéria comum na forma atual de uma matéria individualmente existente, sem a qual aquela não existe.⁵³ O problema não estaria na capacidade definicional da essência, muito menos em sua universalidade⁵⁴, em que o composto forma inteligível-matéria comum é absolutamente consequente com as necessidades de conhecimento do existente sob condições abstrativas; estaria antes em que sua determinação última numérica não fosse deduzida das próprias condições de sua existência, senão acidentalmente.

Ao equalizarem-se existência e essência, a questão pelas determinações da existência é remetida a seu plano de origem metafísico, ao mesmo tempo que se complica também a própria compreensão da determinação individual, cuja análise definitória da essência prova a insuficiência: haverá assim sempre algo a mais na existência do que o que se entende dela por si; logo a essência também não se esgotaria em sua definição. O que existe só pode estar já essencialmente determinado enquanto tal, e o ser da existência⁵⁵ não se pode distinguir nem determinar por si, porquanto não pode ter diferenças próprias outras que as de sua essência. Em decorrência da coextensividade entre existência e essência, a ordem essencial do composto substancial não pode mais ser corretamente explicada pela relação

52 Cf. GALLUZZO, Gabriele. "Scotus on the Essence and Definition of Sensible Substances". *Franciscan Studies*, v. 66, 2008, p. 221.

53 Cf. WÖLFEL, op. cit., pp. 43-44; GUERIZOLI, Rodrigo. "Hilemorfismo, essência e definição: acordos e desacordos do debate medieval". *Analytica*, v. 16, n. 1-2, 2012, pp. 73-74.

54 Como aparece, ademais, bastante claramente nos comentários de Scotus à *Metafísica*. Cf. GALLUZZO, op. cit., pp. 227-228.

55 "[...]quod non est ex se distinctum nec determinatum, non potest esse primum distinguens vel determinans aliud; sed esse existientiae, eo modo quo distinguitur ab esse essentiae, non est ex se distinctum nec determinatum (non enim esse existientiae habet proprias differentias alias a differentiis esse essentiae, quia tunc oporteret ponere propriam coordinationem existientiarum aliam a coordinatione essentiarum), sed praecise determinatur ex determinatione alterius; ergo non determinat aliquid aliud." Ord. II, d. 3, p. 1, q. 3, n. 61. Cf. HOERES, op. cit., p. 171.

entre ato e potência, sem que resulte disso que a potência seja anterior ao próprio ser. Ela pode descrever o composto, mas não o explicar⁵⁶, pois a composição é imediatamente dada nela pela relação ela mesma. Scotus obtém essa consequência diretamente da relação paralela entre ente e essência.

[...]é simplesmente falso que o “ser” seja outro que a essência. [...]pois é impossível que o gerado “como gerado” por si tenha “ser”, mas o gerado, como gerado ou primeiro termo da geração, é por si uno. Seja ainda que houvesse tal ordem - como imaginam - de “ser” e potência, digo que a potência precederia o próprio “ser”, pois em qualquer instante de natureza ou duração a essência se mantém perfeita, no mesmo tem o perfeito princípio para operar as operações convenientes à potência, e por conseguinte perfeita potência, - e assim se o “ser” for outro que a essência, a potência precederá o próprio “ser”.⁵⁷

A potência não divide a essência em relação ao ser, mas é condicionada por um *simul totum*, um todo simultâneo do que é primeiramente constituído por si em unidade e assim vem a ser em ato. Sua constituição é, portanto, unificada, como uma essência existente num agir e operar-se em si mesma. Ainda que a potência seja anterior ao ato, o próprio movimento da potência ao ato é um movimento essencial simultâneo da essência enquanto existe. Não haveria lugar para um ato de ser prévio à essência, ou existência, de que se participasse, sem essência ou cuja essência seria, em oposição aos outros entes, indistinguível da própria existência, “[...]pois, como cada qual tem essência, assim também ser, porque toda essência é ato[...]”.⁵⁸

Não será, então, sob o plano da coextensividade essência/existência que se procurará discorrer a problemática da determinação do ente finito para Scotus; nem daquela potência/ato, mas de potência como sinal de certa privação entitativa. As oscilações terminológicas nesse campo traem, contudo, as dificuldades impostas ainda por aquela mesma coextensividade. Ser em potência não está para o ser em ato, nesse sentido, em oposição como simplesmente negativo, mas como privação.⁵⁹ A privação assinala algo que tanto essencial como existencialmente falta ou resta ser. Ela certamente nada acrescenta em entidade à

56 Cf. KING, Peter. “Scotus on Metaphysics”. In WILLIAMS, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 55.

57 “[...]simpliciter falsum est 'esse' aliud esse ab essentia. [...]quia impossibile est genitum 'ut genitum' per se habere 'esse', genitum autem, ut genitum sive primus terminus generationis, est per se unum. Esto etiam quod esset talis ordo - quem figunt - 'esse' et potentiae, dico quod potentia praecederat ipsum 'esse', quia in quocumque instanti naturae vel durationis essentia habetur perfecta, in eodem habetur perfectum principium operandi operationes convenientes potentiae, et per consequens perfecta potentia, - et ita si 'esse' sit aliud ab essentia, potentia praecedit ipsum 'esse'.” Ord. IV, d. 13, q. 1, n. 142.

58 “[...]sicut enim unumquodque habet essentiam, ita et esse, quia omnis essentia est actus[...]” Rp IV, d. 12, q. 1, n. 4 (p. 136).

59 Cf. HONNEFELDER, 1990, p. 19.

negação simples; é antes restrita ao seu sujeito. Scotus prefere referir-se à divisão entre hábito e privação no sujeito por “certa” contradição, tal que o ser em potência nada subtrairia ao ente como se fosse um existente incompleto, senão que designaria “certo” não-ser (*non-ens quoddam*), ao qual pode suceder ser.⁶⁰ Esse *non-ens quoddam* situa o problema da existência mais claramente no âmbito de suas condições modais. Excluído o ente infinito que não pode ser senão em ato e não está em questão, ser em potência pertence à condição modal do ente finito. “[...]infinito em entidade significa totalidade em entidade, e por oposição a seu modo o finito significa parcialidade em entidade.”⁶¹

A determinação mesma do existente, ao vir a ser em ato, é uma determinação intrínseca a ele mesmo por si. Não tem composição. Mas do ser em potência é constitutiva uma falta, que é igualmente uma falta entitativa, e que não resulta formalmente da potência do existente no que é essencialmente, mas das condições mesmas de ser possível. Ela não denota nenhuma “falha” ou “imperfeição” do ente finito. Não é seu modo entitativo o que se constitui por alguma falta, mas é sua finitude em entidade e existência que constitui seus limites formais-modais, antecede-os e os fundamenta desde a disjunção primeira infinito ou finito. Em si mesmo, todo existente tem todas as condições para alcançar sua perfeição entitativa naquilo que é essencialmente. Entretanto, sua perfeição somente é alcançável porque suas condições de existência estão limitadas ao que é possível ser. Assim, ainda que a composição de existência e essência não seja real, nenhum ente é perfeitamente simples, pois é de certa maneira composto e passível de composição, não mais no âmbito substancial matéria/potência e forma/ato, mas composto de entidade com alguma privação. Scotus compara-o com o sentido de privação na relação entre gênero e espécie.

[...]nenhum criatura é perfeitamente simples, pois é de certo modo composta e componível. Como é composta digo assim porque tem entidade com privação de algum grau de entidade. Pois nenhuma criatura tem entidade segundo toda a perfeição que pertence naturalmente ao ser da entidade em si, e assim carece de alguma perfeição que naturalmente compete à entidade em si, e assim é privada, - como a topeira se diz cega 'porque naturalmente teria visão segundo sua razão de animal, não segundo sua razão de topeira, a exemplo do que diz o Filósofo em *Metafísica* V, no cap. 'Sobre a privação'. Compõe-se assim, não desta e daquela coisa positivas, mas de uma coisa

60 “[...]ens in potentia simpliciter est non-ens, et per consequens relatio fundata in ipso est tantum rationis. Et divisio entis per 'ens in actu' et 'ens in potentia' est quasi divisio per contradictionem. Non simpliciter, quia tunc 'ens in potentia' converteretur cum non-ente et diceretur de impossibili. Sed sicut privatio non plus entitatis dicit quam negatio, licet sit negatio contracta ad subiectum, et ideo divisio per habitum et privationem est per contradictionem quandam, sic in proposito 'ens in potentia' nihil formaliter dicit nisi non-ens quoddam, cui scilicet potest succedere ens.” SLM IX, q. 1-2, n. 35.

61 “[...]infinitas in entitate dicit totalitatem in entitate, et per oppositum suo modo finitas dicit partialitatem entitatis.” Quodl. 5, n. 26 (p. 229). Cf. HOERES, op. cit., p. 176.

positiva e de privação, a saber, de certa entidade que não tem, e de carência de algum grau de perfeição de entidade, - de que não é capaz, embora o próprio ente seja capaz: igual à topeira que por si não é naturalmente dotada de visão, mas por ser animal, naturalmente veria. Porém, aquela composição “de positivo e privativo” não está na essência da coisa, pois a privação não é da essência de algo positivo.⁶²

Se a privação da criatura não se manifesta pelo que é essencialmente em potência, mas pelo que a ultrapassa em entidade, como entidade mais perfeita de que ela não é capaz, esse grau de perfeição não pode ser encontrado na própria existência da criatura. Por princípio e definição, da essência nada se pode privar. Não haveria outro termo conhecido de entidade mais perfeita que sustentasse uma relação tal que os limites entitativos de uma fossem esclarecidos pela ausência de limites da outra, ou seja, de um ente infinito. É de tal composto de entidade e certa privação de entidade que se segue a composição objetiva de potência e ato: não é, primeiramente, em relação ao infinito que o ente finito é finito, mas porque é em si e em sua existência possível, e não necessário. Ele é simplesmente possível e o termo de existência de sua própria potencialidade.⁶³ A determinação modal do ente finito enquanto simplesmente possível e sua carência em entidade não escaparia a uma circularidade argumentativa; em parte, porque não pode resultar do ser em potência carência em entidade da maneira como é aqui pressuposta. Não é composição ou simplicidade o que constitui o ente de “certo” modo. Pelo contrário, é a própria entidade em seu modo intrínseco de finitude que constitui a composição. Ou, nas palavras de Honnefelder, “[...]toda determinação adveniente ao finito não indica uma composição determinada, mas uma componibilidade.”⁶⁴ Conseqüentemente, existência e essência vêm antes de qualquer composição e toda a composição é derivada de como são coextensivas no mesmo sujeito. Ainda assim, se a criatura carece em entidade do que ela não é capaz de realizar e essa incapacidade não afeta sua atualidade essencial, não há motivos por que ela careça de algo. Ela careceria de algo que, por princípio, não lhe compete essencialmente. Mas, como também é objetivamente potencial, há nela sempre algo não atualizado, não realizado, mas atualizável e realizável. Persiste, de

62 “[...]nulla creatura est perfecte simplex, quia aliquo modo composita est et componibilis. Quomodo composita, declaro sic, quia habet entitatem cum privatione alicuius gradus entitatis. Nulla enim creatura habet entitatem secundum totam perfectionem quae nata est esse entitatis in se, et ideo caret aliqua perfectione quae nata est competere entitati in se, et ideo 'privatur', - sicut talpa dicitur caeca 'quia nata est habere visum secundum rationem animalis, non secundum rationem talpae', secundum Philosophum V Metaphysicae cap. 'De privatione'. Componitur ergo non ex re et re positivis, sed ex re positiva et privatione, scilicet ex entitate aliqua quam habet, et carentia alicuius gradus perfectionis entitatis, - cuius ipsum non est capax, tamen ipsum ens est capax: sicut talpa secundum se non est nata videre, tamen secundum quod animal, nata est videre. Nec tamen ista compositio 'ex positivo et privativo' est in essentia rei, quia privatio non est de essentia alicuius positivi.” Ord. I, d. 8, p. 1, q. 2, n. 32.

63 “[...]quidquid enim est ens, et caret aliqua perfectione entis, est simpliciter possibile, et terminus potentiae simpliciter, cuius terminus non potest esse ens infinitum, quod est necesse esse.” n. 33.

64 HONNEFELDER, op. cit., p. 123.

certa maneira, uma assimetria fundamental entre existência e essência que não pode ser inteiramente compreendida a partir da essência do existente em pleno movimento para algo que ele ainda não é. O existente finito nunca é totalmente a si mesmo mais do que é existente.⁶⁵ Há algo a mais na existência que não pode ser inteiramente explicado nem se esgota no ser de essência, mas que é determinante dele, ou, mais exatamente, *junto* com ele.⁶⁶

Isso nos leva ao segundo sentido de “*res*” em Quodl. 3, em que Scotus afirma que coisa ou ente se pode dizer também daquilo que tem entidade, independentemente de qualquer consideração intelectual.⁶⁷ É um sentido mais estrito (*minus communiter*) de coisa como existência, que excede o que é apenas cogitável *in intellectu tantum*.⁶⁸ Nesse segundo sentido somente pode-se dizer uma coisa o que existe e não o que está apenas no intelecto como algo conhecido. Se a essência é o paralelo existente da definição na coisa, então o que permanece indefinido da parte dela é a existência enquanto atualidade do existente, e não da essência. Não que não possa ser essencialmente definida a existência, mas há em sua atualidade última um momento de pura diferença, correspondente ao que ela é em sua individualidade, que escapa ao seu conceito enquanto é pensada a partir de termos universais. A razão distintiva entre um *esse rationis* e um *esse existentiae* não pode ser a essência, cujas partes definidoras são conceitualmente discerníveis e conhecidas, mas aquilo que não pode ser definido do próprio existente, ou seja, sua forma individual. E se se admitir certa anterioridade potencial, restrita e não distintiva de uma e outra, da essência para existência,⁶⁹ algo na existência não tem inteira correspondência com o que se diz da própria existência; algo da existência em si que escapa ao próprio existente ou o excede.

1.2. Inteligibilidade entitativa e a distinção de existência e essência

Entidade e carência de entidade compõem-se no existente não com sua potência substancial, ou a partir de seu substrato material, mas com sua possibilidade mesma de existir ou não, como o que pode ou não ser. Nesse sentido, “*entitas*” pode ser entendida como não-nada, ou em oposição ao nada que não pode ser nem no intelecto nem em realidade, embora

65 Cf. HOERES, op. cit., p.177.

66 Essa problemática seguir-se-ia ainda, *in nuce*, à relação entre ser em si, necessário, e ser contingente em Aristóteles segundo a releitura crítica de P. Aubenque (*Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 2009, p. 321), “Não há no eterno algo a mais - o néctar e a ambrosia -, mas algo a menos no contingente do que no eterno. É o eterno que é o que ele é e é o contingente que não é totalmente o que é[...]”.

67 “Et secundo, accipitur in isto membro minus communiter pro ente quod habet vel habere potest aliquam entitatem non ex consideratione intellectus.” Quodl. 3, n. 2 (p. 114).

68 “[...]omni quod est in intellectu tantum, est maius aliquod quod existit.” Ord. I, d. 2, q. 2, n. 138.

69 Como em Quodl. 1, n. 4 (p. 9), “In omni creatura essentia, eo modo quo distinguitur ab existentia, videtur esse prior illa, sicut potentiale et susceptivum est prius acto suscepto[...]”.

não em oposição diametral, devido à função redutora (*deminuens*) do intelecto. Mas a finitude não designa uma carência em determinação nem em potência, senão entitativamente relativa. Tal composição, em resumo, não deriva da relação ato-potência substancial, mas da possibilidade absoluta do existente mesmo como vir a ser ou poder vir a ser a partir também de uma entidade absoluta. A essência somente pode ser definida porque existe, não porque é uma coisa prévia que contém o todo da definição substancial e existe na medida em que participa de um ato de ser. Inversamente, a existência também deve ser definida porque existe como essência.

Em sequência à análise da existência finita, como uma *entitas* modal de possibilidade, a carência em entidade do existente converte-se numa necessidade de explicação, porquanto não é totalmente a si mesmo, logo, não é totalmente explicado por sua essência. Como a definição contém em si o todo das partes essenciais, o conhecimento abstrativo do qual se origina não é suficiente para determinar seu modo de existência, na medida em que consiste em separar e distinguir o que existe na coisa (*in re*) unido numa individualidade própria e de um *modo* próprio; e a união dos termos da definição não pode ser imediatamente deduzida dela. Por outro lado, o campo de inteligibilidade do ente não se restringe ao que existe, mas estende-se também ao possível que não é simplesmente nada. Com isso, a inteligibilidade não é imediatamente um atributo da essência, mas do próprio ente, a partir do qual a essência é inteligível. Da mesma maneira, em termos absolutos, a existência deve ser inteligível e, logo, o singular, como o ente mais perfeito e seu termo. Em seus comentários à *Metafísica* de Aristóteles, diz Scotus

[...]a inteligibilidade se segue à entidade[...]. O singular inclui toda a entidade quiditativa dos [termos] superiores [da definição], e além disso, o grau da atualidade última e da unidade[...] a qual unidade não diminui, mas acresce à entidade e à unidade, e assim à inteligibilidade.⁷⁰

Mesmo sob hipótese de não haver intelecto para conhecer, as coisas seriam inteligíveis (*nota*) por natureza, como capazes de manifestar-se a si mesmas.⁷¹ À toda entidade sempre acompanharia a inteligibilidade como uma propriedade sua.

70 “[...]intelligibilitas absolute sequitur entitatem[...]. Singulare totam entitatem quiditativam superiorum includit, et ultra hoc, gradum ultimae actualitatis et unitatis[...] quae unitas non deminuit, sed addit ad entitatem et unitatem, et ita ad intelligibilitatem.” SLM VII, q. 15, n. 14.

71 “Quia si nullus esset intellectus, adhuc quaelibet res secundum gradum suae entitatis esset nata se manifestare. Et haec notitia est qua res dicitur nota naturae, non quia natura cognoscat illam, sed quia propter propriam manifestationem - maiorem vel minorem - nata esset, quantum est de se, perfectius vel minus perfecte cognosci.” SLM VI, q. 3, n. 28.

A princípio, as coisas não são cognoscíveis porque se entendem a partir de termos abstratos universais de uma definição, mas sim em sua singularidade mesma que se acrescenta em inteligibilidade às entidades quiditativas. Pela coextensividade entre existência e essência, a unidade atual do existente é o que há de mais inteligível porque está no último grau de atualidade. Sem o singular compromete-se mesmo, para Scotus, a inteligibilidade por si do universal. “[...]o singular nada inclui que não inclua o universal, senão o dito grau. Mas não se exclui dele próprio alguma inteligibilidade por causa de algo incluso no universal, porque assim o universal não seria por si inteligível; nem por causa daquele grau[...]”.⁷² A comparação de Scotus aqui visa, decerto, a objeção de caráter tomásico de que somente o universal é inteligível por estar abstraído da matéria sensível e de suas características individuais, enquanto o indivíduo somente nos seria dado a conhecer indiretamente através dos sentidos, não intelectualmente. Tal objeção pressupõe a concepção tomásica de unidade substancial e operativa da alma intelectual, a qual conjugaria todos os seus atos de conhecimento desde a percepção sensível, como seria de esperar de sua condição de composto de forma e matéria.⁷³ Para ela seria simplesmente impossível, mesmo em termos absolutos, conhecer o singular enquanto tal, impermeável à inteligência por sua dependência dos sentidos. A perspectiva que Scotus oferece não é exatamente inversa, mas gradativa: o universal não é mais ou menos inteligível que o singular; a cada qual compete uma inteligibilidade própria de acordo com seus graus entitativos. O universal não seria por si inteligível sem o singular, porquanto se define uma universalidade em oposição aos particulares dos quais se predica, da mesma maneira que o singular em parte somente é inteligível pelo que atualiza da universalidade quiditativa da qual é predicado. O grau entitativo do singular não pode ser menos inteligível que o do universal. De fato, em termos absolutos, o singular e o existente são o que há de mais inteligível.

À inteligibilidade entitativa impõem-se, entretanto, as restrições devidas às condições de inteligência humana depois da queda. As faculdades cognoscitivas da alma são movidas por seus objetos, mas não segundo sua cognoscibilidade absoluta enquanto são em si manifestos.⁷⁴ A dependência da percepção sensível e sua interferência na inteligência continuam sendo o principal impedimento nesse ponto, dentro de um quadro gnoseológico,

72 “[...]singulare nihil includit quod non includit universale nisi gradum praedictum. Sed non excluditur ab ipso intelligibilitas ratione alicuius inclusi in universali, quia tunc universale non esset per se intelligibile; nec ratione illius gradus[...]”. n. 15.

73 Cf. BÉRUBÉ, Camille. *La connaissance de l'individuel au moyen-âge*. Paris: PUF, 1964, pp. 62-64.

74 “[...]nulla potentia cognoscitiva in nobis cognoscit rem secundum absolutam suam cognoscibilitatem, in quantum scilicet est in se manifesta, sed solum in quantum est motiva potentiae. Quia cognitivae hic moventur ab objectis; natura autem non movet secundum gradum singularitatis.” SLM VII, q. 15, n. 22.

poder-se-ia dizer ainda, tomásico. O hiato entre percepção sensível e inteligência não se transpõe pela diferença objetual de cada uma: à percepção sensível cabe a apreensão do particular sob suas condições individuais; ao intelecto, por sua vez, cabe mais propriamente a apreensão da estrutura abstrata daquilo que é universal no particular, embora ele não se distinga da percepção sensível por não *poder* conhecer o singular. Sob esse aspecto, o argumento por um conhecimento outro, além do abstrativo, de caráter intuitivo começa da perfeição maior da inteligência sobre os sentidos.

[...]a distinção que comumente se põe entre conhecimento intelectivo e sensitivo da parte do objeto, ou seja, a de que inteligimos o universal e sentimos o singular, e qualquer outra distinção correspondente a esta, não se deve entender tal como entre potências díspares do mesmo, como é a distinção entre a visão, ao se verem cores, e a audição, ao se ouvirem sons, mas se deve entender a distinção entre o intelecto e os sentidos como aquela entre a potência superior cognitiva e outra cognitiva a ela subordinada; e, por conseguinte, porque a potência superior pode conhecer o objeto ou sob certa razão do próprio objeto ou sob alguma razão sob a qual a potência inferior não o pode conhecer; porém, não inversamente, de modo que a inferior possa conhecer algum objeto ou sob alguma razão, que a superior não possa também conhecer de modo mais perfeito e sob a mesma razão de conhecimento da parte do objeto. E assim pode-se conceder que o intelecto pode conhecer o objeto não como aqui e agora, porque sob razão quiditativa absoluta; os sentidos, porém, não podem conhecer o objeto do mesmo modo, porque é uma virtude limitada a conhecê-lo sob a razão de existente. Mas não é por isso que o intelecto se determina por conhecer o objeto sob o modo oposto, porque é indiferente para conhecê-lo sob ambos os modos.⁷⁵

Como faculdade mais perfeita da alma intelectiva, não se poderia privar o intelecto de conhecer, de certa maneira, aquilo que é dado mesmo pela percepção sensível, não enquanto sensível, certamente, mas enquanto particular. Não está em questão, quando se trata do conhecimento intuitivo o conteúdo particular da percepção sensível, ou seja, o que se conhece abstratamente como accidental à coisa, mas sua capacidade de apreender, de certa maneira, o

75 “[...]distinctio quae ponitur communiter inter cognitionem intellectivam et sensitivam ex parte obiecti, puta quod intelligimus universale, sentimus singulare, et quaecumque distinctio alia isti correspondens, non debet intelligi tanquam inter potentias disparatas ex aequo, sicut est distinctio visus in videndo colores ab auditu in audiendo sonos, sed debet intelligi distinctio intellectus a sensu sicut potentiae superioris cognitivae ab aliqua cognitiva subordinata sibi; et, per consequens, quod potentia superior potest cognoscere aliquod obiectum vel sub aliqua ratione quod obiectum vel sub qua ratione potentia inferior non potest cognoscere; non tamen e converso, quod inferior possit aliquod obiectum vel sub aliqua ratione cognoscere, quin superior possit etiam perfectiori modo obiectum illud cognoscere et sub eadem ratione cognoscibilitatis ex parte obiecti. Et sic potest concedi quod intellectus potest cognoscere obiectum non ut hic et nunc, quia sub ratione quiditativa absoluta; sensus autem non potest sic cognoscere obiectum, quia est virtus limitata ad cognoscendum ipsum sub ratione existentis. Sed non propter hoc intellectus determinatur ad cognoscendum obiectum sub modo opposito, quia indifferens est ad cognoscendum ipsum sub utroque modo.” Quodl. 13, n. 9 (p. 522). Tb. em Lect. II, d. 3, p. 2, q. 2, n. 287, “[...]quod est perfectionis in potentia inferiore, est in superiore; sed hoc est perfectionis in potentia inferiore (ut in visu) quod potest cognoscere rem secundum suum verum esse existentiae; igitur similiter in intellectu hoc ponendum est, quod ipse potest cognoscere rem in existentia sua.”

particular por si em sua presença sob a razão de existência. É antes na unidade apreensiva do existente que se ordenam as faculdades de percepção sensível e inteligência, e que se reúne sua definição essencial com seus acidentes num momento *hic et nunc*. Como se nota dessa passagem das questões quodlibetales, a ordem da faculdade superior, o intelecto, sobre a inferior, a sensibilidade, é que sustenta a unidade de percepção de objetos, de outro modo, díspares, como sons e cores.

Mas o ponto mais importante na comparação entre faculdade superior intelectual e inferior perceptiva é a capacidade de ambas, não apenas de ter um objeto para si em sua presença real, senão também em sua ausência, ou seja, sua capacidade de retê-lo intencionalmente.⁷⁶ Se, em parte, os objetos de ambas as faculdades é facilmente discernível por seu conteúdo intencional, o modo como ambas distinguem que esse conteúdo pertence, ou pertenceu, a algo que em certo momento foi dado à percepção como uma presença é o que contribui para Scotus decisivamente para a demonstração de sua diferença.

Por suas condições depois da queda o intelecto não pode distinguir conceitualmente o existente em sua individualidade, porquanto tudo o que pode conhecer dele enquanto tal é por meio de abstrações. Ela não dispõe de um conceito próprio seu, correspondente ao que seria em si desde a origem como ideia na mente divina. O conhecimento intuitivo do peregrino não chega a operar, assim, uma síntese entre existência e essência de que seria capaz em seu estado original ou restaurado. Mas, como consequência mesmo da constituição existencial/essencial das coisas, as condições de conhecimento tampouco poderiam atribuir-se a uma suposta fraqueza das relações hilemórficas de corpo/alma e matéria/forma, mas resultam mesmo de uma constatação apenas factual de que o primeiro determinante de nosso intelecto é o objeto sensível.⁷⁷

Como era frequente à época de Scotus, o tratamento da questão do conhecimento intuitivo surge principalmente no contexto do conhecimento angélico ou beatífico, em que é referido como “*visio*” na *Lectura*, e depois, em seu período de revisão na *Ordinatio*, como “*cognitio intuitiva*”. Mesmo a fonte imediata de Scotus para o termo é o “*intuitus*” que Henrique de Gante também empregava naquele contexto.⁷⁸ Sob condições ótimas de

76 “Quidquid perfectionis in operando ponitur in potentia inferiori, attribuendum est potentiae superiori in operando; sed perfectionis est in potentia sensitive vel imaginativa, quod possit habere suum obiectum sibi praesens, in aliquo repraesentativo, quando non operatur, quia in quocumque non dependere est perfectionis; habere autem obiectum praesens, quando non operatur, est aliquo modo dependere in cognoscendo; igitur intellectus, quando non intelligit, potest habere obiectum sibi praesens per speciem repraesentantem.” Rp I, d. 3, q. 5, n. 7 (p. 108).

77 Cf. BARTH, Timotheus. “Being, Univocity, and Analogy”. In RYAN, John; BONANSEA, Bernardine (ed.). *John Duns Scotus 1265-1965*. Washington: The Catholic University Press of America, 1965, pp. 230-233.

78 Cf. DUMONT, Stephen. “Theology as Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition”. *Speculum* 64, 1989, p. 583; DE LIBERA, Alain. *La querelle des universaux*. Paris:

inteligência, quais seriam a dos anjos e dos bem-aventurados, tanto conhecimento abstrativo e intuitivo quanto existência e essência seriam indiscerníveis.⁷⁹ As coisas seriam imediata e intuitivamente translúcidas em si mesmas e para nós.

Diante da capacidade de conhecimento intuitivo, sob condições originais ou restauradas, o conhecimento abstrativo seria prescindível como menos perfeito, como uma etapa provisória de conhecimento do viandante *in statu isto*.⁸⁰ Mas, por sua natureza mesma, a alma intelectual deve permanecer idêntica a si mesma⁸¹, sem que a queda a tenha afetado em sua capacidade, ainda que não consiga operar no que seria sua plenitude no que concerne ao conhecimento intuitivo. Não permanecesse ela a mesma, também não poderia ser a mesma alma restaurada. Assim, em sentido “escatológico”⁸², como diz Blumenberg, a possibilidade de uma unidade de conhecimento além da divisão circunstancial entre intuição limitada e abstração, quase como uma conceitualidade intuitiva, estaria preservada.

1.2.1. A memória intelectual e o complexo proposicional como indicativos do conhecimento intuitivo

Sob as condições de conhecimento do peregrino, o intelecto é incapaz de distinguir conceitualmente entre existência e essência senão operativamente. Da parte do objeto, nada se pode dizer, porquanto conceitualmente conhecemos o existente a partir de um conceito comum de existência, universal e inadequado ao modo como existe singularmente.⁸³

Seuil, 2014, pp. 415-416. Também A. Wolter (*The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1990, pp. 98-122) e, antes dele, Honnefelder (1979, p. 253) e Bérubé (op. cit., p. 193-194) não deixam de sublinhar a importância desse contexto em várias obras de Scotus sobre a intuição.

79 Sob esse aspecto, a potência intelectual tanto angélica quanto humana teriam a mesma amplitude. “[...]obiectum adaequatum intellectui nostro ex natura potentiae non est aliquid specialius obiecto intellectus angelici, quia quidquid potest intelligi ab uno et ab alio.” Quodl. 14, n. 12 (p. 47). Cf. DUMONT, op. cit., p. 593.

80 A extensão dessa capacidade da inteligência humana fica mais clara na comparação com o conhecimento que os anjos têm de si e dos outros. “[...]talem autem actum cognitionis de existente ut existens et praesens est habet angelus de se; non tantum enim intelligit Michael se eo modo quo intelligeret Gabrielem, si Gabriel annihilaretur, intellectione scilicet abstractiva. sed intelligit se ut existentem, et ut existentem eumdem sibi; sic etiam intelligit suam intellectionem si reflectatur super eam, non solum considerando intellectionem sicut quoddam obiectum abstractum ab existentia et non existentia, quia sic intelligit intellectionem alterius angeli, si nulla intellectio eius esset, sed intelligit se intelligere, hoc est, intellectionem sibi inexistente, ergo ista intellectio possibilis angelo est possibilis simpliciter intellectivae nostrae, quia promittitur nobis quod erimus aequales angelis; ista, inquam, intellectionis potest proprie dici intuitiva, quia ipsa est intuitio rei ut existentis et praesentis.” Quodl. 6, n. 8 (p. 244).

81 Cf. PICH, Roberto. *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*. Bonn, 2001 (Tese), pp. 49-50.

82 Cf. BLUMENBERG, Hans. *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*. Berlin: Suhrkamp, 2020, pp. 106-107.

83 “[...]concedi potest quod sint duae cognitiones eiusdem obiecti simul, sic quod non distinguatur obiectum ab obiecto sicut essentia ab existentia; quia licet inter ista sit aliqua distinctio obiecti, tamen non sufficiens ad propositum; quia etiam ipsa existentia potest cognosci cognitione abstractiva, sicut enim essentiam sic existentiam possum intelligere, licet non sit realiter extra intellectum.” Quodl. 13, n. 10 (p. 522).

Como não é uma distinção real, entre *res* e *res*, mas de objeto de um *conhecimento* distintivo e simultâneo, existência e essência são correlatas aos dois modos de conhecimento pela razão formal que move o intelecto a conhecer intuitiva e abstratamente o existente. Para ambos as cognições está em questão até que ponto a relação que estabelecem com a coisa é imediata ou mediada; em outras palavras, se se interpõe ou não para um e outro modo de conhecimento uma espécie ou um símile da coisa.

Dizem-se, portanto, cognições distintas, e isso segundo a espécie, por causa das razões formais motivas numa e noutra; pois na cognição intuitiva a coisa em sua própria existência é por si motiva objetivamente, mas na cognição abstrativa o motivo é algo em que a coisa tem ser cognoscível, seja uma causa que virtualmente contém a coisa como cognoscível, seja como efeito, como uma espécie ou um representativo semelhante que contém aquilo de que é semelhante.⁸⁴

Numa relação imediata com a coisa, é sua existência que move o intelecto como razão formal de conhecimento; o conhecimento abstrativo, por sua vez, é mediado numa relação de semelhança com a coisa que a representa ou a contém virtualmente. Nos comentários de Scotus à *Metafísica* essa relação é expressa entre um assimilativo e um assimilável. Ser assimilativo é a razão ativa enquanto causa objetiva de conhecimento⁸⁵, a qual provoca uma assimilação ou uma representação no intelecto que a contém através de uma espécie inteligível no intelecto passivo, cujo fundamento é o próprio objeto conhecido disposto ao ato. Essência e existência são assim duas entidades atuais cuja razão formal afeta diferentemente a inteligência quanto a uma atividade de caráter quiditativo dos termos abstratos da definição e a uma relação imediata com a existência da coisa.⁸⁶

A operação intelectual consiste numa concomitância causal do intelecto e do objeto ou da espécie. Essa relação de concomitância não é paritária, senão que nela o intelecto é afetado como uma potência superior por uma inferior. Ambas as causas são essencialmente

84 “Dicuntur igitur cognitiones distinctae, et hoc secundum speciem, propter rationes formales motivas hinc inde; quia cognitione intuitiva res in propria existentia est per se motiva obiective, in cognitione autem abstractiva est per se motivum aliquid in quo res habet esse cognoscibile, sive sit causa virtualiter continens rem ut cognoscibile, sive ut effectus, puta species vel similitudo repraesentative continens ipsum cuius est similitudo.” l. c. Cf. HONNEFELDER, 1979, p. 231.

85 “Esse autem assimilativum dicit rationem activi respectu assimilabilis, et sequitur naturaliter esse manifestativum vel esse disparatum non habens ordinem ad ipsum. Sed semper assimilativum et assimilatio respectu intellectus passivi praecedat hoc quod est esse in intellectu, quia illud esse est posterius natura ipso actu intelligendi; nam non est nisi relatio rationis fundata in obiecto intellectu ad actum.” SLM VI, q. 3, n. 29.

86 “[...]omnis entitas actualis cuiuscumque rationis est ratio agendi in intellectum actione intelligibilis, quia sic actus et intelligibile convertuntur. Probat de existentia, quae est alterius rationis ab entitate quiditativa et individuali, quae tamen movet in intellectione quae est visio.” q. 15, n. 25.

ordenadas, independentes uma da outra, e perfeitas em sua causação.⁸⁷ A presença real do objeto provoca, ou concausa, com o intelecto a espécie que, uma vez recebida como intelecto possível e armazenada na memória, poderá ser novamente evocada, sem a presença dele.⁸⁸ Mas essa anterioridade da presença não é temporal; uma sucessão da intuição para a abstração pode ser entendida apenas nos marcos do que Scotus chama “sinais” ou “instantes” de natureza diversos.⁸⁹ O conhecimento da presença, ou o estar ciente dela, tem um sinal de natureza anterior para o intelecto a seu hábito na alma como ser inteligível. A questão, então, está em como saber quais são os sinais determinantes de ambas as capacidades intelectivas, se não há uma relação de oposição.

Há dois momentos principais de atuação intuitiva, que Scotus comenta, que dilucidam não apenas sua função, mas também seu valor epistemológico. O primeiro é a memória; o segundo é a unidade de subsistência e de seus acidentes unificados na coisa e entendidos sob o complexo proposicional, ou seja, a capacidade que o intelecto tem de formar sentenças contingencialmente verdadeiras.

Retroativamente, a recordação de um objeto conhecido não pode ser derivada do conteúdo abstrato desse objeto, uma vez que sua condição mesma é prescindir de sua existência no tempo e no espaço,⁹⁰ ou estar indiferente ela. Entretanto, sabemos normalmente distinguir um objeto intelectual passado de um presente, não por seu conteúdo conhecido, mas por certa indicialidade temporal. Para além do que se pode recordar pela imaginação, o intelecto também pode recordar-se do objeto passado como tendo estado presente a si, a partir da percepção de si da alma intelectual e de seus atos, tanto intelectivos quanto volitivos.

Em resumo, pode recordar-se de qualquer objeto, do qual pode recordar-se a memória sensitiva, pois pode intuitivamente conhecer aquele ato - que é o objeto próximo - quando é, e assim recordar-se depois que foi; pois pode

87 “Sunt ergo causae essentialiter ordinatae, et ultimo modo, videlicet quod una est simpliciter perfectior altera, ita tamen quod utraque in sua propria causalitate est perfecta, non dependens ab alia.” Ord. I, d. 3, p. 3, q. 3, n. 498.

88 Cf. HONNEFELDER, op. cit., p. 237.

89 “[...]objectum respectu potentiae primo habet praesentiam realem, videlicet approximationem talem ut possit gignere talem speciem in intellectu, quae est ratio formalis intellectionis; secundo, per illam speciem genitam, quae est imago gignentis, est obiectum praesens sub ratione cognoscibilis seu repraesentati. Prima praesentia praecedit naturaliter secundam, quia praecedit impressionem speciei per quam est formaliter secunda praesentia. - Quando ergo accipitur quod 'species in intellectu non est causa praesentiae obiecti', dico quod falsum est de praesentia sub ratione cognoscibilis, saltem intellectione abstractiva, de qua modo loquimur; et cum probatur quod 'prius est obiectum praesens quam species', illud verum est de praesentia reali, qua agens est praesens passo. Et intelligo sic, quod in primo signo naturae est obiectum in se vel in phantasmate praesens intellectui agenti, in secundo signo naturae - in quo ista sunt praesentia intellectui possibili, ut agentia passo - gignitur species in intellectu possibili, et tunc per speciem est obiectum praesens sub ratione cognoscibilis.” q. 1, n. 382.

90 “Nulla tamen recordatio pertinet ad intellectum in quantum praecise abstractivae intelligens; nulla etiam, ex hoc pertinet ad intellectum, requirit duplicem praeteritionem, scilicet in utroque obiecto; nulla etiam pertinet ad intellectum tamquam primarie et radicaliter sufficientem ad recordandum.” Ord. IV, d. 45, q. 3, n. 141.

recordar-se de muitos objetos próximos, dos quais pode recordar-se a [faculdade] sensitiva (como de toda intelecção e volição pretérita).⁹¹

A presença do objeto determina-se assim intelectualmente por essa intuição intelectual que, como um duplo da percepção sensível, registra sua temporalidade no ato de conhecimento da alma intelectual.

Se as operações das faculdades sensíveis são condições do conhecimento intuitivo em seu ato mesmo, não o são por seu produto, as espécies sensíveis. Por si mesmas, elas não são percepções temporais, senão estáticas ou limitadas a vivências com uma duração própria, fechada em si mesma, que não se entende a si mesma enquanto duração. A percepção do tempo é propriamente intelectual, porque resulta de uma *collatio* de sucessão de anterior a posterior⁹², a qual pressupõe, então, intervalos temporais entre um e outro. Sucessão, nesse sentido, somente é possível se se interrompe uma duração, ou durações vivenciais. As espécies sensíveis não podem ser, assim, propriamente intermediárias da intuição intelectual como sugere R. Cross⁹³, em resposta a R. Pasnau, por um contínuo das espécies sensíveis à intuição intelectual. Para Cross, o escopo da intuição intelectual seria tanto os atos das faculdades sensíveis quanto suas espécies. Além dele, De Libera chega a afirmar que somente outra faculdade que não a abstrativa poderia conferir uma espécie à alma intelectual, tal que se pudesse lembrar dela como existente posteriormente.⁹⁴ Uma leitura mais nuançada é a de Honnefelder, que afirma que o conhecimento intuitivo da presença afeta o *modo* como a espécie é impressa intelectualmente e que permite sua recordação.⁹⁵ Com efeito, o contínuo da espécie sensível da imaginação é a espécie inteligível que representa o objeto, tal como a imaginação a seu nível o representa; ou ainda, servindo-se de uma analogia com a visão, adiantada por Scotus, a visão percebe atualmente o objeto como existente, e a imaginação apreende aquele visível por uma espécie que o representa.⁹⁶ O conhecimento intuitivo está

91 “Et potest breviter recordari cuiuscumque obiecti, cuius potest memoria sensitiva recordari, quia potest illum actum - qui est proximum obiectum - intuitive cognoscere quando est, et ita recordari postquam fuit; potest etiam recordari multorum obiectorum proximorum, quorum non potest sensitiva recordari (utpote omnis intellectionis et volitionis praeteritae).” n. 138. Cf. DE LIBERA, op. cit., p. 420.

92 “[...]ex illa condicione quae est percipere tempus: 'Tempus autem non est nisi numerus motus secundum prius et posterius', IV *Physicorum*; hoc autem percipi non potest sine collatione posterioris ad prius; collationem autem sensus habere non potest, quia hoc est proprium intellectus.” Ord. IV, n. 98.

93 Cf. CROSS, Richard. *Duns Scotus's Theory of Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 49-50.

94 Cf. DE LIBERA, op. cit., pp. 420-421.

95 Cf. HONNEFELDER, op. cit., p. 238.

96 “[...]duplex est cognitio; quaedam quidem est per speciem, que est rei non in se praesentis, et haec vocatur cognitio rei abstractiva; alia est cognitio rei ut habet esse in actuali existentia, et haec dicitur cognitio intuitiva. Et haec duplex cognitio patere potest in cognitionibus potentiarum sensitivarum, visus enim apprehendit visibile ut existit actualiter, et huic correspondet cognitio intuitiva intellectus. Phantasia vero sive imaginatio apprehendit illud visibile per speciem ipsum repraesentantem in absentia rei, quamvis non sit sibi praesens in actuali existentia, et huic correspondet cognitio abstractiva intellectus.” Rp prol., q. 2, n. 15 (p. 41).

ligado assim ao ato mesmo de percepção presente e coopera com ele. Do contrário, ainda que não se interpusesse entre ele outra espécie além das sensíveis, seria impossível discernir a presença, pois as espécies são representações das coisas e podem, em virtude disso mesmo, tornar-se também objeto de recordação imaginativa.⁹⁷

Essa comparação com a consciência temporal, ou o estar ciente do tempo, leva à conclusão de que intuição, como sinal de natureza, é um substrato reflexivo da própria percepção de si da alma intelectual que se percebe ao conhecer seu objeto e, principalmente, ao querer ou ter um ato volitivo. Um tópico contra-argumentativo de implicação teológica comum à época, de que Scotus se serve nesse caso, é o arrependimento dos próprios atos: que possamos discernir a existência e separar entre fatos passados e presentes, e assim nos arrependermos de atos ou volições más, só pode ser efeito de uma capacidade de perceber ou intuir o presente.⁹⁸ A apreensão imediata da intuição torna-se, como recordação, o objeto mediado da memória intelectual, como um conhecimento habitual do objeto, não absolutamente de sua quiddidade, quer dizer, apartada de suas condições espaço-temporais de existência por abstração, mas como de um conhecido de algo presente existindo ou tendo existido. Além desses objetos imediatos que são dados pela percepção sensível, há também os remotos, quais são o raciocínio discursivo ou silogístico, que igualmente não se sucedem temporalmente, mas podem ser distinguidos como sinais de natureza dependentes da percepção da alma intelectual.⁹⁹

Um segundo ponto importante da argumentação scotista para discernir a intuição é o conhecimento que temos de proposições contingentes, em que se predica de um sujeito um

97 “[...]de re praesente non tantum derelinquitur species intelligibilis in intellectu qua cognoscitur sub nulla differentia temporis, sed alia potentia memorativa; et istae potentiae cognoscunt obiectum sub alia et alia ratione: una cognoscit obiectum ut existit praesentialiter, alia cognoscit ipsum ut in praeterito apprehensum, ita quod apprehensio praeteriti est immediatum obiectum memoriae et immediatum obiectum illius apprehensionis praeteritae est obiectum mediatum recordationis.

Ita etiam, praesente aliquo sensibili sensui, potest virtute illius causari in intellectu duplex cognitio: una abstractiva, qua intellectus agens abstrahit speciem quidditatis, ut quidditas est, a specie in phantasmate, quae repraesentat obiectum absolute (non ut existit nunc et tunc); alia potest esse cognitio in intellectu intuitiva, qua obiectum cooperatur intellectui ut existens, - et ab hac potest derelinqui habitualis cognitio intuitiva importata in memora intellectiva, quae non sit quidditas absolute (sicut fuit alia prima abstractiva), sed cogniti ut existens, scilicet quo modo in praeterito apprehendabatur.” Ord. III, d. 14, q. 3, nn. 116-117.

98 “Quod enim talium recordetur homo, probatur, quia alias non posset poenitere de malis volitionibus, nec praeteritam intellectionem ut praeteritam conferre ad futuram, nec per consequens ex eo quod ista speculatus est ordinare se ad speculandum alia sequentia ex istis; et breviter omnia destruuntur, si intellectionum et volitionum praeteritarum non recordamur.” Ord. IV, d. 45, q. 3, n. 138.

99 “[...]aliqua recordatio est propria intellectui ex ratione utriusque obiecti actus, scilicet tam proximi quam remoti; aliqua etiam in ratione obiecti proximi est ita propria quod non posset competere sensui, - aliqua ex ratione obiecti proximi competit intellectui, tamen potest competere sensui (utpote si intellectus intuitive intellexit 'me videre album'). Hic quidem et obiectum proximum et remotum posset esset obiectum recordationis intellectivae (et enim quandocumque fit collatio ex tali recordatione per discursum ad aliud syllogistice concludendum); alicuius tamen sensitivae, utpote supremae, sensatio praeterita non potest esse obiectum proximum nisi tantum recordationis intellectivae[...].” n. 140.

acidente, como “homem branco”, “terreno plano”, “prédio alto”, etc.; ou seja, proposições cujo valor de verdade depende da união factual de seus termos, diferentemente da predicação essencial da substância. Nesse ponto, a convergência de conhecimento intuitivo e abstrativo fica mais clara. Se se apreende intuitivamente a presença do objeto, e se a formação do complexo proposicional depende da ação do intelecto agente e do possível com a imaginação, para formar os termos universais que serão predicados do sujeito,¹⁰⁰ ela também ultrapassa o âmbito simplesmente abstrativo por ligar termos cujo valor de verdade não pode ser abstratamente deduzido, mas conhecido somente em sua existência.

[...]as verdades cognoscíveis por cognição intuitiva dos existentes, como são existente, a saber as verdades contingentes, não podem ser conhecidas por espécies algumas inatas, pois do conhecimento dos termos não se podem conhecer as verdades dos complexos contingentes daqueles termos (pois a verdade daqueles complexos não se inclui nos termos, como em suas espécies e termos inclui-se a verdade necessárias do complexo científico). Portanto, também por causa das verdades cognoscíveis por cognição intuitiva, que são as verdades contingentes, que são dos existentes como são existentes, e por causa da própria existência que se deve conhecer atualmente em si, convém que os próprios objetos estejam presentes em si, para que possam ser intuitivamente conhecidos e vistos em si; e isto não se pode fazer pelas próprias coisas em seu gênero próprio senão com as próprias coisas presentes em si segundo a sua própria presença.¹⁰¹

A convergência das faculdades sensíveis e intelectivas que se expressam por proposições contingentes é o que compreende sua temporalidade. Por si, essas proposições não seriam suficientes para tanto, uma vez que qualquer categorização objetiva é feita a partir de termos abstratos. Mas a ação do intelecto agente com a imaginação, da qual resulta a espécie inteligível, e causa a *cognitio habitualis*, não pode ser desencadeada na ausência de

100 “Nam causae illius sufficientes sunt obiectum in actuali existentia praesens, et intellectus agens et possibilis: haec omnia possunt concurrere. Et ita, ut videtur, probatur quod necesse est rem ipsam immediate sufficere ad cognitivem intellectualem habendam de ipsa, quia solum phantasma non sufficit ad cognitionem intuitivam obiecti, quia phantasma repraesentat rem existentem vel non-existentem, praesentem vel non-praesentem, - et per consequens per ipsum non potest haberi cognitio de re ut existente, in propria existentia praesente. Talis autem cognitio, quae dicitur 'intuitiva', potest esse intellectiva, alioquin intellectus non esset certus de aliqua existentia alicuius obiecti; sed nec ista intellectio intuitiva haberi potest per speciem praesentem, quia illa repraesentat rem - indifferenter - existentem et non-existentem, praesentem et non-praesentem.” q. 2, n. 65.

101 “[...]veritates cognoscibiles cognitione intuitiva de existentibus, ut existentia sunt, scilicet veritates contingentes, non possunt cognosci per species quascumque innatas, quia ex cognitione terminorum non potest cognosci veritates complexionum contingentium de illis terminis (quia illarum complexionum veritas non includitur in terminis, sicut in speciebus et terminis earum includitur veritas necessaria complexionalis scientialis). Oportet igitur, etiam propter veritates cognoscibiles cognitione intuitiva, quae sunt veritates contingentes, quae sunt de existentibus ut existentia sunt, et propter existentia ipsa in se actualiter cognoscenda, habere ipsa obiecta in se praesentia, ut intuitive possint cognosci et in se videri; et hoc non potest fieri de ipsis rebus in proprio genere nisi ipsis rebus in se secundum suam propriam existentiam praesentibus.” Ord. III, d. 14, q. 3, n. 113.

percepção objetiva. Se a inteligibilidade da coisa resulta da capacidade de manifestar-se enquanto entidade, e ela o faz por ter uma realidade acabada por uma razão entitativa própria, é o modo como o intelecto estabelece uma relação com seu objeto que deve determinar também a diferença entre abstração e intuição. Disso resulta também que o conhecimento intuitivo é antes do contingente que do singular,¹⁰² ou da contingência compreendida numa correlação abstrativo/intuitiva sob o complexo proposicional, cujo sentido é o existente enquanto uma totalidade simultânea (*totum simul*) de realidades entitativas.

1.2.2. A dupla relação do conhecimento: como tendência e medida

O esquema da relação intelectiva com seu objeto se sustenta por sua própria operação. Mas a operação que funda a relação, no que se segue à atualização da potência intelectiva, como constitutiva de um objeto enquanto objeto de conhecimento, certamente não pode ser ela mesma relativa ou, ao menos, como diz Scotus, não pode ser um *praecise respectus*.

[...]toda relação real necessariamente se segue ou é concomitante com seu fundamento próximo, e isto, posto o termo; agora, à própria potência operativa não se segue necessariamente uma relação atual com o objeto; logo a própria potência não é a razão próxima fundadora de tal relação. Portanto, se se pusesse alguma relação atual do operante com o objeto, dever-se-ia dar-lhe por fundamento ou razão fundadora próxima algo posterior à própria potência, e como que um meio entre a potência mesma e aquela relação; tal não parece ser possível pôr senão a mesma operação; porém, aquilo que é o fundamento próximo da relação ou razão próxima fundadora dela, ou é absoluto, como o que se diz em VII *De Trinitate*, cap. 1: “Tudo o que se diz relativamente, é algo exceto o relativo”, ou ao menos não é precisamente aquela relação da qual é o fundamento ou a razão fundadora; logo, a operação não é precisamente a relação do operante com o objeto e, pelo mesmo motivo, a operação não é precisamente uma relação.¹⁰³

A operação intelectiva não estabelece uma relação em sentido preciso ou, ao menos, não uma relação que não seja ela mesma, como se estivesse em potência para algo

102 Cf. BÉRUBÉ, op. cit., p. 204.

103 “[...]omnis relatio realis fundamentum suum proximum vel rationem fundandi proximam necessario consequitur vel concomitatur, et hoc, posito termino, nunc autem, ipsam potentiam operativam non necessario concomitatur relatio actualis ad obiectum; igitur ipsa potentia non est proxima ratio fundandi talem relationem. Igitur, si ponatur aliqua relatio actualis operantis ad obiectum, oporteret dare sibi pro fundamento vel ratione fundandi proxima aliquid posterius ipsa potentia, et quasi medium inter ipsam potentiam et illam relationem; tale quid non videtur posse poni nisi ipsa operatio; nunc autem, illud quod est proximum fundamentum relationis vel proxima ratio fundandi eam, aut est absolutum, iuxta illud VII De Trinitate cap. 1: 'Omne quod relative dicitur, est aliquid excepto relativo', aut saltem non est praecise illa relatio cuius est fundamentum vel ratio fundandi; igitur operatio non est praecise relatio operantis ad obiectum et, pari ratione, operatio non est praecise aliqua relatio.” Quodl. 13, n. 5 (p. 509).

outro além de seu objeto de conhecimento, o qual se constrói através dela mesma em sua relação com a coisa externa. Em parte, se a operação fosse uma relação precisiva, ela interviria no ato como um meio ou faria um conteúdo próprio além da própria espécie produzida; ou seja, a operação conteria a si mesma, pois deveria ser capaz de projetar o termo real da relação, que é a própria coisa enquanto concausa da inteligência, para fora de si mesma. Ademais, a possibilidade mesma de reter seu objeto em ausência somente pode ser produto de uma operação que até certa medida independe de seu objeto, como pertencente a uma potência ainda superior àquela de manifestar-se do próprio objeto. Diante disso, não há outra alternativa além de ser absoluta a operação.¹⁰⁴

A negação de a operação não ter uma relação firma-se nos limites da recepção metafísica da espécie como uma afecção real (*passio realis*) da alma intelectual, que a afeta qualitativamente, e seu conteúdo propriamente intelectual/objetivo. O objeto intencional pressupõe uma afecção da alma intelectual como sua condição subjetiva. Mas o conhecimento ou a ciência, como qualidade da alma intelectual, nada pode dizer sobre seu conteúdo intelectual, nem pode definir, por conseguinte, sua operação. O objeto intencional, que pressupõe aquela afecção real da alma, como sujeito da afecção e fundamento subjetivo¹⁰⁵, é o correspondente formal do conteúdo objetivo do conhecimento.¹⁰⁶ A realidade do termo subjetivo consiste, portanto, em sua inerência na alma intelectual, enquanto sua realidade objetiva constitui-se pelo relativo próprio intencional que é a espécie inteligível.¹⁰⁷ Em ambos os casos, tanto a alteração qualitativo/subjetiva da alma intelectual, quanto a formação intencional/objetiva da espécie inteligível, que retém o objeto intencional com a memória e a imaginação sensíveis, por um lado, e o intelecto possível, do outro, têm uma relação que se produz pela operação ela mesma, enquanto afecção da alma.

104 “[...]si haec operatio esset praecise respectus, tunc esset relatio; quia respectus quem Philosophus concedit aliquo modo convenire operationi est proprie de genere relationis, et pertinet ad tertium modum relativorum, ut patet ex V Metaphysicae. Cum, igitur, operatio non sit praecise relatio, ut probant rationes iam positae, sequitur quod non sit praecise respectus; et, per consequens, est ibi aliqua entitas absoluta[...]”. I. c.

105 Cf. KING, 2004, p. 73.

106 Cf. HONNEFELDER, op. cit. p. 189.

107 “[...]oportet ut passio intentionalis praesupponat passionem realem, aliter enim fundaretur in nihilo; et ideo passio intellectus ab obiecto ut splendet in specie, intentionaliter ibi exsistens secundum esse intelligibile, praesupponit passionem realem intellectus a specie informante in quantum est ab agente reali. Unde intellectus patitur utroque modo, nec posset pati per modum intelligendi ab obiecto intentionaliter, nisi prius pateretur ab obiecto realiter, ut est agens in intellectum.” Lect. I, d. 3, p. 3, q. 1, n. 298. Tb. em Ord. I, d. 27, q. 1-3, n. 54, “[...]ipsium autem obiectum 'ut in intelligentia' non gignitur nisi quia aliquid prius gignitur in quo obiectum habet esse, quia[...] istae actiones et passionem intentionales non conveniunt obiecto nisi propter aliquam actionem vel passionem realem, quae convenit ei in quo obiectum habet esse intentionale.”

De acordo com os dois modos de conhecimento, intuitivo e abstrativo, definem-se a natureza de cada relação, sua realidade e intencionalidade. Em primeiro lugar há a relação do mensurável com a medida, de acordo com o livro V da *Metafísica*¹⁰⁸ referido por Scotus.

Entende-se por ser mensurável a capacidade que o intelecto tem de certificar-se por outro de uma grandeza determinada, tal que se fixe uma relação do intelecto, *que se certifica*, com a medida, *com a qual se certifica*. Como a inteligibilidade corresponde à entidade, a qualidade de ser mensurável pertence ao substrato em razão do qual algo se mensura. O que se produz como conhecimento na alma intelectiva depende assim, em sua entidade, da medida como uma entidade causada ou participada, tal que a relação entre os termos é no substrato simplesmente real.¹⁰⁹ A relação de mensuração é a única que pode responder às condições de uma relação real para o intelecto, devido ao caráter absoluto de sua existência. Como mensurável, o intelecto é potencialmente qualquer medida objetiva que lhe seja adequada, como qualquer instrumento de medição torna a medida auferida independente tanto de si próprio quanto da coisa medida. Claro, trata-se de uma caracterização antes metafórica do ato de inteligência do que descritiva. A partir do objeto para o intelecto, a relação não pode ser real como não é real a relação da conhecido com o conhecimento, mas apenas de razão. Porém, em sentido contrário, do intelecto para o objeto, a relação é subjetivamente real, porquanto a alma intelectiva é realmente afetada pela presença do objeto, como o causado o é por sua causa. Mas, da parte da operação intelectiva, a relação do objeto conhecido com o intelecto que conhece não pode ser nem simplesmente real nem racional apenas. Pelos termos que liga, a relação contém tanto um objeto intencional quanto uma realidade subjetiva.¹¹⁰

108 Met. V, 15, 1020b 31.

109 “[...]sicut enim ex dictis patet, mensurari actualiter est actualiter pendere in 'cognosci', ita mensurabile dicit aptitudinalem vel potentialem dependentiam in 'cognosci', vel dicit dependentiam in cognoscibilitate. Unumquodque autem se habet ad cognoscibilitatem, sicut se habet ad entitatem; igitur per mensurabile intelligitur illud substratum ratione cuius hoc est mensurabile; et illud est entitas causata vel participata, ut sic, in tertio modo relativorum, per hoc quod est aliquid dici ut mensurabile ad mensuram, intelligitur dici tanquam dependens in entitate ad illud a quo participat entitatem, ut sic sit relatio simpliciter realis ex parte mensurabilis in tertio hoc modo; quia illud intelligitur ens per participationem vel imitationem respectu alterius.” Quodl. 13, n. 12 (p. 525).

110 “[...]aliquid mensurari est intellectum de eius quantitate determinata per aliud certificari, ita quod mensurari importat respectum ad intellectum, cui fit certitudo, et ad mensuram, per quam fit certitudo. Prima non est realis, sicut nec scibilis ad scientiam. Secunda est causati, non in esse sed in cognosci, ad causam in cognosci, et haec est relatio realis, quantum est ex parte dependentiae causati ad causam; quae dependentia est ratione extremorum et non tantum per actus intellectus comparantis hoc ad illud. Tamen quia ista habitudo dependentiae, non quidem ipsius cognitionis ad causam cognitionis, quae bene est realis, sed dependentiae obiecti ut cogniti, ad obiectum ut per quod cognoscitur, est inter extrema, non ut habentia esse reale sed tantum ut habentia esse cognitum, ideo ista habitudo non est simpliciter realis. Nec tamen est ita pure relatio rationis, sicut est illa quae est universalis ad singulare, vel illa quae est contradictorii ad contradictorium; quia Aristoteles non dicit relationem in tertio modo esse mensurati ad mensuram, sed esse mensurabilis, hoc est, apti nati mensurari ad mensuram, hoc est, aptam natam mensurare.” l. c.

Em segundo lugar, há a relação de alcance ou tendência para o objeto. É uma “[...]relação do que se torna uno com o termo a que se une e tem o caráter formal de ser algo entre os dois. E esta relação do meio que une pode-se dizer, por um nome mais específico, relação de alcance do outro como termo ou de tendência para o outro como para o termo.”¹¹¹ Em tal relação de alcance, há uma unidade entre os seus termos sem que formalmente se confundam. Um deles tende ao outro como a seu fim e une-se a ele, mas a relação que é assim determinada permanece formalmente como algo entre os termos que não é nem um nem o outro apenas, mas a própria unidade.

É a partir dessa duplicidade relacional do conhecimento que se esclarece o caráter intelectual do conhecimento intuitivo e abstrativo quanto a seus sinais de natureza para Scotus. A operação intelectual como atualização subjetiva do conhecimento tem seu fundamento numa afecção real, a qual se constitui intencionalmente pela produção de uma espécie inteligível. A espécie inteligível assim constituída contém o próprio objeto por resultar, no decurso da operação, da mensuração por uma medida do intelecto como mensurável.

Como conhecimento do objeto enquanto existente, a intuição intelectual acompanha a operação. O conhecimento intuitivo se define por ser uma relação anexa atual e real que tende para, ou alcança, o objeto,¹¹² tornando-se então ela mesma algo entre o intelecto e o objeto à razão de um meio termo, cujo fundamento é a própria unidade. Ao que tudo indica, essa relação dupla, tendencial e mensurativa, ocorre espontaneamente¹¹³ em presença de ambos os termos por sua natureza mesma: de sua parte, o intelecto é potencialmente

111 “[...]relatio unientis formaliter in ratione medii ad terminum ad quem unit, et ista relatio medii unientis specialiori nomine potest dici relatio attingentiae alterius ut termini vel tendentiae in alterum ut in terminum.” n. 11 (l. c.). Segui aqui, em parte, a tradução menos literal, mas mais esclarecedora, de Wolter e Alluntis, “[...]the relation of becoming one with the term to which one is united, which has the formal character of being something in between the two. And this relation of the uniting medium can be given the special name of reaching out and coming in contact with the other term or a stretching out or extending into the other term.” (DUNS SCOTUS, 1975, pp. 292-293).

112 Cross (op. cit., p. 157) aduz que o conhecimento intuitivo tem também uma relação de mensuração com o objeto, além da de tendência. Particularmente, prefiro evitar essa conclusão. Não vejo como isso seria possível, uma vez que a relação do mensurável com a medida, como o mesmo Cross admite, implica numa determinação do mensurável e na obtenção de algum conteúdo, o que foge aos limites da intuição. A não ser que se considere a existência como um “conteúdo”, o que seria impossível *in statu isto*. Honnefelder (op. cit., p. 224) também o nega, pois se trata de uma relação de uma faculdade que apenas “tende” para o objeto como seu termo, não medida. Para a intuição nada há além da presença, “[...]não um conteúdo realmente consistente fora do entendimento.” (HONNEFELDER, 1990, p. 157) Uma vez que a relação do intelecto com o conteúdo semântico do objeto é acidental no caso dos termos incomplexos, Cross conclui que, na ausência do objeto, o ato não teria medida. A única referência, que aponta quanto a isso em SLM VI, q. 3, n. 49, concerne à verdade de termos incomplexos ser independente de medida, e não é prova de que o intelecto enquanto mensurável possa operar na ausência de um objeto com o qual se mesure. Não há relação de medida para os termos incomplexos porque são em si simples, não passíveis de falsidade portanto. A própria passagem referida parece provar antes o contrário do que ele pretende.

113 Cf. DE LIBERA, op. cit., p. 441.

conhecimento de um objeto e o objeto, por sua vez, é inteligível simplesmente por sua natureza entitativa.¹¹⁴

Já o conhecimento abstrativo deve-se dizer que é o derivativo conceitual da relação atual real ao prescindir de seu fundamento objetivo de existência. Sua relação é, por conseguinte, potencialmente real como aptidão, do mensurável com o que mensura, mas não de tendência ou alcance.

[...]o conhecimento abstrativo tem uma relação real e de aptidão, a saber do mensurável com seu objeto, também [se] não existente. Prova-se isso: pois aquilo que tem uma relação atual com o termo existente, e o quanto for de sua parte sempre ater-se uniformemente a ele, tem uma relação de aptidão com aquele termo, quando não é existente; a operação é dessa maneira, porque é algo mensurável pelo objeto, isto é, apto por natureza em sua entidade a depender do objeto, e em especial por tal dependência, qual é a daquilo que é semelhante por imitação ou participação daquilo a que é semelhante. Tudo isso, no que concerne a parte do fundamento será em ato, se o termo for em ato.¹¹⁵

A relação de aptidão que o conhecimento abstrativo tem com seu objeto difere da aptidão para a existência pela complexidade analítica que nele se compreende racionalmente a totalidade do ato intelectual. A simultaneidade de ambos os atos converge com a apreensão da coisa como um *simul totum*: a coisa enquanto uma totalidade essencial-existencial.¹¹⁶ Porém, uma vez que a relação deixa de ser atual, o objeto torna-se intelectualmente habitual como objeto conhecido e o intelecto está apto (*aptudinaliter*) a recuperar esse conhecimento pela recordação de seu objeto. Sua aptidão é, assim, primeiramente, para o objeto como existente, e, secundariamente, como recordado. E justamente por poder trazer o objeto intencional novamente a si, a relação abstrativa é estritamente conceitual, de razão apenas. Ademais, é ela que permite ao intelecto compreender-se por um ato reflexivo.¹¹⁷ Sempre que há

114 “[...]in se necessario habet annexam relationem realem et actuaalem ad ipsum obiectum; et ratio est, quia non potest esse talis cognitio nisi cognoscens habeat actualiter ad obiectum talem habitudinem, quae necessario requirit extrema in actu et realiter distincta et quae etiam naturam extremorum necessario consequitur.” Quodl. 13, n. 11 (p. 525).

115 “[...]cognitio abstractiva habet relationem realem potentialem et aptitudinalem, scilicet mensurabilis ad obiectum, etiam non existens. Hoc probatur: quia illud quod habet relationem actuaalem ad terminum existentem, et quantum est ex parte sui semper uniformiter se habet ad illum, habet relationem aptitudinalem ad illum terminum, quando non est existens; operatio est huiusmodi, quia est aliquid mensurabile per obiectum, hoc est, aptum natum in entitate sua dependere ad obiectum, hoc in speciali tali dependentia qualis est eius quod est similitudo per imitationem vel participationem ad illud cuius est similitudo. Haec omnia quantum est ex parte fundamenti essent in actu, si terminus esset in actu.” n. 13 (p. 540).

116 Cf. HONNEFELDER, 1979, pp. 409-411; 1990, p. 156.

117 “Actus intelligendi obiectum abstractivae potest intelligi actu reflexo; cum enim ista intellectio sit similitudo naturalis obiecti per obiectum cognitum, potest illa cognosci reflectendo, et intellectus sic cognoscens istam cognitionem potest comparare ipsam ad obiectum; ipsa autem sic comparata ad actum intellectus refertur relatione rationis.” n. 15 (l. c.)

conhecimento atual, ainda que apenas de parte do intelecto, para uma coisa não existente ou não presente portanto, permanece a dependência de um objeto, enquanto substrato das operações de mensuração e tendência.

Para a relação de mensuração é suficiente que ambos os termos sejam racionais apenas, ou que a relação não seja atualmente real, mas potencialmente por aptidão. Para a tendência ao objeto, não. Mesmo que o termo objetivo seja de razão, ela somente pode ser real pelo ato mesmo de conhecimento, causado parcialmente por um existente, e não compete àquele ato como de um objeto conhecido ou comparado.¹¹⁸ A relação conceitual é necessariamente concomitante ao ato, pois o conhecimento abstrativo se basta com o ato direto intelectual, sem o reflexivo, e o objeto se constitui sem ter uma relação conceitual com o ato reflexivo, nem se encontra nele nenhuma razão para terminar tal operação reflexiva do intelecto.¹¹⁹ O conhecimento intuitivo acompanha assim o ato intelectual de um existente, enquanto o abstrativo segue à razão objetiva do ato enquanto seu substrato intencional. Ambos são movidos por razões formais diferentes: a intuição é movida objetivamente pela existência da coisa; a abstração é movida por algo em que a coisa tem ser inteligível, seja uma causa que contenha virtualmente o ente como inteligível, seja um efeito como a espécie inteligível que atua por assimilação da coisa para o intelecto.¹²⁰

Mensuração e tendência são assim os modos operativos do intelecto que dão as condições para uma relação real: o intelecto, cujo substrato como razão formal é o próprio conteúdo intencional inteligível, permanece o fundamento absoluto do ato de conhecimento, sem se confundir com os extremos da relação, por um lado, o objeto e, por outro, sua *quidditas*, resultante da abstração. Porque não funda nenhuma relação que não esteja contida na ação de mensuração mesma como objeto, a operação não é imediatamente potência para o

118 “Inter istas duas relationes rationis una est differentia: Nam secunda, sicut potest esse obiecti non existentis, sic potest esse cognitionis non existentis, si tamen illa cognitio sit intellecta et per intellectum comparata. Prima autem relatio non potest esse nisi actus existentis, et non ut obiecti cogniti per aliquem actum reflexum nec per intellectum comparati. Ex hac differentia sequitur alia, scilicet quod secunda relatio est rationis quantum est ex parte utriusque extremi; prima, quantum est ex parte obiecti, est rationis, quantum autem est ex parte actus, est realis, quia videtur sequi naturam actus, et non tantum competere illi actui ut obiecto intellecto vel comparato.” l. c.

119 “Ex hoc patet quantum, quomodo scilicet relatio rationis necessario concomitatur, quia hoc verum est de prima relatione rationis, nam sine secunda posset cognitio ipsa esse sicut actus rectus sine reflexo consequente; et multo magis posset obiectum terminare actum illum absque hoc quod haberet relationem rationis ad actum. Secunda contingenter causatur post actum intellectionis rectae, igitur non fuit in obiecto necessaria ratio terminandi illum actum.” (p. 541)

120 “Dicuntur igitur cognitiones distinctae, et hoc secundum speciem, propter rationes formales motivas hinc inde; quia cognitione intuitiva res in propria existentia est per se motiva obiective, in cognitione autem abstractiva est per se motivum aliquid in quo res habet esse cognoscibile, sive sit causa virtualiter continens rem ut cognoscibile, sive ut effectus, puta species vel similitudo repraesentative continens ipsum cuius est similitudo.” n. 9 (p. 522).

conhecimento de nenhum objeto em particular, mas permanece uma faculdade universalizante a qual *não exclui* poder determinar-se como conhecimento de um objeto particular.¹²¹

Com a concomitância de ambos os atos intelectivos, resta que somente a existência em sentido abstrato pode ser conhecida, não o existente que somente é alcançado pela intuição como presença. Disso impede o intelecto sua limitação operativa: como metafisicamente a existência não se dissocia da essência, para conhecer o existente o intelecto dispõe do que pode definir dele essencial e acidentalmente, e compor num complexo proposicional contingentemente verdadeiro. Além disso, só o que lhe é dado como presença, pois não é a existência o termo atual e presente para o ato de conhecimento, mas o existente.¹²² Esse conceito de existência não pode ser abstraído de nenhuma espécie sensível, se é conseqüente à ação mesma de inteligência do existente. Ele somente pode resultar de uma reflexão diferencial (“*in differenzierender Reflexion*”, é a expressão de Honnefelder¹²³) do intelecto sobre a comunidade dos atos de conhecimento do existente em relação com sua atualidade formal última. Destarte, a determinação do existente a partir de seus constituintes próprios se vê refletida em paralelo no conhecimento de suas razões formais, que são também as razões formais da própria inteligência, sob uma mesma ordenação formal: o “paralelismo noético-noemático” scotista como é chamado, às vezes, numa chave fenomenológica, e que se expressa na *propositio famosa* de Scotus, “[...]qual for a ordem real entre as coisas, se forem realmente distintas, tal é a ordem delas de razão, onde são distintas por razão, ou senão, se se apreender precisamente o ser real pelo ser diminuto do anterior, como se aquilo que é anterior tivesse ser de razão[...]”.¹²⁴

A transferência da ordem real para a inteligível não ocorre, até mesmo pela inteligibilidade entitativa das coisas, do não inteligível para o inteligível; mesmo a instância material do ente é para Scotus perfeitamente inteligível. Sob esse aspecto, a atuação do intelecto agente não consiste mais em descortinar de certa maneira a inteligibilidade da coisa, enredada à ininteligibilidade material, através de um complicado processo abstrativo no qual seus traços materiais são separados, mas numa atividade conjunta com a imaginação, cujo subproduto é a espécie inteligível, como instrumento pelo qual o intelecto conhece e que

121 Tampouco seria correto dizer que o ser inteligível “sobrevém” ao ser acidental como o quer King (op. cit., p. 84). Quanto a isso, Cross (op. cit., p. 193) nota que o conteúdo intencional é suficientemente redutível à estrutura real do conhecimento como uma afecção da alma intelectiva.

122 Cf. HONNEFELDER, 1979, p. 257-258.

123 Ibid., p. 259.

124 “[...]qualis ordo realis esset inter aliqua, si essent distincta realiter, talis est ordo illorum secundum rationem, ubi sunt distincta secundum rationem, vel nisi esse reale tollatur preacise propter esse diminutum prioris, ut si illud quod est prius habet esse secundum rationem[...]”. Rp prol., q. 1, a. 4, n. 39 (p. 27).

mantém seu direcionamento a um mesmo termo objetivo (*ad idem*) como a seu efeito comum.¹²⁵ O intelecto agente não atua, portanto, diretamente sobre a imaginação, como diz Scotus, porque, do contrário, contrairia suas qualidades extensivas.¹²⁶ Mas não se pode dizer que, junto com a natureza comum, ele cause o universal como por uma “intuição de essências” através de uma “separação eidética”, como diz De Libera¹²⁷ (que ao comentar Scotus aqui, comenta Husserl), como se a imaginação não convergisse com o intelecto agente na produção da espécie.¹²⁸

A transferência pelo intelecto agente da ordem da existência ou de natureza para a da essência, antes, ocorre pela formação do universal do não universal, mas que se reconhece na natureza por sua comunidade, a qual formalmente representa o universal enquanto tal, mas não é por si universal. O termo do ato de inteligência é assim real em existência, a medida em que é efetivamente enquanto *esse ratum*.¹²⁹ Nesse sentido, o universal em ato precede o ato de inteligência. A distância entre existente e intelecto torna-se desde sua origem, menor na medida em que cresce, porém, a problemática de sua realidade própria como existente.

125 “Videtur enim intelligibilium a nobis naturaliter intellectorum species in intellectu esse quasi instrumentum ipsius intellectus, non motum ab intellectu ut agat, quasi scilicet aliquid recipiat ab intellectu, sed quo intellectus utitur ad suam actionem: utpote quando intellectus agit, species illa tamquam minus principale agens coagit ad idem ut ad effectum communem.” Ord. I, d. 3, p. 3, q. 3, n. 562. Cf. BLUMENBERG, op. cit., p. 106.

126 “Omnis actio realis habet aliquem terminum realem. Ille terminus realis non recipitur in phantasmate, quia illud receptum esset extensum, et ita intellectus agens non transferret ab ordine in ordinem, - nec illud esset magis proportionatum intellectui possibili quam phantasma; nec etiam intellectus agens causat aliquid in phantasmatibus, quia non est suum passivum, secundum praedictas auctoritates; ergo tantum recipitur in intellectu possibili, quia intellectus agens nullius est receptivus.” q. 1, n. 359.

127 Cf. DE LIBERA, op. cit., p. 451.

128 “Illud primum causatum non potest poni actus intelligendi, quia primus terminus actionis intellectus agentis est universale in actu, quia 'transfert de ordine in ordinem'; universale autem in actu praecedit actum intelligendi (sicut praeassumptum est in antecedente), quia obiectum sub ratione obiecti praecedit actum. Non arguitur hic quod phantasma cum intellectu agente non possit causare intellectionem, sed non intellectionem universalis nisi prius speciem - quia et 'actu universale' praecedit natura intellectionem sui, et universale est primus terminus eius.” q. 1, l. c.

129 “[...]realis actio intellectus agentis terminatur ad formam aliquam realem, in existentia, quae formaliter repraesentat universale ut universale, quia aliter non posset terminari actio eius ad universale sub ratione universalis.” n. 360.

2. O conceito de ente como razão formal para o entendimento da existência

A análise precedente da inteligência do ente tem por resultado que não pode haver uma comunidade real dos entes enquanto existentes. O conhecimento intuitivamente tendencial à coisa está restrito a reconhecer exclusivamente sua presença, cujo substrato é um conceito comum, abstraído, de existência. O que o intelecto, de fato, conhece é o que se abstrai em seu movimento de mensuração com a coisa e de definição de sua essência. Cada ente individualmente determinado é em si próprio, no que faz dele o que é, irreduzível a todo conceito comum. O indivíduo não pode ser conhecido por meio da razão de outro, ou de um predicável tanto dele quanto de outro, senão no que tiver de comunidade partilhada com outro. A reserva inteligível que se impõe pelos limites do conhecimento intuitivo é reflexo, assim, da própria inadequação do conceito comum de ente e de seu anverso analógico que persiste na metafísica de Scotus, mesmo na *Lectura* e na *Ordinatio*.¹³⁰ É sintomático, então, que, em Quodl. 3, quando trata do ente real, menos comum, segundo membro da divisão equívoca com o ente de razão, Scotus deixe em aberto se o ente real é unívoco ou analógico (“*sive illa communitas sit analogiae, sive univocationis, de qua non curo modo*”).¹³¹ Essa afirmação, já em seus últimos escritos, exige recuperar como uma analogia do ente seria possível com sua univocidade.

Desde seus escritos primeiros, os comentários às *Categorias* e às *Refutações sofisticas*, Scotus desenvolve uma crítica à analogia do ente, que não só admite sua vigência no domínio da metafísica enquanto ciência real, quanto expõe os limites crítico-formais da univocidade do ente em seus escritos posteriores. Essa analogia não é mais entendida a partir de um conceito de ente fundado *in re*, como pretendia Henrique de Gante¹³², nem a analogia tomásica de proporção.

Num de seus *scholia* na edição Wadding-Vivès dos comentários à *Metafísica* IV, H. Cavelli adverte que, embora parece que Scotus sustente a analogia na metafísica, há ambiguidades que sugerem seu posicionamento pela univocidade do ente, principalmente ao final da questão 1.¹³³ Ele remete, então, às *annotationes* de M. de Portu, para quem Scotus teria a intenção de mostrar de quais maneiras os antigos “imaginavam” a analogia ou a

130 Cf. HONNEFELDER, op. cit., p. 310, 364; BOULNOIS, 1989, pp. 367-368; PINI, op. cit., p. 70.

131 Quodl. 3, n. 2 (p. 114)

132 Cf. HONNEFELDER, op. cit., p. 311, 364.

133 SLM IV, q. 1 *sch.* III, n. 11 (pp. 152-53).

equivocidade do conceito de ente, mas não que quisesse ele mesmo defendê-la.¹³⁴ De Portu apóia sua afirmação recorrendo ao último argumento em favor de Avicena, que permanece não resolvido, ou seja, aquele da “alheação” e “neutralidade” do conceito de ente.¹³⁵ Nesse rastro, e com base em extratos de uma segunda redação dos comentários à *Metafísica*, G. Pini¹³⁶ demonstrou o caráter problemático dessa suposta “defesa” de Scotus da analogia: eles estão já avançados, em vários pontos, na tese da univocidade, o que dá maior plausibilidade à interpretação da contemporaneidade da redação de muitos extratos dos comentários com a *Ordinatio*.

Já para O. Boulnois¹³⁷, Scotus ainda não admitia uma univocidade do ente em seus comentários às *Categorias*, devido a uma interpretação que ele chama “virtualizante”, e que não oferecia uma solução para a aporia do gênero, ou seja, não oferecia uma compreensão satisfatória da *differentia entis*. A parte os embaraços a que esse qualificativo possa levar, o passo decisivo para a tese da univocidade do ente na *Ordinatio* estaria no abandono de tal interpretação, o que resultaria na dissociação da virtualidade entitativa da diferença do ente como objeto primeiro do intelecto. Por outro lado, é clara já nos escritos primeiros de Scotus uma tendência à redução a um termo mínimo intencionalmente primeiro e mais comum de ente, em que se fundasse sua unidade inteligível e semântico-predicativa. Quanto a isso, observa-se neles um recuo semântico¹³⁸ quanto à razão do ente que se desprende da primazia de sentido da substância tal como em Aristóteles. Mesma tendência que, em sua crítica à analogia, conduz à negação de um termo externo, além ou acima do alcance de nossa inteligência do ente, que seria então predicável de Deus e análogo ao conceito de ente conhecido por nós. Scotus alinha-se nesse ponto a João Damasceno¹³⁹, ao sustentar que o ente não tem um além de si mesmo, e sucede, de Sigério de Brabante a Henrique de Gante, na exposição da coextensividade das noções de princípio e causa com o ente como é conhecido pela criatura.¹⁴⁰

134 “Intendit enim praecise ostendere qualiter, secundum imaginationem antiquorum, sustineri possit entis analogia, vel aequivocatio non quod hoc sustinere velit, nisi fiat sermo de univocatione praedicabili et proprie logica. Unde tertium argumentum remanet insolutum, in quo se fundat ubique de alienitate et neutralitate conceptus, de quo est certitudo, etc. quare illam viam consequenter proventus insecutus est[...].” SLM, q. 1 *ann.*, n. 17 (p. 154)

135 *Ibid.*, p. 156.

136 Cf. PINI, *op. cit.*, p. 97-141.

137 Cf. BOULNOIS, 1996, p. 313.

138 Cf. BOULNOIS, *ibid.*, p. 305; LaZELLA, *op. cit.*, p. 21.

139 Cf. SONDAG, Gérard. “Jean de Damas et Jean Duns Scot sur l'infinité de l'essence divine”. *Khora: Revue d'études anciennes et médiévales*. 3-4, 2005-2006, p. 292.

140 Segundo Boulnois (*Metaphysiques rebelles*. Paris: PUF, 2013, p. 147), Sigério de Brabante é um dos primeiros a defender essa posição. Ele diz, com efeito, em suas *Quaestiones in Metaphysicam* IV, q. 1 (p. 135), “[...] proprio sermone idem est dicere entis secundum quod ens esse causas et principia et totius entis universaliter causas et principia.” A referência a Avicena é extraída de *PhP* I, c. 2, (14, 58-60), “Dicit enim

Além da analogia, há ainda a questão, cujo raio se estende a boa parte do scotismo posterior, de como se comporta o conceito unívoco de ente diante da equivocidade entre ente real e ente de razão em Quodl. 3. Como se pergunta Boulnois¹⁴¹ em suas *Metaphysiques rebelles*, por que Scotus não fez do ente nesse sentido mais amplo, enquanto simplesmente não-contraditório, que inclui ente de razão e ente real, um “supertranscendental”. Há, quanto a isso, uma passagem importante dos *Reportata parisiensia* em que Scotus nega explicitamente qualquer comunidade nesse sentido. Em primeiro lugar, “[...]como causar, produzir ou principiar na mesma natureza, ou [em] outra, o que são determinantes diversos, da parte destes, não variam o conceito de causa para o causado, logo aqueles determinantes não impedem a unidade do conceito de mesma razão[...].”¹⁴² Enquanto têm uma comunidade de origem pela causa, determinações diversas não variam seu conceito em seus efeitos. O intelecto que os compreende na mesma natureza não é impedido de produzir uma unidade de razão dela a partir do que encontra de comum tanto numa quanto noutra. As determinações diversamente individuadas, ou simplesmente diversas, superam, portanto, a relação analógica do ente sob o nível metafísico de como existem em si mesmas. A comunidade, porém, termina quando a relação é entre o produto numa natureza e sua relação de razão em outra (intelectiva).

[...]ainda que essas determinações na mesma, ou [em] outra natureza, não impeçam a unidade do conceito, aquelas, porém, que se fazem entender pelas determinações na mesma, como relação real, que diz respeito ao produto ou principiado na mesma natureza, e a relação de razão, que diz respeito ao principiado em outra natureza, impedem bem a unidade do conceito, pois para a relação real e de razão não há nenhum conceito de uma e mesma razão comum, pois ainda que se possa abstrair um conceito unívoco de Deus como da criatura, não, porém, da coisa de razão e da coisa real, pois o conceito abstraído de Deus e da criatura é de ambas as partes real, e assim de mesma razão; não [sendo] assim do ente real e de razão, pois seria de uma parte real e de outra de razão.¹⁴³

expresse quod ens secundum quod ens causas et principia non habet.”

141 Cf. BOULNOIS, 2013, p. 305.

142 “[...]causare, producere vel principiare in eadem natura, vel alia, quae sunt diversa determinantia, quantum est ex parte illorum, non variant conceptum causae ad causatum, et ideo illa determinantia non impediunt unitatem conceptus eiusdem rationis[...].” Rp. I, d. 29, q. u., n. 10 (p. 369).

143 “[...]licet ista determinantia in eadem, vel alia natura, non impediunt unitatem conceptus, illa tamen quae dantur intelligi per determinantia in eadem, ut relatio realis, quae est ad productum vel principiatum in eadem natura, et relatio rationis quae est ad principiatum in alia natura, bene impediunt unitatem conceptus, quia relationi reali et rationis non est aliquis conceptus unius et eiusdem rationis communis, quia licet posset abstrahi unus conceptus univocus a Deo ut de creatura, non tamen a re rationis et re reali, quia conceptus abstractus a Deo et creatura esset ex utraque parte realis, et sic eiusdem rationis; non sic ab ente reali et rationis, quia ex una parte esset realis, et ex alia rationis tantum.” l.c.

A distância entre ente de razão e ente real é maior e anterior àquela entre Deus e criatura, pois antes o ente se divide ente real e de razão, e só então o ente real se divide em criado e increado.¹⁴⁴ Antes o domínio reduzido (*deminutum*) do ente no intelecto se separa do domínio de sua realidade de natureza. Mas isso significa que o ente real não pode ser contido por si mesmo como ente de razão, tal que sua realidade objetiva seja reduzida a sua forma comum no intelecto, o que retoma a contradição entre unidade de existência e diferença conceitual do ente, que o conhecimento intuitivo viria remediar. Como não pode ser imediatamente reduzida pelo intelecto, a unidade de existência deve ser aproximada por um complexo conceitual abrangente. Mas o que poderia corresponder a esse conceito comum?

T. Kobusch¹⁴⁵, em sua recensão de interpretações transcendentais e supertranscendentais do conceito do ente em Scotus e no scotismo, agrupa, de um lado, aqueles que defendem que o conceito de ente é uma “essencialidade transcendental”, a partir de E. Gilson e T. Barth, ainda que Gilson seja mais enfático em apontar o “essencialismo” scotista¹⁴⁶. A esse grupo pertence também J. Aertsen na medida em que sustenta que o objeto primeiro do intelecto seja a quiddidade da coisa sensível.¹⁴⁷ De outro lado, seguindo Heidegger¹⁴⁸, estariam H. Borak, W. Kluxen e Honnefelder, a que se poderia acrescentar também Werner¹⁴⁹, que defendem um conceito de ente como “objetualidade em geral” (“*Gegenständlichkeit überhaupt*”), ou um “algo em geral” (“*Etwas überhaupt*”). Em particular, Kobusch aponta para o caráter “supertranscendental” do ente nesta última interpretação, ainda que admita que Honnefelder, em seu trabalho de 1990, *Scientia transcendens*, tenha distinguido, a partir de Quodl. 3, mais claramente ente de razão do ente real, enquanto sujeito da metafísica. Kobusch pressupõe uma equiparação da forma intencional do ente no intelecto com o estatuto diminuído do ente de razão sob esse “algo em geral”. Mas, para tanto, seria preciso ignorar a diferença conceitual do ente de razão para o ente real sob a comunidade mesma do conceito de ente, como se uma neutralidade ou indiferença primeira de comunidade do conceito de ente pudesse persistir ainda após a determinação disjuntiva de um e outro. Do ponto de vista da teoria do conhecimento de

144 “Maior enim et prior est divisio entis in ens reale et ens rationis, quam in ens creatum et increatum, quia ens reale, ut unum membrum alterius divisionis est commune ultrique membro secundae divisionis, ut enti creato et increato, quia utrumque est ens reale, et sic patet disparitas.” I. c.

145 Cf. KOBUSCH, Theo. “Das Seiende als transzendentaler oder supertranszendentaler Begriff. Deutungen der Univozität des Begriffs bei Scotus und den Scotisten”. In HONNEFELDER, Ludger; WOOD, Rega; DREYER, Mechthild (eds.). *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*. Leiden/Nova York/Colônia: 1996, pp. 362-366.

146 Cf. GILSON, Étienne. *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 1972, pp. 131-132.

147 Cf. AERTSEN, Jan. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*. Leiden/Boston: Brill, 2012, pp. 410-411

148 Cf. HEIDEGGER, Martin. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre de Duns Scotus*. Gesamtausgabe I: Frühe Schriften. Frankfurt: V. Klostermann, pp. 216-17.

149 Cf. WERNER, op. cit., pp. 166-167.

Scotus, seria correto dizer que, em última instância, o ente de razão é também redutível ao ente unívoco, enquanto o denomina num ente real, quer dizer, na alma intelectual da qual é uma qualidade (*passio realis*), predica-o e está em unidade com ele apenas virtualmente, tal como o entendiam Guilherme de Ockham¹⁵⁰ e Lychetus¹⁵¹. O ente de razão seria terminativo do intelecto, enquanto o ente real, unívoco, seria seu motivo (*ratio motiva*).¹⁵² O ente de razão deve ter uma inteligibilidade própria, de certa maneira, que não pode ser deduzida da comunidade equívoca, ou supertranscendental, do ente, mas que está lá onde encontra seu fundamento objetivo. E ele somente o obtém, como é sua condição, através de um sujeito.

Esse é o quadro geral das questões de que se ocupará o presente capítulo. Como a gênese intencional da univocidade está na crítica de Scotus ao conceito analógico de ente, faz-se preciso posicionar antes o problema, ainda que sumariamente, de um ponto de vista conceitual-histórico para esclarecer os motivos de uma analogia circunstanciada, por assim dizer, quanto aos existentes. A crítica se desdobra, a partir daí, desde um plano lógico-semântico, afeito, aliás, aos comentários aos tratados chamados “lógicos” de Aristóteles, até ao formal-conceitual, e prepara sua tese mais forte pela univocidade do ente.

2.1. Analogia metafísica e os limites semânticos do entendimento do ente

Na questão Quodl. 3, Scotus faz uma observação importante quanto à relação entre signo e significado dentro da compreensão do ente, que traça uma constante desde seus escritos primevos.

[...]o que é mais comum a todos os gêneros, é “coisa” ou “ente”, nem se pode entender isso das palavras numa só língua, pois em cada língua há um conceito indiferente a tudo o que está fora da alma; pois os conceitos são os mesmos junto a todas[...] e comumente em qualquer língua há um nome que se impõe a tal conceito comum, qualquer que seja aquela comunidade, se de analogia ou univocação.¹⁵³

150 Cf. KOBUSCH, op. cit., p. 356.

151 “[...]Doctor *in primo* non ponit expresse primum obiectum intellectus esse commune univocum; sed dicit ipsum esse primum, vel primitate communitatis, vel primitate virtualitatis, ut ibi clare exposui, quia tamen *in primo* ponit illud esse ens reale, ponit etiam ipsum esse univocum. Hic vero ponit obiectum intellectus prout comprehendit omnia intelligibilia, sive sint entia realia, sive rationis, et vult dicere quod primum obiectum intellectus est communissime sumptum, pro quanto comprehendit sub se omnia entia realia et rationis, sive contineat univoce, sive aequivoce, non est cura.” Quodl. 3, *comm.*, n. 8 (p. 119).

152 “[...]Doctor[...] hic autem loquitur de obiecto primo absolute sumpto, sive motivo, sive terminativo.” l. c.

153 “[...]ea quae sunt communia omnibus generibus sunt res et ens; nec potest illud intelligi de vocabulis in una lingua, quia in unaquaque lingua est unus conceptus indifferens ad omnia illa quae sunt extra animam; conceptus enim sunt iidem apud omnes[...] et communiter in qualibet lingua est unum nomen impositum tali conceptui communi, qualiscumque sit illa communitas sive analogiae sive univocationis.” Quodl. 3, n. 2 (p. 114).

A disposição do intelecto para conhecer o ente independe de sua significação, e é anterior a ela. A significação é uma operação pela qual o intelecto representa para si uma coisa, a qual ele deve conceituar distintamente, uma vez que sua tarefa principal e mais própria é distinguir as coisas que conhece e compreender suas diferenças. O signo atribuído é arbitário. Seu objetivo primeiro é a comunicação dos conceitos.¹⁵⁴ Mas ele também não o cumpre senão deficientemente, pois liga o significado e *conceptus mentis*, produzido pelo ato intelectual (*actus intelligendi*) enquanto imagem ou semelhança representativa do objeto, a uma palavra que não tem uma relação “natural”, como se o signo não fosse um nome próprio de origem (*signum naturale*), que designasse apenas *um* indivíduo em si mesmo como sua ideia própria.¹⁵⁵ O significado transmitido pelo nome independe da experiência imediata, tal que o intelecto é capaz de compreender uma quiddidade da substância mesmo em ausência dela, porquanto já não poderia conhecê-la diretamente em sua própria natureza individual por experiência.¹⁵⁶ A universalidade dos conceitos resulta precisamente do desconhecimento do que seria o nome “natural” das coisas e que separa significante de significado. “Natural”, nesse caso, seria atribuir um nome que correspondesse a seu conceito próprio, ou uma situação, para nós impensável, *inconcebível*, de um nome que fosse seu próprio conceito.

Os limites semânticos do ente são, portanto, os mesmos de seu entendimento. Tanto equívocidade quanto analogia não podem ser propriamente entendidas, porque somente se entende o que se pode definir conceitualmente. Ambas são casos intelectivos limites.

2.1.1. A problemática semântico-relativa da analogia

Em sua origem, a divisão das relações de predicação nas *Categorias* de Aristóteles entre univocidade, equívocidade e paronímia (ou denominativo, na tradução de Boécio),¹⁵⁷ pressupõe a primazia da substância para o sentido primeiro de ente anterior aos acidentes.¹⁵⁸

154 “[...]ad hoc sunt nomina inventa, ut conceptus nostri aliis manifestentur.” Rp I, d. 22, q. u., n. 8 (p. 265)

155 “Signum naturale verius repraesentat suum signatum, quam signum ad placidum, quia verius est signum; sed conceptus mentis, sive passio vel actus intelligendi, est imago, et similitudo obiecti naturaliter repraesentans ipsum[...]”. n. 5 (p. 263). Cf. SCHNEIDER, Jakob. “Das Einzelne und Allgemeine. Sprachphilosophische Betrachtungen über die Genese des Begriffs im Anschluß an Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus”. In AERTSEN, Jan; SPEER, Andreas (eds.). *Individuum und Individualität im Mittelalter*. Berlim/Nova York: De Gruyter, 1996, p. 81, 91.

156 “[...]non igitur intellectus viatoris cognoscit quidditatem substantiae, et tamen aliquod nomen impositum a viatore significat substantiam secundum rationem substantiae propriam; aliter enim omnes praedicationes essent accidentis de accidente; igitur viator imponit nomen ad significandum substantiam sub ratione, qua non cognoscit ipsam; non igitur oportet quod intellectus sic cognoscat rem, sicut nomen imponit.” n. 8.

157 Cat. I, 1a1 - 1a19.

158 Cf. AUBENQUE, op. cit., p. 195; GUERIZOLI, Rodrigo; BRAGANÇA, Vitor. “Duns Scotus sobre a substância”. In LEVY, Lia; ARAÚJO, Carolina; ROCHA, Ethel M.; GUERRERO, Markos K.; DE ALMEIDA, Fábio F. (orgs.). *Substância na história da filosofia*. Pelotas: Ed. UFPel, 2023, p. 274.

As demais categorias espelham o mesmo modelo de predicação genérica unívoca da substância, cujo caráter definitório é nominalmente assinalado por sua conversão denominativa. Nas palavras de Scotus, “[...]nenhum denominativo tem a razão da substância com respeito àquilo, a respeito de que é denominativo, embora em seu gênero possa ter a razão da substância, e por isso nenhum denominativo se predica segundo a mesma razão.”¹⁵⁹

O problema inicial, ao menos no que transparece ainda numa primeira aproximação, não é aqui do sentido do ente em si enquanto o conceito mais comum, mas se há algum ente ou categoria em que o ente possa ser entendido por si e que tenha primazia sobre os demais. Tal ente somente pode ser encontrado num subsistente por si, independente e de que os demais dependem. Haverá, então, um sentido primeiro de ente dado pela substância, e um secundário dado pelas demais categorias.

Os três modos de dizer o ente se relacionam o primeiro, semântica e essencialmente, o segundo, nominalmente, e o terceiro, por derivação semântica ou essencial, com a definição de substância (*ratio substantiae*/ λόγος τῆς οὐσίας). O terceiro deles, a paronomía, ou denominativo, designa uma parte da coisa que nela inere acidentalmente, como a gramática no gramático, ou parte essencial de sua definição substancial, como a racionalidade no homem. É um sentido derivativo de ser, quase como uma dobradiça nominal em que se reduz o predicado ao que o define por si ou essencialmente, ou, ao contrário, transforma uma definição num predicamento da substância. Já a univocidade se caracteriza por serem tanto o nome quanto o significado da substância o mesmo, e submete o sentido de ente a alguns de seus aspectos genéricos que, por sua vez, comprometem sua extensividade predicativa. O que garante a unidade unívoca é a integração comum das diferenças específicas a um limite necessariamente genérico-categorial. Não haveria assim um termo comum entre as categorias que as unificasse além da mesma intenção categorial e genérica. Ainda que o ente se pareça comportar como um gênero por seu caráter de universalidade e princípio, qualquer unidade genérica de sentido do ente, para ser compatível com a univocidade, seria contraditória com o que exatamente se entende por unívoco. Se o sentido de ente for unívoco por princípio, haveria tantos princípios quantos gêneros, e ele se dispersaria novamente em seus vários modos de dizer, redundando na equivocidade que se pretendia evitar.¹⁶⁰ Ademais,

159 “[...]nullum denominativum habet rationem substantiae, respectu illius, respectu cuius est denominativum, licet in suo genere possit habere rationem substantiae, et ideo nullum denominativum praedicatur secundum eandem rationem.” SPr. q. 6, n. 3, (p. 453).

160 “Nam siquidem universalialia sunt magis principia, palam quia suprema generum: ea namque [-] dicuntur de omnibus [-]: tot igitur erunt entium principia, quot et prima genera: quare erit ens et unum principia et substantiae: ea namque de omnibus maxime dicuntur existentibus. Non est autem possibile genus entium esse unum, neque unum, neque ens. Nam necesse est differentias cuiusque generis et esse, et unam esse quamlibet. Impossibile autem praedicari aut species de propriis generis differentiis, aut genus sine suis speciebus. Quare si

como as espécies não podem ser predicadas das próprias diferenças do gênero, resultaria que elas não seriam nada.

A equivocidade, por sua vez, aponta para um relação accidental apenas nominal, quer dizer, quando o nome é o mesmo mas não o significado, a exemplo do homem representado pictoricamente ser chamado homem. O homem real e sua imagem pictórica não têm o mesmo significado, embora ambos sejam algo que se possa chamar de costume “um homem”. A isso, o livro I das *Refutações sofisticas* faz acréscimos importantes ao comparar a equivocidade à anfíbolia. Nele Aristóteles apresenta uma lista de três modos de equivocidade: quando uma palavra ou expressão (*oratio/ λόγος*) tem mais de um significado como manga ou cola; quando nos habituamos a falar de tal maneira que palavras resultem equívocas; quando da conjunção de duas palavras surge uma expressão com mais de um significado.¹⁶¹ O primeiro caso apontado é o de equivocidade típica, tal como se apresenta nas *Categorias*. Os outros dois especificam situações que não estão previstas na equivocidade típica e se prestam a reelaborações. Do hábito de expressar-se de modo equívoco pode ser derivado o sentido deliberado de equivocidade, assim como da conjunção de duas palavras para indicar um terceiro significado que não estaria previsto por sua ligação apenas. Esse último pode enquadrar-se no equívoco proporcional, se se proceder inversamente: de um terceiro termo que atua como princípio, unem-se dois outros que o metaforizam.

Servindo-se dessas lições das *Refutações sofisticas*, Boécio propõe uma classificação do equívoco a partir de uma distinção inicial entre uma equivocidade casual (*a casu*) de outra deliberada (*a consilio*). Termos são equívocos por acaso quando nada mais há de coincidente entre eles além do nome: como ao chamarem-se o filho de Príamo e Alexandre Magno ambos “Alexandre”, não há relação alguma entre ambos senão nominal. Já a equivocidade deliberada é racional e efeito do arbítrio humano. Boécio cita, então, quatro sentidos de predicação equívoca: (1) por semelhança (*secundum similitudinem*), como no exemplo de Aristóteles nas *Categorias* entre o homem representado e o homem animal racional; (2) por proporção (*secundum proportionem*), como o princípio é para o número a unidade e para linha o ponto; (3) por derivação de um (*ab uno*), como instrumento medicinal

unum genus aut ens, nulla differentia neque unum neque ens erit. Sed si non genera, nec principia erunt, si principia genera.” Met. III, 3, 998b 18 - 999a 6.

161 “Sunt autem res modi secundum aequivocationem et amphiboliam: unus quidem quando vel oratio vel nomen principaliter significant plura, ut piscis et canis; alius autem quando soliti sumus sic dicere; tertio vero quando compositum plura significet, separatum vero simpliciter, ut ‘scit saeculum’; nam utrumque, si contingit, unum significat, et scire et saeculum; ambo autem plura, aut saeculum ipsum scientiam habere aut saeculi alium.” El. I, 4.

ou tintura medicinal se dizem de medicina; e, finalmente, (4) em referência a um (*ad unum*) como se diz exercício saudável ou alimento saudável quanto à saúde.¹⁶²

Essa classificação do equívoco é crucial para o desenvolvimento posterior da analogia do ente, (às vezes também chamada “metafórica”, com base na *Poética*¹⁶³; outras, traduzida para o latim por “*proportio*”, como faz Boécio). A solução analógica tenta preservar uma unidade de sentido de ente, sem cair na extrema opacidade do equívoco, e escapar por outro lado à ameaça monádica da univocidade. O sentido analógico do ente deveria ser suficientemente uno para não ser equívoco, e suficientemente opaco para não ser absolutamente uno. Para a analogia de proporção e em relação a um há ainda que considerar duas bases textuais que são a *Ética a Nicômaco* e a *Metafísica*.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles levanta a hipótese se o bem pode ser entendido categorialmente ou por derivação de um (ἀφ' ἐνός) ou em relação a um (πρός ἓν) como os modos de equivocidade (3) e (4) de Boécio, ou ainda por analogia de proporção (κατ' ἀναλογίαν), como em (2).¹⁶⁴ De qualquer maneira, “[...]não parece ser como os que se dizem equivocadamente por acaso (ἀπὸ τύχης).” Aristóteles dá um exemplo de analogia de proporção: como a visão está para o corpo, assim a inteligência para alma. Numa transposição metafórica, como proposta na *Poética*, obter-se-ia, por exemplo, “a inteligência é a visão da alma”. Aplicada a analogia intercategoriais à questão do bem, ele seria, então, como substância, deus ou o intelecto; como qualidade, as virtudes; como quantidade, a moderação; como relação, o útil; como tempo, o tempo certo; etc.¹⁶⁵ A esses exemplos soma-se o famoso *incipit* do segundo capítulo do livro IV da *Metafísica*: “O ente se diz de diversos modos, mas com vistas a uma e mesma natureza e não equivocadamente.”¹⁶⁶ Essa afirmação é tanto mais esclarecedora pelo que rejeita, um sentido equívoco do ente, do que por aquilo que pretende explicar. Além de natureza pressupor imediatamente o ente no sentido da substância, logo de um gênero, nada se pode reter dela senão que deva ser uma e a mesma. Em paralelo com a passagem citada da *Ética*, a exclusão da equivocidade, mesmo que a casual, força outros remanejamentos da questão, sobretudo quanto ao significado da referência a um. O ente se diria então

162 In Cat I, 1 (PL 166B). Cf. PINI, op. cit., p. 33.

163 Poet. 21, 57b 6.

164 Eth. Nic. I, 1, 1036b 26.

165 1036a 25.

166 “Ens autem multis quidem dicitur modis; sed ad unum et ad unam naturam aliquam et non aequivoce.” Met. IV, 2, 1003a 33 - 34. Cf. AUBENQUE, op. cit., pp. 191-192.

[...]como o saudável em relação à saúde, enquanto na preservação ou na ação ou no sinal de saúde como indício dela.[...] Assim o ente se diz de vários modos, mas em relação a um princípio; como se dizem entes ora as substâncias, ora as afecções da substância, ou a via para a substância[...].¹⁶⁷

Essa exemplificação, seguida à afirmada unidade do ente no início, aponta para uma relação denominativa ou paronímica, unificada sob um significado, o qual, por outro lado, não poderia ser unívoco, embora deva ser relativo à substância. Paronímia e univocidade são mutuamente excludentes na medida em que o denominativo enquanto tal, enquanto exerce sua função denominativa, não pode evidentemente ser unívoco, como inversamente, o unívoco não pode ser denominativo. Mas não é possível fixar um significado de relação denominativa que não pressuponha um sentido unívoco, essencial. Se não há univocidade no que se entende por “saúde”, não se pode entender o que se queira dizer por seu denominativo “saudável”, embora esses termos não pareçam poder ser definidos senão através precisamente de suas relações intercategoriais. O saudável nada mais é do que a qualidade da saúde como a saúde nada mais é do que o estado (ἕξις/ *habitus*) do saudável. O que (*quid*) seja saúde se define nas dependências de uma relação denominativa com uma substância, na qual inere como uma qualidade, por um conversão em sentido reto, essencial, como saúde, ou seja, passando da denominação para o gênero categorial. A definição ou quidade somente tem sentido relacional com o subsistente. A menos que se saiba, por exemplo, o que é um corpo são, não se pode saber o que é saúde. O princípio do ente, portanto, o que lhe dá sentido primeiro, é a substância numa relação que, segundo a classificação de Boécio, seria arbitrariamente equívoca, quer dizer, nos termos de (3) e (4). A proporção (2), por sua vez, depende da relação com um termo, seja por derivação seja em referência a ele, que atue enquanto princípio.

Por meio da denominação, a analogia de proporção abandona seu âmbito de origem matemático. Porém, ao emular a subsistência pela inversão denominativa a fim de que possa sustentar uma unidade de sentido, mesmo que precária, relativa, ela sempre arrisca uma substancialização sem sujeito. O ente sempre ameaça redundar, nesse sentido, em algo substancializado como um ideia ou um subsistente transcendental, como o bem, o que é exatamente o motivo do embate de Aristóteles contra Platão no livro I da *Ética a Nicômaco*. A analogia, que Aristóteles menciona, procura estabelecer uma proporção como uma espécie de equívocidade e não como um meio termo entre univocidade e equívocidade. A proporção depende de uma correspondência entre duas séries de termos, como no exemplo supracitado,

167 “[...]quemadmodum salubre omne ad sanitatem, hoc quidem ad conservationem, id vero in actione, aliud quia signum [- -] sanitatis. [...]Ita vero et ens multipliciter dicitur quidem, sed omne ad *unum* principium. Haec enim quia substantiae entia dicuntur, illa vero quia passiones substantiae [-], alia quia via ad substantiam[...].” Met IV, 2, 1003b 5-7.

ao dizer-se que a visão está para o corpo como a inteligência para alma, tal que um intercâmbio seu possa constituir uma metáfora perfeita nos termos da *Poética*. Logo, pode haver analogia entre os múltiplos sentidos do bem e do uno; mas é porque há categorias e certa relação entre elas que é possível a proporcionalidade analógica entre séries diferentes de termos. Para o ente, contudo, não há termo proporcional que não seja as próprias categorias e que não remeta novamente à sua equivocidade. E a própria categoria da relação (*πρός τι/ ad aliquid*), como nota Aubenque¹⁶⁸, permanece, no fim, ambígua, já que o ente analógico somente se pode definir numa relação.

A classificação de Boécio, entretanto, vinha em auxílio a esses casos de equivocidade não simples, que não se encaixam exatamente na definição de equívoco das *Categorias*, mas implicam em variações em seus modos de significação, sobretudo por certa unidade racional que os equívocos *a consilio* revelam¹⁶⁹. A essas variações de *modus significandi* dedicam-se dois comentários anônimos às *Refutações sofisticas*, datados de cerca de 1270-80,¹⁷⁰ e Tomás de Aquino. Tomás de Aquino é um caso paradigmático para a analogia entre a substância e os acidentes, bem como para aquela entre Deus e as criaturas. Já os tratados apresentam uma caracterização semântica dos equívocos muito próxima à de Duns Scotus.

De acordo com um dos comentários, os modos de equivocação

[...]se distinguem entre si de acordo com o que subjaz à palavra; isto pode ser, entretanto, ou o significado ou o modo de significação. Mas, se dois modos de significação diversos se escondem sob uma palavra simples, então há um terceiro modo, como “curava-se trabalhando”, etc. Se, porém, se escondem vários significados sob uma palavra simples, isso pode ocorrer de duas maneiras: ou porque todos são igualmente significados principalmente por essa palavra, e este é o primeiro modo; <ou> de modo que um é significado primeira e simplesmente pela palavra, mas o resto por atribuição ao primeiro - ou de acordo com certa transposição, e assim é o segundo modo ao qual se reduzem muitas analogias.¹⁷¹

Se se excluírem o primeiro caso de equivocidade típica, e o terceiro, que simplesmente replica Aristóteles, o segundo caso de equivocidade já se constitui numa síntese das relações com um

168 Cf. AUBENQUE, op. cit., pp. 205-206.

169 Cf. MARRONE, op. cit., p. 353.

170 Cf. BOULNOIS, 1996, pp. 295-297; PINI, op. cit., pp. 34-36.

171 “Modi igitur eius distinguuntur ad invicem penes ea quae subiacent voci, haec autem sunt vel significatum vel modus significandi. Si autem duo modi significandi diversi lateant sub una voce incomplexa, sic est tertius modus, sicut ibi 'laborans sanabatur' et cetera. Si autem lateant plura significata sub una voce incomplexa, hoc potest esse dupliciter: vel quia omnia aequae principaliter significantur per vocem istam, et sic est primus modus; <vel> ita quod unum primo et simpliciter significatur per vocem, reliquum autem per attributionem ad primum - vel secundum transumptionem quandam, et sic est secundus modus ad quem reducuntur plures analogiae.” I. El., q. 821, 309, (apud PINI, op. cit., p. 35).

termo principal de significação e os secundários que se predicam depois dele. Não é fortuito que a analogia *per prius et posterius* esteja aqui sob o mesmo plano que a de proporção ou por transposição.

O segundo comentário,¹⁷² por sua vez, distingue três espécies de analogia nos termos do segundo modo de significação do primeiro comentário. Primeiramente, a analogia é tratada como um gênero ao qual pertencem várias espécies, mas à diferença da univocidade, há uma gradação quanto à sua perfeição, embora todas igualmente participem da razão do gênero. Assim, por exemplo, o homem está em analogia com o cavalo sob o gênero animal, mas é, enquanto animal, mais perfeito do que o cavalo. Esse modo de analogia é também chamado de atribuição. Em seguida, há a analogia em que duas realidades são contidas em uma terceira, da qual participam *per prius et posterius*, como uma participa da razão análoga por si enquanto a seguinte dela participa através da imediatamente superior. Por fim, a terceira espécie de analogia é aquela em que as relações de termos baseiam-se num significado primário ao qual os demais são analogamente atribuídos, como no exemplo da saúde que primeiramente é dita do animal e secundariamente da urina saudável.

Simão de Faversham, autor de tratados de lógica influentes nos círculos de formação de Scotus, apresenta em seus comentários às *Refutações sofisticas* uma caracterização parecida, mas acrescenta que o ente seria um termo análogo de terceiro tipo, não porque teria uma razão comum da qual a substância e os acidentes participariam em graus diversos, mas porque significa primeiramente a substância e depois os acidentes, na medida em que estes são atribuídos a ela. E Egídio de Roma também via uma univocidade latente que se podia mascarar sob uma diversidade apenas gramatical. O sentido unívoco de saúde estaria, assim, como um termo *ad quem* subentendido numa locução em “trabalho”, a qual indicaria um meio de “curar-se” ou de reestabelecer a saúde.¹⁷³

A esses três modos de significação analógica convergem aqueles apresentados por Tomás de Aquino. Porém, Tomás explicitamente os define a partir da relação do significado com o ente no âmbito da metafísica ou seja, a partir de uma distinção primeira epistemológica, como antes Alberto Magno, e depois dele Henrique de Gante, também o fizeram¹⁷⁴. Assim, num primeiro modo, a analogia restringe-se à intenção somente, quando não é a mesma, mas o ente, a exemplo da saúde que se diz de diversos modos, como em razão da urina ou da dieta, mas somente está em um ente, porque “ser são” só o pode o animal. Num segundo modo, inversamente, há uma analogia de diversos entes sob uma intenção comum,

172 Cf. PINI, *ibid.*, p. 36-39.

173 Cf. BOULNOIS, *op. cit.*, p. 296-297.

174 Cf. BOULNOIS, 2013, p. 271.

cuja razão, porém, não é a mesma em todos, a exemplo dos corpos que se equalizam sob a intenção “corporeidade”. A perspectiva sobre a intenção altera-se de acordo com seu *subiectum* epistemológico: para o lógico, o termo “corpo” é unívoco, porquanto ele se limita a tratar do próprio significado e não das coisas. Para o metafísico e o físico, porém, não, uma vez que há diferenças nos modos de ser dos corpos, de acordo com ser ele corruptível ou não. Por isso, um corpo corruptível e um corpo incorruptível podem estar em relação analógica entre si enquanto entes sob a mesma intenção logicamente unívoca, mas a razão de cada qual diverge, porque a definição de corpo para um e para o outro não pode ser substancialmente a mesma. Por fim, num terceiro modo, a relação é analógica entre entes que nem em intenção nem entidade têm comunidade, mas são em parte iguais, em parte diversos. Assim é a relação do ente para as categorias ou entre Deus e as criaturas.¹⁷⁵ Esse terceiro modo de analogia deve competir exclusivamente ao ente que nunca é o mesmo quando dito da substância e dos acidentes, ou de Deus e das criaturas, mas também não pode ser absolutamente outro (uma busca de solução, nesse ponto, muito próxima ainda à de Simão de Faversham). A proporcionalidade analógica do ente permanece inexplicada além do âmbito predicamental das categorias, em que esse comum, não intencional, mas tampouco equívoco, adquire sentido. A analogia entre Deus e as criaturas é sustentada pela proporção ou atribuição deles enquanto entes em sua razão substancial. Em sentido primeiro diz-se o ente, então, enquanto substância primeira (Deus) e em sentido derivado as criaturas, as quais dependem dele para subsistir.

175 “[...]aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit, hoc nomen corpus de omnibus corporibus univoce praedicari: sed esse hujus naturae non est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen corpus, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet 10 Metaphys., ex philosopho et Commentatore. Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis. Et similiter dico, quod veritas et bonitas et omnia hujusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis.” Sent. I, q. 19, q. 5, a. 2, ad 1. Além dessa passagem mais longa dos comentários às *Sentenças*, Tomás volta a tratar da analogia, por exemplo, nos comentários à *Ética a Nicômaco* (VII, l. 4, n. 14) e na *Suma de teologia* (I, q. 13, a. 5, c.; ad 1). Nos comentários à *Metafísica* (IV, l. 1, n. 7) diz ele, “[...]ens sive quod est, dicitur multipliciter. Sed sciendum quod aliquid praedicatur de diversis multipliciter: quandoque quidem secundum rationem omnino eandem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove. Quandoque vero secundum rationes omnino diversas; et tunc dicitur de eis aequivoce praedicari, sicut canis de sidere et animali. Quandoque vero secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae: diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur; et illud dicitur analogice praedicari, idest proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur.”

A medida que a solução analógica é destacada, o problema semântico do que dá unidade de sentido ao ente, que seja suficiente para evadir à equivocidade, converte-se num problema de relação entre as categorias, ou se reduz a um modo relativo de dizer, quando a relação deveria pressupor uma unidade de sentido. Assim, a analogia partilha de uma origem comum à equivocidade, enquanto se fixa nos modos proporcionais do ente, os quais traem, porém, sua inadequação com o sentido unívoco de que depende a denominação proporcional.

2.1.2. Realidade analógica e a semântica do ente

Em seus escritos primevos, os comentários às *Categorias* e às *Refutações sofisticas*, Scotus reverte a analogia aos regimes predicativos da equivocidade e univocidade. A perspectiva lógico-semântica, tradicional para os comentários àqueles tratados de Aristóteles no medievo latino desde Boécio,¹⁷⁶ permite-lhe uma análise mais detida das relações semânticas que envolvem os três modos de analogia recebidos. Em decorrência disso, sua crítica tem como ponto de partida o regime intelectual de imposição dos nomes às coisas. Mas a imposição dos nomes depende também do horizonte epistemológico de consideração delas, servindo, para tanto, as lições de Tomás de Aquino. Metafísica, física e lógica consideram distintamente a semântica do ente de acordo com seus sujeitos próprios.

Nos comentários às *Categorias*, Scotus resume três tipos de relação analógica do significante (*vox/signum*) apenas em resposta à questão 4, se o ente é unívoco. Há uma primeira analogia que se define pela relação de análogos nominais a uma razão, como no caso de palavras como “causa” e “princípio” que estão em relação de analogia com uma e a mesma razão na medida em que convém diferentemente, mas segundo uma ordem, a uma ou outra forma de existência. Em seguida há uma analogia entre entes ordenados de acordo com um significado próprio e primeiro de um deles. A supor que no ato de inteligência se atribua um significante a um ente apenas, este guardará a razão do significado ao qual os demais se referirão. Por último, há uma analogia por semelhança, quando um significante se transfere a outro semelhante. Mas essa imposição a outro somente é possível porque o primeiro retém o significado primário do significante, de modo que há igualmente uma ordem de

176 “In hoc igitur opere haec intentio est de primis rerum nominibus et de uocibus res significantibus disputare, non in eo quod secundum aliquam proprietatem figuramque formantur sed in eo quod significantes sunt. Nam quodcumque de substantia uel facere uel pati dicitur, non ita tractatur quasi unum eorum casibus inflecti possit, aliud uero temporibus permutari sed quasi aut hominem, aut equum, aut indiuiduum aliquod, aut speciem genusue significet. Est igitur huius operis intentione uocibus res significantibus in eo quod significantes sunt pertractare.” In Cat I, 1 (PL 159D - 160A).

significação.¹⁷⁷ Comparativamente aos comentários anônimos, o primeiro tipo pertence à analogia por participação desigual de perfeição e imperfeição a um mesmo gênero; o segundo, à analogia *per prius et posterius*, e o terceiro à metafórica.

Partindo de um ponto de vista estritamente lógico, no primeiro modo de analogia, a de atribuição, trata-se simplesmente de um caso de univocidade, porquanto a relação das espécies com o gênero não pode ser de outra maneira, mesmo que se suponha uma ordem do mais perfeito ao menos perfeito, a exemplo do homem que é mais perfeito que o cavalo no gênero animal. Porém, Scotus admite que os significantes análogos não podem participar do gênero da mesma maneira. Se há uma mesma razão de causa, por exemplo, enquanto gênero, as causas final, formal, material e eficiente não estão sob o mesmo plano de importância umas com as outras.¹⁷⁸

O terceiro modo ainda poderia caber à lógica na medida em que o lógico considera o ente sob um segundo modo de equivocação, quando duas ou mais coisas são tomadas equivocadamente em relação a um mesmo significante. Não fosse assim, ou um significante designaria uma pluralidade, ou somente aquilo que designa propriamente, e se reduziria à univocidade.¹⁷⁹

O segundo modo é simplesmente impossível porque não se poderia determinar, então, qual é a coisa primeiramente significanda e a posterior. Uma pode ter sido sempre significanda pela outra, que seria a primeira. A produção do significante é posterior e arbitrária

177 “Ponitur autem analogia in voce tripliciter, vel quia significat unam rationem primo, quae existendo diversimode convenit duobus, vel pluribus, quae dicuntur analogata: sicut hoc nomen causa, et hoc nomen principium, et multa alia nomina, quae distinguuntur in 5 Metaph. significat unam rationem primo, tamen illa est in diversis secundum ordinem.

Alio modo ponitur analogia in vocibus; quia unum significatur per prius, per vocem, et reliquum per posterius, cuius causa ponitur; quia significare sequitur intelligere; quod igitur per prius intelligitur alio, si significetur per eandem vocem, per quam et illud aliud, per prius significabitur.

Tertio modo; quia vox uni imponitur proprie, et propter aliquam similitudinem ad illud, cui primo imponitur, transfertur vox ad significandum aliud, sicut est in secundo modo aequivocationis, ubi etiam est quodammodo ordo in significando; quia nunquam vox transfertur ad significandum aliquid, nisi supponatur ipsam impositam esse ad significandum aliquid proprie[...]” SPr. q. 4, n. 4 (p. 446).

178 “Voces analogicae primo modo videntur esse apud Logicum simpliciter univocae; quia genus, secundum Logicum, est simpliciter univocum, licet ratio, quam primo significat, diversis speciebus secundum ordinem conveniat.[...] Forte tamen non est omnino simile de vocibus sic analogicis, et de genere respectu specierum, quia licet generis species, inter se habeant ordinem secundum perfectus, et imperfectus in essendo, tamen in participando rationem generis, non habent ordinem; quia aequae primo omnes participant naturam generis. Nam aequae immediate praedicatur genus de primis speciebus dividendibus ipsum, et tunc nulla est differentia in primitate inter istas praedicationes, *albedo est color, nigredo est color*, licet comparando albedinem, et nigredinem inter se, albedo sit perfectior. Sed in vocibus quae ponuntur analogice primo modo, est ordo inter participantia, in participando illud: sicut non est aequae primo *finis, causa, et materia*, nec forte aequae primo *contrarietas, et contradictio, oppositio.*” n. 5.

179 “Sed quomodo debeat vox poni analogica apud Logicum, tertius modus videtur probatissimus; quia aliter non videtur differentia inter primum modum aequivocationis, et secundum. Nam si, vel utrobique vox significaret plura aequae primo, vel si in secundo modo significaret tantum illud, cui convenit proprie, tunc ille modus non videtur esse aequivocationis: quia illa vox esset simpliciter univoca; quia tantum unum significans.” l. c.

(*ad placitum*); não tem uma relação imediata ou necessária com o significado que se exprime através dele.

[...]significar não se segue a intelecção, por consequência necessária, como o efeito necessário requer uma causa: pois algo pode ser inteligido antes de algum modo, por tempo e natureza, e nem por isso ser significado: pois não é necessário que aquele que intelecção imponha um significante ao que intelecção; mas é arbitrário que o imponha ou não[...].¹⁸⁰

A própria operação intelectual de significação constitui apenas um único significado para cada coisa. Independentemente de ele ser atribuído ou não por derivação ou proporção a outras coisas, seu significado não pode alterar-se, uma vez definido. Mas, assim que o intelecto peregrino “impõe” um nome para significar uma substância sob sua razão, mesmo que não a conheça por experiência, e a distingue de outras pela espécie,¹⁸¹ o que se determina com isso pelo significado resulta de uma definição (*ratio*) distintiva.¹⁸²

Se, pois, uma locução análoga, ou palavra se impõe a coisas diversas, é necessário que se imponha a elas sob uma definição distinta e determinada. Se, pois, uma locução análoga sob diversas definições impõe-se a coisas diversas, é necessário, enquanto da parte da palavra significante, que as represente de maneira igual[...].¹⁸³

Ambas as relações de significação que Scotus define aqui correspondem, a primeira, à univocidade, e a segunda à equivocidade. Quando uma palavra se atribui a diversas coisas preservando a mesma definição, a predicação só pode ser unívoca; e inversamente, se a mesma palavra apresenta definições diversas, cada qual de acordo com a coisa de que se predica, só pode ser equívoca. Não haveria espaço para a analogia tal como possa ser enquadrada no esquema dos comentários anônimos, pois não importa o que se predique secundariamente, nada se acrescenta a seu sentido originário, à sua primeira

180 “[...]significare non sequitur intelligere, necessaria consequentia, sicut effectus necessarium causam requirit: quia aliquod potest intelligi prius alio, tempore, et natura, nec tamen tunc significari: non enim necesse est, ut intelligens vocem imponat ei quod intelligit; sed adhuc est ad placitum ut imponat, vel non[...].” n. 6 (p. 447).

181 “Non enim concipimus substantiam in se, secundum naturam suam, nec quomodo una substantia specie distinguatur ab alia, et tamen utimur nomine significante essentiam substantiae unius prout ab alia specie distinguitur[...].” n. 9 (p. 266).

182 “[...]quantum est ex parte vocis significantis, non est possibile vocem significare unum per prius, et reliquum per posterius. Nam significare est aliquid intellectui repraesentare, quod ergo significatur, ab intellectu concipitur. Sed omne quod ab intellectu concipitur, sub distincta et determinata ratione concipitur, quia intellectus est quidam actus, et ideo quod intelligit ab alio distinguit. Omne ergo quod significatur, sub distincta ratione, et determinat significatur.” SLe q. 15, n. 6 (p. 22). Cf. PINI, op. cit., p. 54-56.

183 “Si ergo dictio analogica, vel vox imponitur diversis, necesse est ut sub ratione distincta, et determinata eis imponatur. Si ergo dictio analogica sub diversis rationibus, diversis imponitur, necesse est quantum est ex parte vocis significantis quod ea aequaliter repraesentat[...].” l. c.

imposição. Restam, dos três modos de analogia, excluído o primeiro que é um caso de univocidade lógica, apenas os dois últimos que se concluem também como equivocidade lógica. A analogia de proporção se reduz à equivocação típica: quando uma mesma palavra é atribuída a coisas, cuja definição não é a mesma; e a analogia por transposição ou metáfora a um segundo modo de equivocação.¹⁸⁴

Para o metafísico, entretanto, nenhum dos três modos de analogia é possível, mas por motivos outros que para o lógico. O primeiro modo, reduzido à univocidade, é impossível (pois o ente seria assim um gênero; um gênero não se predica de suas espécies, como o ente das diferenças; o significado de ente não comportaria a distinção entre substância e categorias). O segundo modo não é logicamente sustentável e tampouco pode ser considerado pela metafísica. E o terceiro modo, por fim, não vem ao caso, porque o ente não pode ser transferido da substância aos acidentes por semelhança. Mesmo que a substância tenha primazia aos acidentes, o que primeiro se conhece são os acidentes e o intelecto fatalmente inverteria a ordem de prioridade do ente por sua ordem de inteligência. Os acidentes teriam primazia entitativa sobre a substância.

Mas Scotus admite a analogia, na relação entre a substância e os acidentes para o metafísico, num sentido real, mas que se subtrai, de certa maneira, ou permanece invisível, ao escopo semântico da equivocidade lógica.

Quando definimos o ente, nada mais temos que um conceito, um ente de razão, sob o qual se entendem várias coisas, dentre as quais substância e acidentes, mas que confina com uma realidade designada sob certo aspecto. Para a metafísica seria possível, então, uma analogia, na medida que à realidade do ente cabe uma relação (*habitus*) entre as coisas a qual não pode ser entendida nos marcos da definição substancial. Uma palavra equívoca para o lógico, porque significa muitas coisas, pode comportar uma relação analógica para o metafísico ou o físico, que se voltam, não para o significado, mas para as coisas significadas em sua existência e realidade efetiva, “[...]pois as coisas que ela significa, embora não tenham ordem enquanto são significadas, têm entretanto ordem entre si enquanto existem. Assim, o ente é entendido pelo metafísico como análogo à substância e ao acidente[...].”¹⁸⁵ O metafísico

184 “[...]analogia non causatur secundum modum aequivocationis, quia proprie analogia reducitur ad primum modum aequivocationis. Unde ad praesens dicatur, quod translatio, et transumptio a propria significatione ad impropriam, per aliquam similitudinem causat secundum modum aequivocationis.” n. 8 (p. 23).

185 “[...]vox quae apud logicum simpliciter aequivoca est, quia scilicet aequo primo importat multa, apud autem metaphysicum vel naturalem, qui non considerant vocem in significando, sed ea quae significantur secundum id quod sunt, est analogica, propter illud quod ea quae significat, licet in quantum significantur, non habent ordinem, tamen in quantum existunt, habent ordinem inter se. Ideo ens a metaphysico[...] ponitur analogum ad substantiam et accidens[...].” SPr q. 4., n 7 (p. 447). Nas questões às *Refutações sofisticas*, “[...]primus Philosophus considerat res secundum suas quidditates. Et in re est ita, quod quaedam res ad invicem habent habitudinem, et ideo dicitur primus Philosophus quod ens dicitur de substantia et accidente analogice.” SLe q. 15, n. 7 (p. 22).

deve admitir ao menos uma relação entre as coisas análoga nelas mesmas (*analogia in re*), na medida em que pode haver uma propriedade que convenha mais a uma do que à outra, mas tal prioridade não compete à palavra ou significante que representa seu significado, nem ao significado ele mesmo enquanto ente lógico. Por conseguinte, enquanto entes, substância e acidentes não podem ser distintas pelo metafísico a partir do termo comum “ente” apenas por sua realidade coisal.¹⁸⁶

[...]esse nome ente não parece transferir-se da substância para o acidente por alguma semelhança do acidente com a substância, uma vez que de ambos se predica *in quid*, de acordo com Aristóteles, IV *Metafísica*, e assim de nenhum dos dois impropriamente. Da mesma maneira, os acidentes vêm antes aos sentidos do que a substância, e portanto ao intelecto. Logo, pode-se impor um nome que os signifique sem relação com a substância. Ainda que o acidente fosse significado pelo nome ente, como atributo da substância, logo seria significado sob razão própria, pois a razão do atributo é a razão própria do acidente. Portanto, o ente simplesmente é equívoco à substância e ao acidente, pois significa ambos sob sua razão própria.¹⁸⁷

A equivocidade lógica do ente confina assim com sua determinação unívoca de predicação *in quid como* substância ou *como* acidente, uma vez que significa a quiddidade, o em-si, da substância e do acidente, e por isso é impossível uma transposição logicamente ordenada de sentido de um a outro, senão restritamente, enquanto diz o “em-si” de cada ente. Os acidentes são atribuídos à substância como a um primeiro, mas não enquanto entes, ou seja enquanto têm predicação unívoca como a que tem cada gênero. Esquemáticamente, Scotus sublinha que a relação do termo equivocado (*aequivocans*) com o ente que o supõe comporta igualmente, da parte dos supôitos equivocamente designados (*aequivocata*), uma equiparação entre eles, vista como analógica pelo metafísico. Como no exemplo: a constelação de cão não se diz equívoca em relação ao “cão”, mas ao animal que ladra, uma

186 “[...]unde in re potest esse analogia, sed in voce significante nulla cadit prioritas, vel posterioritas. Aliqua enim est proprietates, quae magis convenit uni rei quam alteri: sed non est aliqua proprietates, quae magis conveniat substantiae vocis, quam alia.” SLe q. 15, n. 7 (p. 22).

187 “[...]hoc nomen ens non videtur transferri a substantia ad accidens propter aliquam similitudinem accidentis ad substantiam, cum de utroque praedicetur in quid, per Aristotelem, IV *Metaphysicae*, et ita de neutro improprie. Similiter, accidentia prius sunt in sensu quam substantia, igitur et in intellectu. Igitur possibile est eis imponi nomen significans ipsa, non per habitudinem ad substantiam. Etiam si accidens significaretur per hoc nomen ens, ut attributum substantiae, igitur significaretur sub propria ratione, quia ratio attributi est propria ratio accidentis. Igitur simpliciter est ens aequivocum substantiae et accidenti, quia utrumque significat sub propria ratione.” SPr q. 4, n. 6, (p. 447). Em termos muito próximos, diz Scotus nas questões às *Refutações sofisticas* (I. c.), “[...]si accidens intelligitur, ut habet habitudinem ad substantiam, et nomen, si sic sibi imponitur, sub ratione distincta, et determinata sibi imponetur, et per consequens si idem nomen imponatur utrique, illa aequivoce representabit, unde licet prius sit causa esse posterius, non tamen oportet, quod prius sit causa quare posterius significetur; nom posterius in re potest esse magis, et prius notum intellectui, et per consequens sibi prius potest nomen imponi, unde habitudo in re non concludit necessario prioritatem et posterioritatem in sermone.”; e nos comentários à *Metafísica* (IV, q. 1, n. 69). “[...]quia praedicatum univocum praedicatur in *quid*; predicatur ergo de eo secundum se, non secundum hoc quod attribuitur alteri.”

vez que o nome “cão” significa diferentemente a cada qual a partir da diferença referencial.¹⁸⁸ À razão inversa, a univocidade igualmente designa com um mesmo significante uma ou mais coisas, não porque tenham o mesmo significado em si mesmas, mas porque são contidas sob um conceito comum pela razão da substância. Por isso persiste a restrição lógica da univocidade: entre si cavalo e homem não podem ser nem metafisicamente nem fisicamente unívocos, porquanto seus significados não são de fato os mesmos. A univocidade se restringe logicamente à parte do todo da definição.¹⁸⁹ E a denominação analógica do ente não escapa à equivocidade, já que a razão da denominação não pode ser a mesma que a razão substancial do que em relação a ela é denominado.¹⁹⁰

Essa dupla perspectivação lógico-ontológica descerra uma racionalidade do ente anterior à predicação à substância ou ao acidente: o que é significado pelo termo “ente” não é a princípio nem o ser substancial nem o accidental. Há uma dupla razão implícita a ele, quer dizer, uma razão de ser (*ratio essendi*) da substância distinta da razão da própria substância (*ratio substandi*), como uma razão de ser do acidente distinta da razão do acidente. Desde os comentários às *Categorias*, Scotus já ventilava a hipótese de que o ente tivesse uma razão própria mais simples do que a da substância, referindo-se a ela numa expressão ainda de teor tomásico: *actus essendi*. Como a *ratio essendi* refere-se antes ao ato de ser do que ao ato de subsistir, o ente é o que primeiro vem ao intelecto quando conhece, ainda que a primazia da essência significada seja a substância.¹⁹¹

Ao retrazar a origem intelectual da significação, Scotus inverte o caminho conceitual da relação analógica da denominação para a intenção unívoca da predicação de cada gênero categorial que espelha a predicação essencial da substância. A estrutura semântica

188 “[...]aequivocatio dicta active, dicit habitudinem unius in ratione signi ad multa in ratione significatorum, et passive e converso, et ita aequivocus includit duplicem relationem et active sumptum, et passive: scilicet habitudinem ad aequivocans, quae relatio est suppositionis, et habitudinem ad aliud aequivocatum, quae relatio est aequiparantia; non enim dicitur *caeleste sidus* aequivocatum ad *canis*, nisi per respectum ad animal latrabile, quae duo sunt aequivocata.” SPr. q. 5, n. 2 (p. 451). Cf. PINI, op. cit., p. 77.

189 “[...]Univocantia sunt, quorum nomen, ut partis totius, commune est univocatis secundum illud nomen.” SPr. q. 6, n. 2 (p. 453).

190 “[...]Univoca sunt, quorum non ut significatorum, est nomen univocantis commune, quia illud nomen non significat aliquod univocum, sed quorum, ut contentorum sub univocante, est nomen univocantis commune, et *ratio substantiae* univocatorum eadem secundum illud nomen univocans; et tunc nullum nomen univocum univocans est denominativum respectu eiusdem, quia denominativi ratio, non est ratio substantialis denominatorum.” SPr. q. 6, n. 2 (p. 453).

191 “[...]duplex est ratio, a qua hoc nomen *substantia*, imponitur, scilicet, *essendi*, et *substandi*: *ens* autem, imponitur ab actu *essendi*: sed *actus essendi* videtur ratio simplicior, quam *actus substandi*, et ideo *ens* primo occurrit intellectui quoad rationem a qua est *nomins* impositio: quia simplicissima: sed quoad *essentiam* significatam *substantia* intelligitur, quando *ens* primo intelligitur. Hoc patet in aliis nominibus synonymis: quia illa *essentiam* eandem significant, tamen imponuntur a diversa ratione, sicut *lapis* et *petra*, et quando intelligitur *essentia* significata per unum, intelligitur *essentia* significata per aliud: quia eadem est: sed non oportet ea cointelligi quantum ad rationes, a quibus est impositio nominum.” SPr. q. 4, n. 13 (p. 449). Cf. MARRONE, op. cit., p. 369; BOULNOIS, 1996, p. 305.

coincide com a apreensão das coisas por um conceito simples, oriundo de um e o mesmo ato de conhecimento (*conceptus simplex qui concipitur una intellectione et uno actu intelligendi*)¹⁹².

[...]algum unívoco intencional pode aplicar-se às coisas de todos os gêneros; pois a diversidade das coisas de primeira intenção entre si não impede que as mesmas possam ser concebidas pelo intelecto do mesmo modo de conceber: porém, todas as intenções se atribuem a elas, enquanto são concebidas pelo intelecto, e logo as mesmas intenções pela espécie podem atribuir-se a diversas coisas.¹⁹³

A apreensão simples do ente resulta de um *aliquid intentionale univocum* que sustenta a predicação categorial-genérica unívoca a cada caso. O conceito de ente resta, então, como algo residual à toda apreensão intelectual, ¹⁹⁴ como um último comum de todo inteligível por sua entidade mesma. Se o ente tem um conceito mais simples do que o de substância ou acidente, ou antes mais simples do que qualquer de suas determinações posteriores, então esse conceito seu anterior, ao ser apreendido pelo intelecto, é em si ainda indiferente para qualquer de suas determinações e, por isso, é potencialmente capaz de sustentar uma predicação unívoca. Essa consequência metódico-reflexiva não só resulta da maturação sobre a semântica do ente nos primeiros comentários de Scotus a Aristóteles, mas sobretudo de seu trânsito com o Avicena latino.

Ainda que admita uma prioridade de sentido da substância e que o ente não seja igualmente predicado dela e dos acidentes,¹⁹⁵ Avicena não deixa de afirmar certa unidade de

192 Lect. I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 68. Cf. HONNEFELDER, 2010, pp. 62-63.

193 “[...]aliquid intentionale univocum potest applicari rebus omnium generum; quia diversitas in rebus primae intentionis inter se, non impedit ipsas ab intellectu posse concipi, per eundem modum concipiendi: intentiones autem omnes eis attribuantur, in quantum ab intellectu concipiuntur, et ideo intentiones eadem *specie* possunt diversis rebus attribui.” SP. q. 4, n. 3 (pp. 442-443).

194 Cf. MARRONE, op. cit., p. 364; HOFFMANN, Tobias. “The *Quaestiones De anima* and the Genesis of Duns Scotus' Doctrine of Univocity of Being”. In FRIEDMAN, Russell; COUNET, Jean-Michel (eds.). *Medieval Perspectives on Aristotle's De anima*. Louvain/Paris/Walpole: Peeters, 2013, p. 112.

195 “Dicemos igitur nunc quod quamvis ens, sicut scisti, non sit genus nec praedicatum aequaliter de his quae sub eo sunt, tamen est intentio in qua conveniunt secundum prius et posterius; primum autem est quiditati quae est in substantia, deinde ei quod est post ipsam. Postquam autem una intentio est ens secundum hoc quod assignavimus, sequuntur illud accidentalium quae ei sunt propria[...].” PhP I, 5 (25). A influência de Avicena para as doutrinas da analogia do ente no medievo latino parece difícil de mensurar, mas não de subestimar. Se A. de Libera (“Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l’analogie de l’être”. *Les études philosophiques*, n. 3/4, 1989, p. 333) é bastante assertivo quanto isso, para Aertsen (op. cit., p. 97-98) a referência de Alberto Magno aos *arabes* em seus comentários *De praedicabilibus*, que suporta de Libera, pode ter um intermediário mais plausível, apesar de “aviceniano”, que é Algazel. Entretanto, interessa-nos notar que é a interpretação de Alberto Magno que deve ter retroativamente incidido num consenso de que Avicena tivesse uma concepção analógica do ente. Já G. Sondag (“La réception de la 'Metaphysique' d'Avicenne par Duns Scot”. In SPEER, Andreas (ed.). *Wissen über Grenzen: arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*. Berlin/Nova York: De Gruyter, 2006, p. 597) aponta uma influência direta de Avicena na concepção de analogia do ente de Duns Scotus. Porém, nas questões ao *De anima*, Scotus sugere uma interpretação de Avicena (e de Averróis) francamente voltada para a univocidade do ente. “[...]et hoc est quod dicit Avicenna in *Metaphysica* sua, quod

razão ou de intenção primeira sua, mas pela conveniência de uma ambiguidade do ente segundo os modos de anterioridade e posterioridade.¹⁹⁶ O ente portaria, assim, uma unidade de razão ou de intenção ambígua porque inferior à univocidade, mas superior à equivocidade.¹⁹⁷ Independente se análogo ou não, importa antes que há uma certeza (*certitudo*) quanto ao ente anterior a suas determinações, se substancial ou accidental, atual ou potencial, etc. É o que vem dito no *Liber de Philosophia prima*, “Todos os homens percebem a certeza do ente, mas ignoram se deve ser ativo ou passivo[...]”.¹⁹⁸ Scotus retém esse argumento de Avicena em seus comentários à *Metafísica*¹⁹⁹ e o encaminha à sua consequência radical: se o ente é o que primeiro o intelecto conhece (*quod primo cadit in apprehensione intellectus*), e há uma unidade de razão sua tanto na substância quanto nos acidentes, a ponto de poder-se duvidar se é substancial ou accidental, mas não que é, então “[...]não é necessário que o primeiro objeto se estenda a todos os inteligíveis por predicação, mas basta que o primeiro objeto seja a razão para conhecer os demais[...]” como a substância em relação aos outros gêneros.”²⁰⁰ Não se quer dizer com isso que a certeza se refira apenas a uma objetualidade inteligível, como categoria potencial ou a priori do pensável, por ater-se ao unívoco intencional; mas sim que isso que

conceptus entis est communis omnibus Praedicamentis, quae sunt quasi eius species. Idem patet per Commentatorem, 4. *Metaphysicae*, comm. 4, ubi dicit quod simile est de isto genere, quod est ens, et aliis generibus univocis, quia ens praedicatur univoce essentialiter sicut alia genera; certum est autem quod aequivocum non praedicatur essentialiter de aequivocatis; ergo, etc.”. SDa q. 21, n. 7 (p. 615). Avicena está, assim, a um meio caminho: ao mesmo tempo que Scotus lê nele os pressupostos de uma superação da analogia, entende que ela não pode ocorrer senão através da analogia. Cf. GILSON, Étienne. “Avicenne et le point de départ de Duns Scot”. *Pourquoi Saint Thomas a critiqué suivi de Avicenne et le point de départ de Duns Scot*. Paris: Vrin, 1986, pp. 150-151.

196 “Dicemus igitur nunc quod quamvis ens, sicut scisti, non sit genus nec praedicatum aequaliter de his quae sub eo sunt, tamen est intentio in qua conveniunt secundum prius et posterius; primum autem est quidditati quae est substantia, deinde ei quod est post ipsam.” PhP I, 5 (40). E assim Scotus em seus comentários à *Metafísica*, “In ista questione, opinio Avicennae videtur esse, I *Metaphysicae* cap. 2 et 5, quod ens dicitur secundum unam rationem de omnibus de quibus dicitur, licet non aequo primo, quia quaedam sunt quasi genera sive species entis, quaedam vero passiones[...]”. SLM IV, q. 1, n. 31. Cf. PINI, op. cit., p. 103.

197 “Dico igitur quod quamvis prioritas et posterioritas dicantur multis modis, tamen fortasse conveniunt in uno secundum ambiguitatem, scilicet quia a priori, in quantum est prius, aliquid est quod non est posteriori, sed nihil est posteriori quod non habeat id quod est prius.” PhP IV, 1 (6). Cf. BOULNOIS, 1989, pp. 351-352.

198 “Omnes enim homines imaginant certitudinem entis, sed ignorant an debeat esse agens vel patiens[...]”. PhP I, 5 (33); “Sed non potest poni eis subiectum commune, ut illorum omnium sint dispositiones et accidentalia communia, nisi esse. Quaedam enim eorum sunt substantiae, et quaedam quantitates, et quaedam alia praedicamenta; quae non possunt habere communem intentionem qua certificentur nisi intentionem essendi.” PhP I, 2 (12). Cf. BOULNOIS, op. cit., p. 356.

199 “[...]cognoscens aliquid inesse necessario alicui, cognoscit illud habere aliquam quidditatem, et iste conceptus est sibi certus, sed dubitat an illa quidditas sit substantiae vel accidentis, quia alioquin quidquid tale conciperet, sciret utrum pertineret ad definitionem illius cui necessario inest, vel esset eius propria passio, cum de multis talibus sapientes dubitant. Unde primus conceptus videtur de ente, ut opponitur ei quod est *nihil*, determinabilis ultra per se, vel non per se, etc.”. SLM IV, q. 1, n. 91. Em outra passagem (n. 46), “[...]experimur in nobis ipsis quod possumus concipere ens, non concipiendo hoc ens esse in se aut in alio, quia dubitatio est quando concipimus ens, utrum sit ens in se vel in alio[...] Ergo aliquid indifferens concipimus primo ad utrumque illorum, quia utrumque illorum postea invenimus quod in isto salvatur primus conceptus: quod sit ens.”

200 “[...]primum obiectum non oportet extendi ad omnia intelligibilia praedicatione[...] sed sufficit quod primum obiectum sit ratio cognoscendi alia[...] sic substantia respectu aliorum generum.” SLM IV, q. 1, n. 87.

surge para o entendimento resulta de uma relação dele com a realidade, não no mesmo sentido que o faz a intuição da existência, mas para a abstração.²⁰¹ Esse “algo intencionalmente unívoco” é inegavelmente próximo do que Heidegger chama “algo em geral”, cuja determinação é esvaziada por sua própria neutralidade, ou “alheação”, na expressão de Lychetus.²⁰² Por outro lado, distancia-se da interpretação de Gilson e Barth, de uma “essencialidade em geral”, por afigurar-se esta ainda restritiva pelos resquícios de conteúdo de essência. O que escapa a essa interpretação é, como diz Honnefelder, “[...]o caráter *particular* da abstração do 'ente' ou - dito de outra maneira - o 'transcensus' precedente no 'ente' como um 'primeiro' além de todo o 'conhecido' e com isso a diferença ontológica que se torna aqui visível.”²⁰³ O caráter propriamente transcendental do conceito de ente fica nela encoberto sob a essência, ou o “*Sosein*”, o “ser-assim”. O conceito de ente, enquanto mais simples, indeterminado e comuníssimo, não pode ser definido; não tem propriamente um “conteúdo” para tanto. Pelo contrário, qualquer tentativa nesse sentido ver-se-ia implicada em alguma determinação, algo ainda resolúvel num conceito mais simples, que não estaria em sua simplicidade final.²⁰⁴ Se o ente é o inteligível absolutamente simples e primeiro, não pode ser definido ou explicado por nada mais. “O ente não se explica por nada de mais inteligível[...].”²⁰⁵

Como o ente possui uma *ratio* mais simples ainda que a substancial, ele permanece a razão de inteligibilidade de todo o existente acima da relação analógica entre os existentes. Ao mesmo tempo que o ente é predicado univocamente *in quid* de cada categoria, a relação entre elas não é dada pela predicação entitativa, mas pela razão inteligível de cada uma enquanto é. O ente unívoco é assim a cada caso já determinado categorialmente, mas cada categoria é inteligível antes como um ente do que como categoria. E o mesmo vale para a relação de equivocação entre si das substâncias ou supôditos sob o mesmo termo “ente”, porque igualmente não se atribuem um ao outro sua significação, mas estão numa relação analógica quanto à sua suposição.

[...]o ente não se diz univocamente de todos os entes, mas tampouco equivocadamente, porque se diz algo equivocadamente de muitos, quando aquelas [coisas] de que se diz, não têm atribuição entre si, mas quando se atribuem, então [diz-se] analogicamente. Logo, porque não tem um conceito

201 Cf. HONNEFELDER, 1979, p. 420.

202 “Com o *ens* enquanto 'algo em geral' aparentemente não mais o que se buscar. Como um último tudo cessa com ele. Ou ainda não esgotamos finalmente todo o seu conteúdo semântico? Mas além do objeto simplesmente não pode haver mais nenhuma objetualidade que se possa dele dizer em geral.” (HEIDEGGER, op. cit., p. 217).

203 HONNEFELDER, op. cit., p. 427.

204 Cf. HONNEFELDER, op. cit., pp. 159-160.

205 “*Ens per nihil notius explicatur[...]*”. Ord. I, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 132.

uno, significa assim todas [as coisas] essencialmente segundo suas próprias razões, e apenas equivocadamente para o lógico; mas, porque aquelas [coisas] atribuem-se entre si essencialmente, assim diz-se analogicamente para o metafísico real.²⁰⁶

É da função entitativa de conhecimento do ente que se chega à sua simplicidade fundamental, não de sua função metafísica, cujo limite relativo é analógico apenas. A realidade analógica entre existentes está além da razão fundamental do ente, mas não de seu conceito. Ele significa essencialmente cada coisa, mas cada coisa assim significada não pode ser considerada senão equivocadamente pelo lógico, enquanto o que as significa o faz univocamente. A perspectivação epistemológica leva a notar até que ponto a concepção do ente como um *aliquid intentionale univocum* extravasa os limites da consideração lógica, ao mesmo tempo que tenciona à unidade essencialmente fundamental do existente metafísico e analógico.

Isso vem a esclarecer-se na *Lectura* e na *Ordinatio*, quando Scotus volta-se mais uma vez para a relação das coisas com o ente em *Metafísica* IV. Ele assinala, então, a pertinência da preposição: diz-se *ad unum*, e não *secundum unum*, porque, do contrário, o sentido do ente cairia novamente sob o nível de relação da predicação intercategoriais. Embora não empregue o termo analogia, mas equivocidade, Scotus retoma a diferença epistemológica de tratamento do ente, e observa que o físico restringe a univocidade de predicação à espécie especialíssima, ou seja, à unidade de natureza específica irreduzível da apreensão, mas considera o gênero equívoco, porque tomados em sua realidade “escondem-se muitas equivocações” entre suas espécies.²⁰⁷ Os termos de comparação para o físico são as espécies,

206 “[...]ens non dicatur univoce de omnibus entibus, non tamen aequivoce, quia aequivoce dicitur aliquid de multis, quando illa, de quibus dicitur, non habet attributionem ad invicem, sed quando attribuuntur, tunc analogice. Quia ergo non habet conceptum unum, ideo significat omnia essentialiter secundum propriam rationem, et simpliciter aequivoce secundum logicum; quia autem illa quae significantur inter se essentialiter attribuuntur, ideo analogice secundum metaphysicum realem.” SLM IV, q. 1, n. 70.

207 “Ad illud de IV Metaphysicae, quod ens non dicitur 'secundum unum' sed 'ad unum', dicendum quod philosophus naturalis ponit univocationem tantum esse in specie specialissima, secundum quam attenditur comparatio solum, et non in genere, sed dicit quod 'in genere multae latent aequivocationes'. Hoc autem non est verum quantum ad univocationem conceptus, nam apud logicum ita est genus univocum sicut et species, et animal sicut homo; sed quia non est tanta unitas realis, quae est fundamentum unitatis conceptus in genere sicut in specie, ideo philosophus naturalis concedit univocationem in specie et negat in genere.” Lect. I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 117. Os mesmos termos de comparação aparecem nos comentários às *Categorias* “[...]omnia unius generis aliquam inter se convenientiam habent in substantia, quam non habent cum aliis aliorum generum, quod cognoscitur ex identitate operationis, vel passionis in singularibus: illud est in speciebus imperfectum et potentiale, quia diversae species habent diversas formas perfectivas: aliquid igitur materiale in omnibus speciebus, sive sit materia, sive forma incompleta existens in omnibus huius generis, et non alterius, quod est principium alicuius operationis communis, vel passionis in eis, est illud unum in re, quod cum intellectus considerat, non ut in hoc considerat ipsum secundum se essentialiter esse in differentibus specie, et ei attribuit intentionem generis, et quanto genus communius, tanto eius in re minor est unitas, et ita nomen generis, de suo primo intellectu importat aliquid, quod est materiale in speciebus: tamen per modum totius[...]” SPr. q. 7, n. 2, (p. 455).

em que se constitui a totalidade de natureza do ente: enquanto o lógico considera a totalidade da definição da espécie em sua integridade com o gênero, o físico ocupa-se da forma última completiva da espécie naquele gênero.²⁰⁸ Scotus conclui, então, que

Se o filósofo natural, que considera entes menos universais, faz isso, muito mais a metafísica, a qual é una também quanto ao ente, pode dizer que o ente não é unívoco, porque tem uma unidade fundamental menor quanto à unidade de seu conceito. E, portanto, como o físico diz que “no gênero se escondem muitas equívocações”, assim o metafísico diz que “todos os entes se dizem não segundo um mas em relação a um”.²⁰⁹

Mesmo a univocidade do ente, que a física ainda suporta pela comparação entre espécies especialíssimas sob um mesmo gênero tendencialmente equívoco, já não pode ser sustentada pelo metafísico, cuja tarefa é tratar cada ente a partir de sua realidade diversa em si mesma. Em sua diversidade, cada ente para o metafísico é analógico a outro e, em seu conceito próprio, ininteligível ao intelecto peregrino, senão partindo de uma unidade mínima conceitual que é a do próprio ente e da análise de sua estrutura conceitual.

Como consequência da comunidade do ente, tal como é formulada por Scotus, também os acidentes devem ser entendidos em si mesmos como essências, quer dizer, coisas às quais o ente se predica *in quid*, no que mantém uma unidade ao menos lógica.²¹⁰

O acidente em si mesmo tem uma realidade enquanto essência distinta da realidade da substância na qual inere. Não há uma “causalidade” na substância relativa à totalidade accidental, nem ordem essencial entitativa que exclua que o acidente seja formalmente um ente, pois compreende-se por si mesmo enquanto tal.²¹¹ A divisão ente

208 “[...]non secundum omne univocum fit comparatio, sed secundum speciem atomam tantum, idest specialissimam[...] Vel aliter, quod univocum apud logicum dicitur omne illud, quod per unam rationem devenit apud intellectum, secundum quam dicitur de multis: apud naturalem vero non est omne tale, sed tantum quod est unum secundum ultimam formam completivam[...]” n. 3.

209 “Si hoc facit philosophus naturalis, qui considerat entia minus universalia, multo fortius metaphysica, quae una est et de ente, potest dicere quod ens non sit univocum, quia minorem unitatem fundamentalem habet quantum ad unitatem sui conceptus. Et ideo sicut naturalis dicit quod 'in genere multae latent aequivocationes', sic metaphysicus dicit quod 'omnia entia dicuntur non secundum unum, sed ad unum'.” l. c.

210 “Consimiliter, Philosophus VII Physicorum dicit quod 'in genere latent aequivocationes ', propter quas non potest esse comparatio secundum genus. Non tamen est aequivocatio quantum ad logicum, qui ponit diversos conceptus, sed quantum ad realem philosophum, est aequivocatio, quia non est ibi unitas naturae. Ita igitur omnes auctoritates quae essent in Metaphysica et Physica, quae essent de hac materia, possent exponi, propter diversitatem realem illorum in quibus est attributio, cum qua stat tamen unitas conceptus abstrahibilis ab eis, sicut patuit in exemplo. - Concedo tunc quod totum quod accidens est, attributionem habet essentialem ad substantiam, et tamen ab hoc et ab illo potest conceptus communis abstrahi.” Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 163. Cf. PINI, op. cit., pp. 69-73.

211 “Nec igitur causalitas in substantia respectu totius accidentis, nec maior perfectio entitatis, nec ordo essentialis in entitate concludit quin accidens sit formaliter ens. Non per substantiam, nec per respectum ad ipsam, quia de per se intellectu eius est ens, posito intellectu illo, etiamse per impossibile omnes condiciones praedictae auferrentur.” SLM VII, q. 1, n. 30.

essência e existência afeta o regime categorial, na medida em que divide as condições metafísicas das essências reais das físico-hilemórficas.²¹² A relação que se estabelece entre um e outro é de duas essências em si mesmas, distintas, portanto, da própria relação. Não é a substância o fundamento da relação de inerência do acidente, porque nesse caso iniria em si mesma, mas o próprio acidente em sentido absoluto.²¹³ Assim, como mantém-se o mesmo sentido de inerência nos acidentes, é possível abstrair um termo de segunda intenção, que é inferior ao conceito de ente mas superior a eles, e através dele sustentar-se uma relação de razão de predicado e sujeito. Mas isso não significa, como nota Pini²¹⁴, que haja um modo de ser comum, quase como uma “supercategoria genérica”, a todos os acidentes como entes reais. Permanece entre eles e a substância uma analogia metafísica, o que só reforça a anterioridade formal do unívoco intencional. Substância e acidente estão sob o mesmo plano no momento da *certitudo entis*. Mas estão numa relação que respeita ainda uma ordem de prioridade do que pode atuar como sujeito e lugar de predicação e o que somente como predicado.²¹⁵

Desde seus primeiros comentários a Aristóteles, a crítica de Scotus à analogia não abandona o campo operacional-intelectivo do ente e de suas variações epistemológicas segundo o sujeito de cada ciência. A insuficiência analógica se mostra, então, na falta de uma unidade conceitual que corresponda à subordinação das ciências à metafísica. Se há uma diferença conceitual segundo o modo como se entende categorialmente o ente, a analogia antes a pressupõe e nela se sustenta do que a supre, como se se enquadrasse num nível ainda precário de compreensão de sua comunidade, embora absolutamente responsável com a primazia do existente que não pode ser conhecido senão abstratamente. Na mesma medida, por exemplo, que o sujeito da física, compreendido sob as categorias, principalmente, da quantidade e da qualidade, subordina-se através delas à metafísica que o define substancialmente, a analogia de sentido de ente entre elas permanece metafisicamente irreduzível a uma unidade de sentido. Não é nesse nível, porém, que Scotus encontra uma solução para a unidade da metafísica, mas no princípio formal mais comum de inteligibilidade

212 Cf. LaZELLA, op. cit., pp. 104-105.

213 “Tum quia fundamentum respectus est aliquid praeter respectum. Respectus inhaerentiae utriusque in substantia non fundatur, quia tunc substantia inhaereret et non esset terminus respectus; igitur in accidente absoluto et non in aggregato ex absoluto et isto respectu, quia non est ratio fundamentalis respectu sui; igitur in absoluto praecise. Igitur est extra conceptum eius quiditativum, cum respectus sit posterior natura fundamento.” SLM, n. 13. Cf. PINI, *Categories and Logic in Duns Scotus*. Leiden/Boston/Colônia: Brill, 2002, pp. 148-149.

214 Cf. PINI, *ibid.*, p. 150.

215 “[...]passiones entis dictae de inferioribus non dicunt aliud ab ente in eis. Igitur cum substantia dicitur prima, accidens posterius - quae prius et posterius dividunt ens ut passiones -, 'primum' non dicit aliud a substantia nec 'posterius' aliud ab accidente sive ab ente in accidente. 'Per se' autem ens sive 'in se' ens et 'inhaerens' sive 'in alio' existens per eodem accipio sicut 'prius' et 'posterius'.” SLM, n. 16.

que permite predicar o ente tanto de um quanto de outro. Ele renuncia à fragilidade de uma comunidade entitativa, que pressupõe a analogia desde uma comunidade predicacional, em favor do que a antecipa em razão e inteligibilidade no conceito mesmo de ente.

2.2. Univocidade e inteligibilidade do ente

A problemática unidade de um conceito de ente que integre o sujeito da metafísica com suas relações categoriais torna-se particularmente aguda frente às exigências teológicas quanto ao entendimento de um ente que por princípio deve estar fora, ou antes além, de todas as condições entitativas de todos os outros entes em geral. Excluída a solução analógica, a redução a um mínimo formal de unidade do objeto primeiro de inteligência é aí testada aos limites de uma definição quase paradoxal, que faz contraparte com a reserva metafísica da compreensão intuitiva do existente, também ela inapreensível para o entendimento abstrativo do peregrino. O rigor da exposição de Scotus da univocidade do ente cresce à medida das dificuldades impostas, principalmente nos escritos “teológicos”, os comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo, como era de esperar, com antecipações nas questões ao *De anima*.²¹⁶ Da confrontação do conceito unívoco de ente com os limites da definição lógica resulta essa redução a um mínimo maximamente comum. Esse conceito comuníssimo é a condição para o conhecimento do existente dentro do quadro conceitual abstrativo.

A definição de ente unívoco é sustentada por Scotus no limite da contradição. Ele apropria-se, ao mesmo tempo que o subverte, de um critério lógico tirado dos comentários às *Categorias* de Simplício, em que a diferença entre equivocidade e univocidade é entendida em termos de contraditoriedade. A equivocidade poderia, então, encerrar termos contraditórios, enquanto a univocidade não.

O pleno desenvolvimento do método scotista de redução do domínio do entitativo a seu mínimo formal intencional encontra-se, principalmente, na *Ordinatio*. A obtenção de um primeiro inteligível mais comum, que se possa chamar unívoco, segue ainda as etapas de conhecimento do ente e suas ordens de inteligibilidade. Nelas, o trânsito a graus mais distintivos de compreensão do ente consiste num processo progressivo de esclarecimento tanto do intelecto que conhece, por um lado, quanto do existente que esse mesmo intelecto busca conhecer.

216 A datação das questões ao *De anima* é assegurada hoje como início da década de 1290. Cf. HOFFMANN, op. cit., p. 101.

2.2.1. A univocidade do ente e as ordens de inteligibilidade entitativa por origem e proporção

No contexto da comunidade do ente entre Deus e a criatura na distinção 3 de *Ordinatio* I, um conceito unívoco é para Scotus aquele “[...]que é de tal modo uno que sua unidade é suficiente para contradizer-se, afirmando e negando o mesmo do mesmo; é suficiente também como meio [termo] silogístico, tal que os extremos unidos por um meio de tal modo uno concluem unir-se entre si sem falácia de equivocação.”²¹⁷ Com esse critério de não-contradição da univocidade, a negação é alçada à esfera também transcendental do ente. A definição se enquadra, assim, no momento de indistinção prévio da inteligência do ente como no argumento da *certitudo* aviceniana, que é logo aludida mais uma vez por Scotus nos parágrafos seguintes a este da *Ordinatio*,²¹⁸ e em passagens paralelas da *Lectura*. Como a nota filosófico-histórica de Scotus deixa claro, os pré-socráticos podiam afirmar que o ente fosse água, os quatro elementos, ou o amor e a discórdia, mas não poderiam duvidar que qualquer que fosse a resposta ao *quid est* do ente, tanto a água, como os quatro elementos, como o amor e discórdia, etc. *são, existem*. Ou seja, nenhum deles seria capaz de explicar o *quid* do *est*, sem já pressupô-lo conceitualmente e, então, cair numa tautologia da qual a predicação parecia escapar. Embora se contradissem quanto ao *que* fosse o ente, o conceito de ente, pressuposto como o que é, não era contradito.

O conceito de que se tem certeza é diferente daqueles de que se duvida, se for predicado de ambos, mas aqui Scotus faz um acréscimo decisivo que vai de encontro ao que Boulnois chama “interpretação virtualizante”: “[...]não é necessário que [o ente] esteja em ambos quiditativamente, mas ou assim, ou é unívoco a eles como o determinável para os determinantes”.²¹⁹ A univocidade do ente é assim estendida também a suas diferenças que o dizem indiretamente por denominação e que estão “virtualmente” contidas no que o contém

217 “[...]qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri.” Ord. I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 26. Também em SDa 21, n. 10 (p. 617), “[...]ille conceptus qui sufficit ad contradictionem est univocus, quia contradictio est affirmatio et negatio circa eundem conceptum univocum: hic enim non est contradictio, *canis currit, canis non currit*, sed conceptus entis sufficit ad contradictionem secundum Philosophum 8. *Metaph.*, imo prima contradictio est formata de ente, sicut de quolibet esse, vel non esse; ergo, etc.”

218 “[...]nullus idem conceptus est certus et dubius; ergo vel alius, quod est propositum, vel nullus - et tunc non erit certitudo de aliquo conceptu.” Ord., n. 28. E em Lect. I, d. 3, q. 1-2, n. 22, “[...]omnis intellectus certus de uno conceptu et dubius de duobus, habet aliquem conceptum de quo certus est, alium ab utroque de quo dubius est, aliter enim de eodem conceptu esset dubius et certus[...]”

219 “[...]ille conceptus de quo est certitudo est alius ab illis de quibus est dubitatio; et si ille certus idem salvatur cum alterutro illorum dubiorum, vere est univocus, ut cum alterutro illorum accipitur, sed non oportet quod insit utrique illorum in 'quid': sed vel sic, vel est univocus eis ut determinabilis ad determinantes vel ut denominabilis ad denominantes.” Ord., n. 149.

quiditativamente. O conceito unívoco de ente deve distribuir-se, a partir de então, entre sua predicabilidade quiditativa e qualitativa.

A dependência do meio termo silogístico é conseqüente com a restrição lógico-formal mínima do conceito de ente com que Scotus trabalha. A pressuposição de uma distinção real subjacente à definição de univocidade em jogo aqui é já explicitada na resposta à uma objeção inicial na *Ordinatio*, pertencente à argumentação da prova pela certeza, que confronta seus pressupostos gnoseológicos e aponta para a analogia por proximidade conceitual. Assim, se a humanidade em Sócrates não é a mesma que em Platão, o que Scotus não negaria, o ente de Sócrates é em si apenas análogo ao de Platão. Embora a objeção esteja metafisicamente correta, pelo que já se admitiu sobre a analogia em seu domínio, ela destrói a unidade lógica do conceito de humanidade. Pois nunca se definiria um conceito de humanidade comum que pudesse ser predicado tanto de Sócrates quanto de Platão, o que é negado por sua própria universalidade que supõe o mesmo em ambos, mas restaria apenas uma humanidade que *parece* uma por uma grande semelhança (*propter magnam similitudinem*).²²⁰ A unidade átoma da espécie especialíssima conforma, em sua relação mesma predicativa de espécie, como já é previsto pela comparação com o sujeito da física, uma relação de atribuição com outras espécies ao mesmo gênero. Nesse âmbito ainda não transcendental dos gêneros, a analogia de atribuição, conquanto possa ser aplicada, não é suficiente para a definição conceitual do gênero, porque pressupõe o que deveria definir. Sua unidade é menor que a unidade da definição logicamente unívoca da espécie. Da mesma maneira, pode haver uma atribuição análoga do ente entre si das coisas sem ferir com isso o princípio de sua univocidade conceitual, precisamente porque aquela analogia somente é mantida sobre uma base comparativa que é o próprio conceito de ente, e nada mais.²²¹ Se o

220 “Quod si non cures de auctoritate illa accepta de diversitate opinionum philosophantium, sed dicas quod quilibet habet duos conceptus in intellectu suo, propinquos, qui propter propinquitatem analogiae videntur esse unus conceptus, - contra hoc videtur esse quod tunc ex ista evasione videretur destructa omnis via probandi unitatem alicuius conceptus univocam: si enim dicis hominem habere unum conceptum ad Socratem et Platonem, negabitur tibi, et dicetur quod sunt duo, sed 'videntur unus' propter magnam similitudinem.” n. 30.

221 “[...]attributio sola non ponit unitatem, quia unitas attributionis minor est unitate univocationis, et minor non concludit maiorem; tamen minor unitas potest stare cum maiore unitate, sicut aliqua quae sunt unum genere, sunt unum specie, licet unitas generis sit minor quam unitas speciei. Ita hic, concedo quod unitas attributionis non ponit unitatem univocationis, et tamen cum ista unitate attributionis stat unitas univocationis, licet haec formaliter non sit illa exemplum: species eiusdem generis habent essentialem attributionem ad primum illius generis (X Metaphysicae), et tamen cum hoc stat unitas univocationis rationis generis in ipsis speciebus. Ita - et multo magis - oportet esse in proposito, quod in ratione entis, in qua est unitas attributionis, attributa habeant unitatem univocationis, quia numquam aliqua comparantur ut mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens, nisi in aliquo uno convenient. Sicut enim comparatio simpliciter est in simpliciter univoco (VII Physicorum), ita omnis comparatio in aliquo univoco. Quando enim dicitur 'hoc est perfectius illo', si quaeratur 'quid perfectius?', ibi oportet assignare aliquid commune utrique, ita quod omnis comparativi determinabile est commune utrique extremo comparisonis; non enim homo est perfectior homo quam asinus, sed perfectius animal. Et ita, si aliqua comparantur in entitate in qua est attributio unius ad alterum ('hoc perfectius est illo: quid perfectius? - ens perfectius'), oportet unitatem esse aliquo modo communem utrique extremo.” Ord. I, d. 8, p. 1,

ente, como um *aliquid intentionale univocum*, é residual à inteligência das coisas, ele é primeiramente compreendido como um *quid*, algo deste ou daquele modo, uma vez que a questão por “o que é isto?”, ou seja, “o que é este ente particular?”, é faticamente anterior ao que é o ente enquanto ente. Este somente é alcançado reflexivamente pelo intelecto, ao pensar *o que e por que* pensa, ou seja, mais uma vez, no âmbito lógico das segundas intenções. Por isso também, é por reflexão que a ordem dos inteligíveis para nós pode ser esclarecida. O ente é o que de mais simples se possa obter intelectualmente como conceito, mas não é o mais perfeitamente inteligível para o intelecto peregrino. O que este intelecto pode conhecer mais perfeitamente conhece-o a partir desse duplo mental da coisa em sua individualidade, que é a espécie especialíssima, porque se refere ao próprio existente que será sempre mais perfeito em entidade.

No processo intelectual do ente, a dúvida quanto ao que se vem a conhecer não elimina obviamente sua determinação. Muito pelo contrário: é sinal dela. Se há uma certeza de que o que se conhece, ao menos, é ou existe, o ente que é então conhecido é determinado como um *isto*. A questão, porém, é que, mesmo que nos esteja vedado o conhecimento intuitivo do existente, a dependência da percepção sensível não impede, pela própria concausalidade com a inteligência abstrativa, a derivação do conhecimento do sujeito dos acidentes dados a ela, primeiramente.²²² Se Scotus insiste no argumento aviceniano da *certitudo*, é para assegurar o fundamento metodológico dessa transitividade do ente como o comum inteligível das coisas: comum à substância e aos acidentes, a Deus e à criatura. Toda a ordenação conceitual, que Scotus mobiliza para concluir pela maior comunidade inteligível do ente e sua relação com o primeiro degrau inteligível que é a espécie especialíssima, sustenta-se por essa procura intelectual pelo conhecimento mais determinado possível ou a inteligibilidade mais perfeita, mais adequada à nossa condição passageira. Resta, então, uma vez posta a condição de definição para o que se espera de um conceito unívoco, a compreensão de ordenação do conhecimento do ente desde sua origem e segundo sua proporção e adequação. Essa ordenação deve permitir uma delimitação clara dos momentos

q. 3, n. 83.

222 “Quod etiam conceptus entis communis univoce substantiae, et accidenti, proba; quia si non esset univocus, nullum conceptum de substantia haberemus. Probatio: aut enim haberemus proprium, et quidditativum, intuitivum, aut abstrahibilem; non primum, ut probatum est supra; ergo conceptum abstrahibilem a substantia, et accidente, et communem utrisque; sed nullus est communis utrisque, nisi entis; igitur, etc. Quod autem in via non possumus substantiam cognoscere simplici, et primo intuitu, patet ex hoc, quod omnis nostra cognitio ortum habet a sensu; cum ergo substantia non sit sensibilis, et omnis nostra cognitio oritura a sensu; ergo intuitive, vel conceptu simplici non possumus cognoscere eam, scilicet per istum modum, quia ab accidentibus a nobis sensibilibus, abstrahimus conceptum entis, dicendo quod sunt ens, et ulterius inquirendo invenimus, quod sunt tale ens, quod est alteri inhaerens[...]”. SDa q. 21, n. 9 (p. 616). Para uma versão mais extensa desse argumento, cf. Ord. I, d. 3, q. 1-2, n. 35.

de determinação do ente desde sua base mais comum. A preocupação com a distinção conceitual compete à necessidade de esclarecer o conhecimento confuso que se tem, primeiramente, do ente de que não se sabe ontologicamente *o que é*, embora onticamente se refira pelo nome.

O expediente resolutivo de que Scotus se serve era frequente na escola franciscana desde Boaventura, mas recebera uma elaboração maior de Henrique de Gante,²²³ além de Mateus de Aquasparta e Ricardo de Mediavilla. Seu pressuposto é de que os conceitos são co-inteligidos e estão primeiramente confundidos. Para Henrique de Gante, a resolução seria um método para encontrar um conceito para Deus sob a razão da subsistência, ainda no rastro de Tomás de Aquino.²²⁴ Ao fim dela, a analogia entre Deus e a criatura seria sustentada por uma duplicidade de indeterminação do ente simplesmente: por um lado, a indeterminação privativa que resultaria da abstração do ente da criatura e que, logo, seria dela “participável”; por outro lado, a indeterminação negativa do ente de que nada poderia ter parte, somente o ente divino.²²⁵ A resolução não terminaria num conceito simples de ente²²⁶, mas duplo, uma analogia entre dois sentidos de ente simples. Como é o conceito de ente correspondente ao ser de Deus o que tem primado de inteligibilidade, mas o único conceito de ente de que dispomos é aquele obtido pelos sentidos, o ponto de partida do conhecimento natural deixa de ser naturalmente explicável, ou fica dependente, em última análise, de um conceito cuja origem só pode ser sobrenatural.²²⁷

Scotus somente poderia rejeitar tal resolução que, na verdade, nunca chegaria ao seu destino final, ou não admitiria sua radicalidade em favor ainda da analogia. O conhecimento segue uma progressão do mais confuso e indeterminado ao mais distinto e determinado, que culmina no mais abstrato, mas em que coincidem numa via de mão dupla o mais distinto por um lado, o ente, e o mais determinado por outro. Para qualificar a indeterminação primeira do ente, Scotus distingue, nos comentários ao *De anima*, dois modos de determinação do indeterminado: o genérico e o do ente.

[...]o indeterminado que desce aos seus inferiores pode-o fazer de dois modos. Em um, desce aos inferiores por algo adicionado, e tal diz o todo tanto quanto o inferior ao modo da parte determinante, entretanto, como

223 Cf. KOBUSCH. “Gott und die Transzendentalien: Von der Erkenntnis des Inkusiven, Impliziten, Konfusen und Unbewußten”. In PICKAVÉ, Martin. *Die Logik der Transzendentalien. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*. Berlin/Nova York: De Gruyter, 2003, pp. 424-425.

224 Sobretudo através de Mateus de Aquasparta. Cf. *ibid.*, pp. 427-429.

225 Cf. GORIS, Wouter. *Absolute Beginners. Der mittelalterliche Beitrag zu einem Ausgang vom Unbedingten*. Leiden/Boston: Brill, 2007, pp. 111-112.

226 Cf. *ibid.*, p. 129; BOULNOIS, 2013, p. 149.

227 Cf. GORIS, *ibid.*, p. 140.

diferença, e tal não é o ente em si. Noutra, porém, é o indeterminado comum que diz tudo aquilo que dizem os inferiores ao modo do todo, e não aguarda terminar-se por outro, como a espécie em relação aos indivíduos; pois dois indivíduos convêm totalmente em espécie, e diferem em número, e tal comum não desce aos inferiores por algo adicionado; mas assim o ente é comum a Deus, e às dez categorias, e à substância, e ao acidente, nada está na substância nem no acidente que não seja ente; e logo sob ele está, sem adição, a substância, ou o acidente, pois não se reduz ao predicável do gênero, ou da espécie subalterna, ou diferença, mas da espécie especialíssima.²²⁸

A ordem de determinação genérica opõe-se aqui à do ente, o que é também um primeiro passo para uma explicação de sua determinabilidade que não caia na aporia do gênero. A determinação descendente do gênero ocorre por adição de diferença até à espécie. Assim, ele diz o todo da coisa menos sua parte determinante específica, ou seja, sua capacidade de definição é incompleta sem suas determinações ulteriores. O ente, por sua vez, não se determina por adição de diferença, uma vez que qualquer diferença sua somente pode ser não-ente.²²⁹ Mesmo que indeterminado, seu conceito é completo nesse sentido e, por isso, redutível, não ao gênero nem à espécie subalterna ou à diferença, mas à espécie especialíssima enquanto contém a estrutura intencional inteligível e predicativa do existente. E não poderia ser de outra maneira, se o conceito de ente deve sustentar-se univocamente, a cada momento de determinação, com o mesmo sentido. Essa ordenação do menos ao mais determinado acompanha sua apreensão conceitual pelo intelecto.

Num único ato de inteligência apenas contém-se conceitos absolutamente simples (*simpliciter simplices*) e não absolutamente simples (*non simpliciter simplices*). Os conceitos absolutamente simples são aqueles que não podem ser mais resolvidos em conceitos mais simples. Os não absolutamente simples, pelo contrário, devem sê-lo. Por via de consequência, os conceitos obtidos por mais de um ato de inteligência, como em complexos proposicionais de relação substância/acidente são não absolutamente simples. Os conceitos, portanto, de gênero e espécie, diferença e definição, não são absolutamente simples, mas o são, por sua

228 “[...]duplex est indeterminatum descendens in inferiora. Unum quod descendit in inferiora per aliquid additum, et tale dicit totum quod inferius, tamen per modum partis determinantis, ut differentia, et tale non est ipsum ens. Aliud autem est commune indeterminatum, quod dicit totum illud quod dicunt inferiora per modum totius, nec expectat terminari per aliud, ut species respectu individuorum; duo enim individua se totis in specie conveniunt, et in numero differunt, et tale commune non descendit in inferiora per aliquid additum; sic autem ens est commune ad Deum, et ad decem Praedicamenta, et ad substantiam, et accidens, nihil enim est in substantia, et accidente quod non sit ens; et ideo statim sub ipso, sine addito, est substantia, vel accidens, non ergo reducitur ad praedicabile generis, vel speciei subalternae, vel differentiae, sed speciei specialissimae.” SDA (p. 618).

229 Cf. AUBENQUE, op. cit., pp. 230-231; GUERIZOLI, Rodrigo. “Legitimação da metafísica e aporia do gênero em Duns Scotus”. In STORCK, Alfredo (org.). *In Aristotelis Analytica posteriora: estudos acerca da recepção medieval dos segundos analíticos*. Porto Alegre: Linus Editora, 2009, p. 171.

vez, tanto o conceito de ente como aqueles de suas afecções próprias e de suas diferenças.²³⁰ O processo de distinção conceitual, em que consiste a redução aos termos mais simples da compreensão entitativa, vai daquela confusão inicial, ou indistinção, ao conhecimento claro dos conceitos implicados no ato de inteligência. De acordo com essa ordenação dos conceitos, há que distinguir o confusamente conhecido, ou o distinto, do indistintamente conhecido ou o confuso.

O confuso é o mesmo que indistinto quando se entende o todo essencial pelas partes essenciais ou o todo universal por suas partes subjetivas. Por sua vez, conhecer confusamente significa conhecer como o que se expressa pelo nome, ou apenas por um universal superior.²³¹ E conhecer distintamente, pelo contrário, significa conhecer como o que se exprime pela definição e por seus princípios. Em outras palavras, o confuso é ainda discernível em outros conceitos, como o todo universal em suas partes subjetivas, ou seja, o gênero nas espécies, ou o todo essencial em suas partes essenciais, como matéria e forma.²³² O conceito de animal para homem é confuso e indistinto se se quiser conhecer o que é o homem. Enquanto gênero, animal pode ser distinto na medida em que se entende logicamente como tal, em seu caráter de segundo intenção. Mas um conceito distinto se pode conhecer confusamente, se se passar por um superior, como homem entendido como animal. Do mesmo modo, o conceito de homem é confuso se se busca por quem é esse homem individualmente. Um conceito distinto, portanto, pode conhecer-se confusamente quando se conhece através de um mais universal, e o mais universal deixa de ser confuso na medida em que suas condições

230 “[...]conceptus simplex qui concipitur una intellectione et uno actu intelligendi, est duplex, scilicet conceptus simpliciter simplex et conceptus non simpliciter simplex. Conceptus autem simpliciter simplex est ille conceptus qui non est resolubilus in alios conceptus priores; conceptus autem non simpliciter simplex est ille qui est resolubilus in conceptus priores, ut conceptus hominis resolvitur in conceptum generis et differentiae, - et similiter definitio sic est conceptus non simpliciter simplex, licet simplici actu intelligendi concipiatur. Unde ille conceptus dicitur non simplex qui pluribus actibus concipitur, sicut ens per accidens, ut 'homo albus', et etiam alia complexa.” Lec. I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 68. Cf. tb. Ord. I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 71.

231 Cf. GORIS, Wouter. “The Confused and the Distinct: towards a Proper Starting Point of Human Knowledge in Aquinas and Scotus”. In FRIEDMAN, Russel; COUNET, Jean-Michel (eds.). *Medieval Perspectives in Aristotle's De anima*. Louvain/Paris: Peeters, 2013, pp. 262-263.

232 “[...]aliud est aliquid esse confusum cognitum, et aliud est esse confuse cognitum; et aliud est confusum cognoscere et confuse cognoscere. Nam aliquid dicitur confusum cognitum quando est distinguibile in plura (vel sicut genus in species, sicut totum universale in suas partes subiectivas; vel sicut in partes integrales totum integrale; vel sicut in partes essentielles, sicut compositum in materiam et formam), et eo modo quo est distinguibile, dicitur esse confusum cognoscibile. Sed hoc non est esse confuse cognitum, quia non omne confusum cognitum confuse cognoscitur, quia tunc dicitur aliquid confuse cognosci quando cognoscitur per nomen tantum et indistincte, non per resolutionem in ea in quae est resolubile. Et sic ens, licet sit confusum cognitum, non tamen confuse cognoscitur, quia non habet per quod potest distingui in plura aut priora; et ideo ens non potest indistincte et confuse cognosci.” Lect., n. 69. Cf. tb. Ord. n. 72. Em SDa 16, n. 2 (p. 568) “[...]non est idem cognoscere confusum et confuse, nec distinctum et distincte; nam confusum potest distincte cognosci, sicut animal, quod est confusum respectu hominis. Similiter distinctum potest confuse cognosci, sicut homo cognoscendo animal, vel quod sit animal. Illud autem est confusum, quod est indistinctum, distinguibile tamen sicut genus. Cognoscere autem confuse est cognoscere quid dicitur per nomen, vel cognoscere in suo universali tantum; sed cognoscere quid distincte est cognoscere id per principia propria posita in sua definitione.”

lógicas de determinação são conhecidas, como gênero ou como espécie, para o que se quer definir.

Sob uma ordem de origem (ou geração) de ser em ato e de perfeição proporcional, a espécie especialíssima é o objeto inteligível mais atual e mais perfeito. Claro, absolutamente considerado, o inteligível mais perfeito deve ser Deus²³³. Mas, por sua proporcionalidade com o intelecto peregrino, o inteligível mais perfeito é aquele também que se determina pelo mais atual, e nesse caso, pela proximidade com uma das causas da intelecção que é a percepção e imaginação das coisas em sua realidade individual.

[...]todo agente natural age de acordo com o extremo de sua potência, pois não age deliberadamente, determinando para si certa quantidade de efeito, mas se determina por outro; portanto produz o efeito mais perfeito possível; o intelecto, porém, quanto ao ato primeiro de inteligência, e tudo o que concorre para causar a intenção efetivamente, seja a imaginação seja a espécie inteligível, são agentes naturais; portanto, o intelecto no primeiro ato de inteligência, precedente ao ato de vontade, conhece o inteligível mais perfeito possível, o qual termina a ação mais perfeita que pode ter; entretanto, tal inteligível é a espécie especialíssima[...].²³⁴

A espécie especialíssima contém virtualmente a totalidade conceitual do que se *pode* conhecer da coisa pelo intelecto. Mas, em decorrência mesmo disso, seus termos não são ainda perfeitamente distinguidos. O que se conhece dela, primeiramente, é o que é designado pelo nome ou por um universal nos quais ela se confunde.²³⁵ A espécie é, assim, confusamente conhecida e está como um meio termo entre conhecer confusamente e distintamente, e não propriamente entre conceitos distintos. Ela tem primazia na ordem de atualidade em relação com o que move a percepção e por proximidade com a imaginação. Nesse sentido, o que é

233 “[...]perfectissimum cognoscibile a nobis etiam naturaliter est Deus (unde in hoc ponit Philosophus felicitatem, X Ethicorum), et post ipsum species specialissima perfectior in universo, et deinde species proxima illi, et sic usque ad ultimam speciem; et post omnes species specialissimas genus proximum abstrahibile a specie perfectissima, et sic semper resolvendo.” Ord., n. 97.

234 “[...]omne agens naturale agit secundum ultimum potentiae suae, quia non agit deliberative, determinando sibi quantitatem effectus, sed determinatur ab alio; igitur agit perfectissimum effectum quem potest; intellectus autem quantum ad actum primum intelligendi, et omnia quae concurrunt ad causandum intentionem effective, sive phantasia, sive species intelligibilis, sunt agentia naturalia; igitur intellectus in primo actu intelligendi praecedente actum voluntatis intelligit perfectissimum intelligibile, in quod potest, quod terminat actionem perfectissimam quam potest habere; tale autem intelligibile est species specialissima[...].” SDA 16, n. 2 (p. 568). Em Ord., n. 76. “Omnia concurrentia ad istum actum primum intellectus sunt causae mere naturales, quia praecedunt omnem actum voluntatis, - et non impeditae, ut patet; ergo primo producunt perfectissimum conceptum in quem possunt: ille autem non est nisi conceptus speciei specialissimae productae. Si autem aliquis alius, puta conceptus alicuius communioris, esset perfectissimus in quem ista possent, cum conceptus communioris sit imperfectior conceptu speciei specialissimae (sicut pars est imperfectior toto), sequeretur quod illa non possent in conceptum illius speciei, et ita numquam causarent conceptum illum.” Cf. tb. Lect. n. 71.

235 “[...]species prius cognoscuntur indistincte, scilicet cognoscendo quid est, quod dicitur per nomen; vel in suo universali, scilicet cognito universali distincte, tunc per eius divisionem et contradictionem per additionem differentiae, fit reductus ad cognoscendum speciem distincte.” SDA, n. 5 (p. 570).

mais próximo do existente atual é o inteligível mais perfeito. Contrariamente, o mais abstrato é o menos atual. Assim se concebe atualmente primeiro o branco como um existente do que o branco como espécie de um gênero, quanto ao conhecimento confuso, porque a cor enquanto gênero depende de uma abstração maior do que a brancura *deste* branco particular.²³⁶ O intelecto permanece, então, num primeiro momento de inteligibilidade essencial da coisa, sem distinguir claramente o que pertence à essência do que à individualidade, como o que se encontra na experiência cotidiana irrefletida.²³⁷

Porém, sob a mesma ordem conceitual de atualidade, inversamente, o que mais distintamente se conhece é o mais comum e o que está dele mais próximo, para, então, o que está mais remoto. O que primeiro se distingue, assim, é o ente, porque nada se conhece sem que se conceba de antemão que é, nem se pode conhecer distintamente senão o que estiver essencialmente contido em tal conceito. Ele está para o conhecimento confuso como o mais universal e distinto, como a espécie especialíssima o está enquanto confusamente conhecida e menos universal.²³⁸

O conceito de ente inclui-se essencialmente em todos os seus inferiores quiditativos, mas não é essencialmente nenhum deles e pode-se conceber independentemente. Como tal, porque nada que o determine o faz por diferença do ente, e em consequência do argumento da *certitudo*, o ente não pode ser senão distintamente conhecido, como um conceito distinto por si.²³⁹

Disso se segue que aquilo que lhe é mais próximo, é anterior, porque o conhecer 'distintamente' ocorre pela definição, a qual se inquirir por via de divisão, começando do ente até ao conceito definido. Na divisão, porém, primeiro ocorrem os conceitos anteriores, como gênero e diferença, nos quais se distingue o conceito mais comum.²⁴⁰

236 “[...]sicut est duplex confusum, scilicet 'totum universale' et 'totum essenziale', ita utrumque in suo ordine est primum. Sed 'simpliciter primum' est illud quod est primum in ordine confuse cognoscendi, quia processus naturalis ab imperfecto ad perfectum est per medium. Confuse autem cognoscere est quasi medium inter ignorare et distincte cognoscere, et ideo confuse cognoscere est ante quodcumque distincte cognoscere. Quod autem dicit de puero, concedo quod species praeintelligitur ante singulare (dixi quod species est primum intelligibile), sed ratio non concludit de genere et specie: prius enim actualiter concipitur albedo quam color, in ordine cognitionis confusae, quia color sub ratione coloris non cognoscitur nisi sub ratione maioris abstractionis quam sit abstractio albedinis ab hac albedine, - et ista abstractio maior est difficilior, quia est a minus similibus.” Ord. n. 86.

237 Cf. BARTH, op. cit., p. 214.

238 Cf. GORIS, op. cit., p. 260.

239 “Secundo dico de cognitione actuali distincte conceptorum, et dico quod est e converso, de conceptu generali, - quia primum, sic conceptum, est communissimum, et quae sunt propinquiora sibi, sunt priora, quae remotiora, sunt posteriora. Hoc sic proba, quia ex secundo praemisso nihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quae sunt in ratione eius essentiali; ens includitur in omnibus conceptibus inferioribus quiditativis; igitur nullus conceptus inferior distincte concipitur nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem. Potest ergo concipi distincte sine aliis, et alii non sine eo distincte concepto. Ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis.” n. 80. Cf. tb. Lect., n. 75.

A cada passo da divisão se reduz o conceito confusamente conhecido da espécie especialíssima a seus constituintes definidores que dela são conhecidos então distintamente. Os conceitos mais universais ficam cada vez mais distintamente compreendidos enquanto tais, quer dizer, enquanto são conceitos, ainda que no que designam, como o animal por exemplo, sejam confusos porque mais indeterminados. Nisso se opõem, finalmente, ambas as indeterminações: a confusa, não absolutamente simples, do gênero, e a mais distinta, absolutamente simples, do ente, enquanto convergem no mesmo momento de apreensão da espécie. E o ente se excetua enquanto mais universal porque é sempre distintamente conhecido, sempre absolutamente simples:²⁴¹ nada pode “confundir-se” no ente que não seja ente. Por isso também, comparativamente, o conhecimento confuso é simplesmente anterior ao distinto.

[...]primeiramente se conhece por nosso intelecto aquilo que primeiramente se abstrai e ao máximo se assemelha àquilo de que se faz abstração; mas aquilo que primeiramente se assemelha ao singular, de que se faz abstração, é a espécie especialíssima, pois a maior semelhança dos indivíduos é em espécie, não, porém, em gênero, porque de imediato acontece que todas as brancuras são semelhantes segundo a brancura, não na cor. Assim, o camponês de imediato sabe que todas as brancuras são semelhantes, e que brancura e negrura não são o mesmo, mas não sabe que convém em cor; pois isto é mais atinente à definição.²⁴²

O camponês que sabe discernir entre brancuras diversas nas coisas provavelmente não se pergunta qual seu estatuto ontológico e talvez não se preocupe em definir a cor como gênero. Conhece-a confusamente, pelo nome apenas, e isso lhe basta em sua lida cotidiana. Mas, se se quiser saber o que seja a brancura, o que sejam gênero e diferença, enfim, o que seja o ente, adentra-se logo numa província totalmente outra de compreensão das coisas, fora da vida prática, na qual a distinção conceitual é medida pela maior distinção e comunidade de um conceito no qual todos os outros estão incluídos, e da espécie especialíssima por sua proximidade intencional com o ente mais atual. A resolução consiste, então, em discernir a estrutura conceitual retida na espécie especialíssima e em garantir seu conhecimento a partir

240 “Ex hoc sequitur quod ea quae sunt sibi propinquiora, sunt priora, quia cognoscere 'distincte' habetur per definitionem, quae inquiritur per viam divisionis, incipiendo ab ente usque ad conceptum definiti. In divisione autem prius occurrunt concepta priora, ut genus et differentia, in quibus concipitur distincte conceptus communior.” Ord., l. c.

241 Cf. GORIS, op. cit., p. 263.

242 “[...]illud primo cognoscitur ab intellectu nostro quod primo abstrahitur et maxime assimilatur illi a quo fit abstractio; sed illud quod primo assimilatur singulari a quo fit abstractio, est species specialissima, nam maxime similitudo individuorum est in specie, non autem in genere, nam statim occurrit quod omnes albedines sint similes secundum albedinem, non autem in colore. Rusticus enim statim cognoscit quod omnes albedines sunt similes, et quod albedo et nigredo non sunt idem, sed tamen non cognoscit ut conveniunt in colore; hoc enim magis pertinet ad rationem.” Lect. n. 78.

das distinções entitativamente virtuais de inteligibilidade.²⁴³ Seu ponto derradeiro é o ente em sua simplicidade, sob o qual tanto Deus quanto a criatura são pensados univocamente. Além do que contém razão formal de ente unívoca, ou é contido nela, nada mais é pensável naturalmente pelo intelecto peregrino.

2.2.2. A ordem de inteligibilidade por adequação e a extensão predicativa do ente

No contexto ainda da distinção terceira do primeiro livro tanto da *Lectura* quanto da *Ordinatio*, as ordens de primazia em inteligibilidade e proporção conduzem a argumentação de Scotus à conclusão de que não Deus, mas o ente é o objeto adequado do intelecto *ordine adaequationis*. E uma vez estabelecidas as bases das ordens de inteligibilidade por origem e proporção, fecha-se o quadro conceitual de inteligibilidade que se resolve da espécie especialíssima, indistinta, até a esse conceito absolutamente simples que é o ente.

Na medida em que é incluído em todos os outros conceitos, mas não os contém essencialmente, *in quid*, o regime predicacional do ente se comporta diversamente quanto à razão formal, ou lógico-unívoca, dos determinantes do sujeito e o próprio sujeito. Assim, se se concebe de certeza o ente num primeiro momento, sem que se possa dizer quais são suas determinações, o ente em si das próprias determinações não é o mesmo que o conceito absolutamente simples de ente como objeto formal primeiro do intelecto. A distinção conceitual implica que o que se entende primeiramente como ente seja o acabamento de uma série de determinações, como seu substrato resolutivo, que não são o ente absolutamente simples, mas são conhecidas através de sua comunidade formal.

De nada que se determina como ente pode-se concluir um sentido unívoco de ente, senão dentro do quadro da definição substancial/essencial. Esse é um ponto indisputável, apesar mesmo da crítica e redução à analogia ao que é anteriormente inteligível do ente, que a relega a um plano metafísico-relativo de natureza. Mas até aí nada se resolve quanto ao modo como os entes são predicados do próprio ente unívoco, pois mesmo seus determinantes são ditos entes igualmente e devem-se predicar dele de alguma maneira que não implique numa diferença sua, como se fosse entendido como gênero, o que é impedido por sua própria comunidade intencional. Se a *certitudo* garante metodologicamente o alcance intelectual dessa comunidade, resta saber como o ente pode ser predicado com o mesmo sentido de coisas realmente distintas e mesmo contraditórias.

243 Cf. BARTH, op. cit., 215.

Com base nas relações de predicação essencial e denominativa do ente nas *Categorias*, é consequente afirmar que suas diferenças, (o que o determina e não seu resultado próprio, a quiddidade) sejam antes compreendidas enquanto entitativas do que enquanto entes, ou seja, que se prediquem do ente por denominação. Assim, animalidade ou racionalidade são algo que têm caráter de ser (*entitas*) como determinantes do ente e o dizem de certo modo, mas enquanto, principalmente, fazem parte de uma definição essencial (animal racional), como vale para os acidentes que recebem predicação entitativa da substância. Claro, eles designam uma realidade, mas não é imediatamente dela que o ente se diz, senão através do que se entende dessa realidade, não enquanto uma realidade particular, mas universal. À questão, o que é o ente, a primeira resposta é dada na direção oposta àquela do que contém o ente quiditivamente: o ente é homem, é branco, etc., e não o homem é um ente, o branco é um ente. Como se a própria linguagem refletisse o interesse primário da nomeação à razão inversa da definição e da resolução, mas assinalasse também sua finalidade: o conhecimento deste ente em particular. Assim o ente pode dizer-se univocamente *in quid* do que se define e por derivação, ou denominação, dos constitutos lógicos *com que* se define algo.

Numa progressão quiditativa, o *quid est* nunca vem solto de um conteúdo coisal implícito, conformado pela espécie especialíssima, e a cada vez se responde com uma determinação do ente, referida ao que se quer conhecer, e não exatamente ao que é o ente simplesmente. É nesse domínio, não no de uma definição propriamente, que se exerce a função diferencial do ente para a inteligibilidade das coisas.

Os modos como o ente se predica confinam então com os limites da resolução: se ele é o determinável por princípio, deve haver, por outro lado, também um determinante puro, por princípio, como diferença última. Comparativamente aos princípios metafísicos (*in re*) ato e potência, os conceitos compostos devem resolver-se num conceito somente determinável e noutro somente determinante, tais que o conceito puramente determinável nada tenha em si de determinante, e o conceito puramente determinante nada tenha em si de determinável.

Só há um único conceito, somente determinável, o ente, como um único somente determinante o qual deverá necessariamente constituir uma diferença última.²⁴⁴ Todos os

244 “[...]sicut ens compositum componitur ex actu et potentia in re, ita conceptus compositus per se unus componitur ex conceptu potenciali et actuali, sive ex conceptu determinabili et determinante. Sicut ergo resolutio entium compositorum stat ultimo ad simpliciter simplicia, scilicet ad actum ultimum et ad potentiam ultimam, quae sunt primo diversa, ita quod nihil unius includit aliquid alterius - alioquin non hoc primo esset actus, nec illud primo esset potentia (quod enim includit aliquid potentialitatis, non est primo actus) - ita oportet in conceptibus omnem conceptum non simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem, ita quod resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, videlicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem tantum, qui non includat aliquem conceptum determinabilem. Ille conceptus 'tantum determinabilis' est conceptus entis, et 'determinans tantum' est conceptus ultimae differentiae. Ergo isti erunt primo diversi, ita quod unum nihil

conceitos intermédios, ou seja, todos os conceitos com que as coisas se definem têm tanto algo de determinante quanto de determinável. Mas, se o ente se predica destes *in quid*, não se poderá predicar assim da diferença última, pois, do contrário, esta conteria algo de determinável e aquele de determinante. O mesmo vale para os transcendentais, suas afecções próprias, dos quais o ente tampouco pode predicar-se *in quid*: quaisquer de suas determinações por si restringiria sua extensão predicativa e excluiria as outras, como se o ente pudesse ser o uno em si ou verdadeiro em si, enquanto o uno em si e o verdadeiro em si não são o mesmo. Antes ele é em si uno e verdadeiro e bom, mas nem uno nem verdadeiro nem bom podem fazer parte de uma quiddidade do *ens per se* justamente pela convertibilidade do que se diz por si.

A referência a essa extensão predicativa, complementar aos regimes de predicação quiditativo e denominativo nas *Categorias*, encontra-se numa prova dos *Analíticos posteriores*²⁴⁵. De acordo com ela, o que se predica por si de outro não pode ser, por sua vez, dele predicado em sentido inverso. O sujeito somente pode entrar na definição do predicado enquanto um adicionado (*additum*), quase como um acidente. Isso porque as predicações por si não se convertem. Diz-se, então, que o uno é ente não do mesmo modo que se diz que o ente é uno, mas de um segundo modo, como por acidente, a exemplo de “o risível é o homem”.²⁴⁶ Esse exemplo retoma o quarto predicado da *arbor porphyriana*, além de gênero, espécie, acidente e diferença, chamado próprio (*ἴδιον/ proprium*), quando um atributo acompanha uma essência e a nenhuma outra, totalmente e sempre, mas sem fazer parte dela, como o rir é próprio ao homem e o relinchar ao cavalo. Ainda que nem o rir nem o relinchar definam homem ou cavalo, só se podem predicar deles. Se ouço uma risada ao longe, sei que está lá um homem; se um relincho, sei que é um cavalo, ainda que seja um homem imitando um cavalo, ele só me confunde porque se serve de um atributo próprio ao cavalo. Nos *Tópicos*, Aristóteles diz que o próprio “[...]não mostra a quiddidade (τὸ τί ἦν εἶναι), apenas subjaz e se converte categorialmente (ἀντικατηγορεῖται) com a coisa, como é próprio ao homem ser capaz de [aprender] gramática: logo, se é homem, é capaz de [aprender]

includet alterius.” Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 133.

245 An. Post. I, 4 73a 35-73b 3.

246 “[...]passio 'per se secundo modo' praedicatur de subiecto, I Posteriorum, - ergo subiectum ponitur in definitione passionis sicut additum, ex eodem I, et VII Metaphysicae. Ens ergo in ratione suae passionis cadit ut additum. Habet enim passiones proprias, ut patet per Philosophum IV Metaphysicae cap. 3, ubi vult quod sicut linea in quantum linea habet passiones, et numerus in quantum numerus, ita sunt aliquae passiones entis in quantum ens: sed ens cadit in ratione eorum ut additum, - ergo non est 'per se primo modo' in ratione quiditativa eorum. - Hoc etiam confirmatur per Philosophum I Posteriorum, 'De statu principiorum', ubi vult quod 'praedicationes per se' non convertuntur, quia si praedicatum dicatur de subiecto, per se, non est e converso 'per se' sed per accidens. Igitur si ista est per se secundo modo 'ens est unum', haec 'unum est ens' non est per se primo modo sed quasi per accidens, sicut ista 'risibile est homo'.” Ord. n. 137.

gramática.”²⁴⁷ Ele não é, portanto, um acidente apenas nem um atributo substancial, mas indicativo de uma qualidade accidental que se perfaz numa espécie apenas e de que somente tal espécie é capaz.²⁴⁸ Nada acrescenta de essencial à definição substancial, mas, por outro lado, uma vez que se converte com a espécie, sempre a acompanha, como não deve fazer um acidente, em sentido estrito, que é metafisicamente posterior a ela.

A cada determinação entitativa corresponde um diferencial qualificativo que atua formalmente na verticalidade da definição essencial. O gênero animal divide-se em racional e irracional, porque antes um diferencial formal, a racionalidade, determina uma espécie própria, o homem. Por isso toda a predicação *in quid* do ente desdobra-se de um momento definicional qualitativo, *in quale*, desde o determinante primeiro à diferença última.²⁴⁹ Como existência e essência não são discerníveis senão pelas respectivas operações de conhecimento, o ente-assim (o “*Sosein*” de Barth) surge primeiramente ao intelecto na medida em que é assim que o existente se torna compreensível como um conteúdo quiditativo, o que não ocorre com a existência que não tem conteúdo, mas somente um *sinale* conceitual de realidade, por assim dizer, enquanto seu determinável primeiro obtido pela abstração última a que chega o processo resolutivo.²⁵⁰ Sob esse aspecto seria correto dizer que o ente é uma “essencialidade em geral”, e que haveria uma “prioridade de natureza”, como diz Gilson. “[...]uma prioridade metafísica na estrutura do real, de ser de essência acima de ser de existência.”²⁵¹ Mas isso dá conta apenas de um aspecto do argumento de Scotus. Até aí o caráter entitativo da diferença não poderia entrar denominativamente no conceito de ente.

A correlação quiditativa/qualitativa se define para Scotus já em seus comentários a Porfírio. Em primeiro lugar, a predicação *in quid* é aquela em que a essência se predica do sujeito em seu modo próprio, não denominativo. Ela pode ser então total ou parcial. Total, quando se predica a essência em sua totalidade do sujeito, e assim se designa a espécie. E parcial, quando se predica parte da essência do sujeito, o que designa, então, o gênero. Por sua vez, predica-se *in quale* quando denominativamente se predica o sujeito da essência, o que consiste num *quale substantiale* ou *essentiale*, e assim faz a diferença, porquanto ela é para a

247 Top. I, 5 102a 18-21.

248 Cf. WÖLFEL, op. cit., pp. 157-158.

249 Como Honnefelder (op. cit., pp. 318-320) mostra a partir das *Collationes*, é possível estabelecer uma via descendente de diferenciação que parte das diferenças primeiras como distinções modais às diferenças últimas, que são diferenças individuais. As diferenças intermediárias, por sua vez, são as que “[...]junto de um momento do quale ainda contém um quid”. King (2003, p. 59, n. 19), sem analisar as *Collationes*, afirma que Scotus teria deixado em aberto quais elas seriam. Além da diferença individual, um segundo candidato seria a diferença específica. Há, porém, em Ord. II, d. 3, p. 1, q. 5-6, n. 180, uma assimilação da realidade do indivíduo à da espécie e é a realidade individual que determina, quase como ato, aquela realidade específica.

250 Cf. BARTH, op. cit., p. 216.

251 GILSON, 1972, p. 138.

substância uma qualidade. Ou então predica-se denominativamente o acidente, compreendendo um *quale accidentale*, ou mesmo um acidente convertível, proveniente dos princípios do sujeito, um *quale proprium*.²⁵²

Partindo do âmbito da definição, há uma inversão de sentido de denominação do ente em paralelo ao denominativo da substância. Quando se fala da substância e se predica dela sua essência, tudo o que a acompanha denomina-a como acidente. Não é a gramática que se predica de homem, mas sua denominação: o gramático; não é a brancura, mas o branco, etc. Porém, como de tudo que é por si não se pode predicar imediatamente por si o ente ao modo da essência, mas da denominação, como um *quale quid*, nenhuma diferença determina imediatamente a razão formal de ente; o faz, entretanto, através de algo determinado. Se se pode dizer de certo modo que o ente é homem pelo segundo modo de predicação, não é porque homem se predica do ente em si, mas porque é pela humanidade que o homem é por si. Predica-se, portanto, homem do ente através de sua razão essencial, ou seja, aquilo que faz deste ente ser por si o que é. Assim, o ente pode conter univocamente a totalidade formal de tudo o que existe, não como diferença de si mesmo, mas através da diferença conceitual das próprias coisas existentes, dele predicadas no que são em si. Se há um terceiro comum em uma predicação denominativa qualquer, como “o animal é branco”, como o seria o ente, essa predicalidade *particular* do ente, de si mesmo por meio de outro e como outro, poderia ser colocada em termos formais, como o faz Scotus: se aquele denominativo fosse um ente, poder-se-ia dizer “um ente é ental.”²⁵³ *Entale* marca já uma diferenciação de si mesmo do ente que, certamente, não pode ser derivada dele próprio em sua comunidade formal, mas de um modo de ser que formalmente não entra no conceito de ente *in quid*, mas que é ainda assim derivado, não de sua diferença última, senão das partes essenciais que se implicam especificamente no indivíduo.²⁵⁴

252 “[...]Praedicari enim dividitur in praedicari in quid, et in quale, tanquam in per se differentias: quia isti sunt primi modi praedicandi, praedicari in quid, est praedicare essentiam subiecti, per modum essentiae, id est, per modum subsistentis, et non dominantis: et hoc contingit dupliciter; vel quod praedicet totam essentiam subiecti, et sic est species. [...] Si vero partem essentiam, sic est genus.[...] Praedicari in quale, est praedicari per modum dominantis, quod contingit dupliciter; vel quod praedicet subiecti essentiam, per modum dominantis; et tunc praedicatur in quale substantiale, sive essentiale, et sic est differentia. Est enim differentia substantiae, qualitas, per Aristotelem V Metaph. vel quod praedicet accidens per modum dominantis, et tunc praedicatur in quale accidentale; vel ergo praedicat accidens convertibile, egrediens a principiis subiecti, et sic est proprium; vel accidens commune[...].” SUn. q. 12, n. 5 (p. 155).

253 “[...]quando duo inferiora ad tertium sic se habent quod unum denominat alterum, illud commune, particulariter, denominat se ipsum: sicut 'albedo', quae est inferior ad ens, denominat 'animal', quod est inferius ad ens. Et ideo sicut est denominativa ista 'animal est album', ita 'ens' quod est superius ad 'album' potest denominare 'animal', sive ens particulariter, sumptum pro animali: puta si illud denominativum esset entale, haec esset vera 'aliquid ens est entale.'” Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 161. Cf. HONNEFELDER, op. cit., p. 315.

254 Embora, como diz LaZella (op. cit., p. 126), essa divisão sirva para determinar o gênero pela espécie, sem ir até ao fim da resolução em suas formalidades diferenciais, essas relações somente podem ser mutuamente denominativas porque se reúnem especificamente a partir de predicções acidentais de um sujeito.

No pólo diametralmente oposto da determinação entitativa, a diferença última como determinante simples, ou absolutamente simples, não pode predicar-se por si do ente porque nela o conceito de ente exaure-se em sua capacidade formal sobre todo o âmbito do inteligível. Ela sinaliza as fronteiras além das quais nada mais pode ser conceitualmente entendido, não como nada, absoluto não-ser, nem como mínimo entitativo não-nada, mas como diferença *somente*. Numa escala descendente de diferenciação conceitual, do mais comum ao particular, a diferença última designa a fronteira da própria capacidade conceitual-abstrativa do intelecto peregrino em sua relação com o que conhece. Além da diferença não pode haver senão diferença. O domínio do existente é demarcado por uma diferença pura que escapa a toda conceituação quiditativa porque é o outro princípio de determinação de todo o conceito quiditativo sobre o que se determina e se conhece como existente.

[...]todas as diferenças que se tomam das partes essenciais incluem em si formalmente o ente, como a racionalidade que se toma da alma intelectiva, e também a irracionalidade, da parte oposta. Porém, estas diferenças, das quais essencialmente se inclui o ente, não podem distinguir-se num conceito importado pelo ente; logo distinguem-se por outras diferenças. Assim, por um lado a racionalidade é formalmente ente com a irracionalidade, e por outro distingue-se dela, a assim até à última diferença que não inclui o ente formalmente, apenas comporta um modo de ser. Portanto, aquelas diferenças que se tomam de alguma parte total, como a racionalidade da alma intelectiva, não podem ser diferenças últimas. Pelo contrário, em tal diferença estão diversas perfeições, pelas quais uma converge com alguma diferença, e por outra distingue-se dela. Portanto, aquelas diferenças que se apreendem da mesma coisa e da mesma realidade segundo diversas formas racionais daquela realidade que dizem o modo de ser daquela realidade, não incluem formalmente o ente, pois nelas estaciona-se a resolução do conceito não absolutamente simples. Então, tudo o que formalmente inclui o ente tem certas perfeições que são modos de entidade que estão além do conceito de ente, como quando o ente se diz da substância e do acidente, a substância tem algo formal que não é formalmente uma entidade, mas um modo do ser, pois se fosse formalmente o ente, convergiria no ente com outra diferença, e o mesmo não seria distinguido por outro - e assim infinitamente. Assim compreendem-se estas diferenças com as quais o ente descende na substância e no acidente, que não são formalmente entidades, mas modos de entidade, ao dizermos que o ente se divide em substância e acidente por ser “por si” e ser “em outro”, que não são formalmente entidades, mas modos de

ser, como a diferença não é formalmente o gênero, mas diz, entretanto, um modo de determinar o gênero.²⁵⁵

O que Scotus chama diferença última, determinante puro, como se pode concluir desse parágrafo da *Lectura* que, por sua importância, preferimos citar quase na íntegra, tem um caráter paradigmático para a diferença em si mesma. Se o ente se divide denominativamente pela essência substancial como um *quale quid*, e logo se predica quiditativamente dela, o que se torna assim diferença específica e se representa conceitualmente, em seu modo abstrato (racionalidade, equinidade, etc.), e essencialmente (homem, cavalo, etc.), a diferença por si mesma não é propriamente *entitas*, mas um modo de determinação do ente que não se predica imediatamente dele senão por meio de outro: a quididade que resulta dela. O que diferencia, portanto, e não é quiditativo ou entitativo, é um modo de ente e compete em última instância a *como* algo existe como uma essência. Nesse ponto, a razão formal do existente, suas *formalitates*, se entrelaça com suas modalidades, o modo como cada essência existe propriamente. Diferenças como “ser por si” e “ser por outro”, por exemplo, não deixam de dizer o ente no esquema predicativo quiditativo, porquanto não o distinguem como um gênero, ou num subgênero que seja, como espécies suas. Elas determinam, pelo contrário, âmbitos entitativos completamente distintos de subsistência e acidente e não podem dividir formalmente o ente *in quid*.

Essa noção de diferença última afasta-se do entendimento mais tradicional sobre a diferença tal como a define Aristóteles, ou antes um Aristóteles lido por Tomás de Aquino.²⁵⁶

255 “[...]omnes differentiae quae sumuntur a partibus essentialibus, in se includunt formaliter ens, ut rationalitas quae sumitur ab anima intellectiva, et etiam irrationalitas ex alia parte opposita. Istaem autem differentiae, ex quo essentialiter includunt ens, non possunt distingui in uno conceptu importato per ens; ideo distinguuntur aliis differentiis. Nam alio formaliter est rationalitas ens cum irrationalitate, et alio distinguitur ab ea, et sic usque ad ultimam differentiam quae non includit ens formaliter, sed tantum importat modum entis. Et ideo illae differentiae quae sumuntur ab aliqua tota parte, ut rationalitas ab anima intellectiva, non possunt esse ultimae differentiae. Immo in tali differentia sunt diversae perfectiones, per quarum unam convenit cum aliqua differentia, et per aliam ab illa distinguitur. Illae igitur differentiae quae accipiuntur ab eadem re et ab eadem realitate secundum diversas rationes formales illius realitatis quae dicunt modum essendi illius realitatis, non includunt ens formaliter, quia ad illas stat resolutio conceptus non simpliciter simplicis. Unde omnia quae formaliter includunt ens, habent aliquas perfectiones quae sunt modi entitatis qui sunt praeter conceptum entis, sicut quando ens dicitur de substantia et accidente, substantia habet aliquid formale quod non est formaliter entitas sed modus entis, quia aliter, si illud esset formaliter ens, conveniret in ente cum alia differentia, et non eodem distingueretur sed alio, - et sic ultra in infinitum. Unde istae differentiae quibus ens descendit in substantiam et accidens, quae non sunt formaliter entitates sed modi entitatis, intelliguntur cum dicimus quod ens dividitur in substantiam et accidens per esse 'per se' et esse 'in alio', quae non sunt entitates formaliter sed modi entis, sicut differentia formaliter non est genus, sed tamen dicit modum determinandi genus.” Lect. I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 122.

256 Cf. GUERIZOLI, Rodrigo. “Composição natural e composição defuncional: Tomás de Aquino e Duns Scotus leitores de Z 12”. In DA SILVA, Marco Aurélio Oliveira (ed.). *Linguagem e verdade na filosofia medieval*. Salvador: Quarteto Editora, 2013, p. 139; LaZELLA, op. cit., pp. 62-65, 131-132.

E o distanciamento entre Scotus e Tomás é mensurável pelos limites da *analogia entis* diante da extensão predicativa unívoca do ente.

Em Aristóteles a diferença é, primariamente, o determinante específico do gênero. Porquanto o indivíduo se determina por uma diferença numérica, a diferença específica acaba sendo mais importante para a compreensão da diferença como um todo dentro do quadro da definição substancial. Aristóteles reconhece que a noção de diferença entre espécies do mesmo gênero, as quais partilham de uma definição comum, e aquela de coisas que não partilham nada de comum não podem ser as mesmas. Àquela chama então diferença (*διαφορά/ differentia*) e a esta diversidade (*ἕτερότης/ diversitas*). Como mais radical e principalmente não relacional senão por acidente, a diversidade é entendida por Aristóteles na *Metafísica* em oposição àquilo que não é, quer dizer, ao mesmo (*τὸ αὐτό/ idem*). E o mesmo é tudo o que se compreende numa relação accidental, como homem e músico, ou branco e músico, enfim, tudo que não se diz por si, mas que se possa predicar de um e o mesmo indivíduo, como seu sujeito.²⁵⁷ Por oposição, diverso é cada termo tomado em separado, como músico e homem, branco e pássaro, este indivíduo e aquele, ou vegetal e figueira: a mera pluralidade de gênero, espécie ou número é diversa, desde que não sejam entendidos sob um termo comum, mas apenas no que simplesmente divergem. O diverso somente surge nesse âmbito unificado do sujeito, em que seu caráter relacional se torna explícito por poderem ser separados uns dos outros a partir do mesmo. A diversidade não é uma relação de oposição entre coisas individuadas, senão secundariamente, mas entre coisas que tem uma unidade por si na mesma coisa e além dela, pois somente o mesmo e o diverso se dizem de quantos modos se dizem o uno e o ente.

Mas, porque o ente e o uno se dizem de diversos modos, é necessário que os sigam quaisquer outras coisas que se dizem segundo eles. Como o mesmo, e o diverso, e o contrário. <Por isso> é diverso segundo cada categoria. Com efeito, dizem-se diversos em espécie quaisquer coisas do mesmo gênero que não sejam subalternas [umas às outras] pela existência. E quaisquer coisas que no mesmo gênero tenham diferença pela existência. E quaisquer coisas que tenham contrariedade na substância. E os contrários são diversos em espécie um ao outro, ou todos, ou ditos primeiramente. E quaisquer coisas que no último da espécie do gênero têm razões diversas, como homem e cavalo são indivíduos em gênero, e suas razões são diversas.²⁵⁸

257 “Eadem dicuntur, haec quidem secundum accidens [-], ut album et musicum idem, quia eidem accidunt. Et homo et musicum, quia alterum alteri accidit. Sed et musicum homo, quia in musicum homini accidit. Et utriusque hoc, et horum utrumque illi. Etenim homini musico, et homo et musicum idem dicitur et his illud. Quapropter et omnia ea universaliter non dicuntur.” Met. V, 9 1017b 28.

258 “Sed quoniam unum et ens multipliciter dicuntur, sequi est necesse et alia quaecumque secundum ea dicuntur. Quare idem, et diversum, et contrarium. <Quare> est diversum secundum unamquamque categoriam. Diversa vero specie dicuntur quaecumque eiusdem generis existentia non sunt subalterna. Et quaecumque in

Como não se relacionam senão por acidente e oposição, o diverso se diz de todas as coisas que se comparam a partir da própria existência, de modo que uma não pode ser mais que a outra ou diferir simplesmente por *serem* substancialmente. Ele pressupõe uma relação absolutamente categorial no ente. Pode-se dizer, então, que as diferenças são assim diversas num *aliquid idem* como gênero, espécie, número ou proporção (*ἀναλογία*).²⁵⁹ Por isso, os termos de comparação entre diferentes devem ser comuns a eles. Ela depende da unidade maior de universalidade. Já o diverso é independente de qualquer outro diverso; eles nada têm em comum. Tudo é, assim, ou o mesmo ou um diverso ente. A diferença, pelo contrário, é-o somente por algo outro, que ela divide.²⁶⁰

Formalmente os termos de oposição são claros: mesmo, diverso, diferente; uno, múltiplo. Entretanto, quando se trata da definição substancial, surge a questão crucial quanto a que se deve atribuir a diferença última, se ela deve conter a totalidade da definição ou não. O problema é bem conhecido, sobretudo no livro VII da *Metafísica*. O que impede que a definição da substância não seja mais do que um agregado de coisas, como homem animal racional bípede implume e assim por diante? Ou antes, por que uma das diferenças específicas, e apenas uma, seria capaz de definir a totalidade da substância, implicando todas as outras? Como espécie, o termo “homem” apresenta uma lateralidade de elementos que podem descrevê-lo, mas que não alcançam a totalidade da definição, como a racionalidade. A divisão das partes da coisa, a depender de qual sejam, em nada alteram sua essência. Ter ou não dois pés não é essencial a ser humano como ser dotado de razão. O bípede está contido no gênero animal, e não designa uma espécie apenas. Há que distinguir, portanto, entre diferenças maiores e menores no mesmo gênero até a que define cada espécie,²⁶¹ que contenha todas as outras. A unidade da definição deve ser consequente, assim, com o ser em ato, com a unidade da substância.

A divisão do gênero à espécie, e desta ao numericamente diferente, procede no mesmo sentido da geração: da potência ao ato, aos quais correspondem matéria e forma. A exemplo dos artefatos, cuja constituição ontológica é mais claramente determinada pela forma

eodem genere existentia differentiam habent. Et quaecumque in substantia contrarietatem habent. Et contraria [-] diversa sunt specie ab invicem, aut omnia, aut dicta primum. Et quorumcumque in finali generis specie rationes diversae, ut homo et equus individua genere, et rationes eorum diversae.” Met. V, 10 1018a 35.

259 “Differentia vero dicuntur quaecumque diversa sunt idem aliquid entia: et non solum [-] numero, sed specie, aut genere, aut proportione. Amplius quorum diversum genus, et contraria et quaecumque habent in substantia diverstatem.” 1018a 13.

260 “Ergo diversum et idem ita opponuntur, differentia vero et diversitas aliud. Diversum enim a quo est diversum non necesse alicui esse diversum, omne namque aut diversum aut idem quodcumque est ens; differens vero ab aliquo alicui est differens, quare necesse idem aliquid esse a quo differunt.” X, 3 1054b 23-27.

261 VII, 12 1037b 28-1038a 36.

e não pela matéria, até certo ponto accidental, a diferença última deve corresponder à forma, ao modo próprio da substância de ser em ato.

Da divisão do gênero em espécies até a diferença última pode decorrer, então, que a diferença última contenha *in quid* também o gênero. Se ela incluísse todas as outras diferenças, cada qual com sua espécie como parte da definição, seria conseqüente que a diferença última entrasse nela como ordenadora de todas as outras. Sobre esse ponto é conhecida a regra de Boécio, em seu opúsculo *De divisionibus*, para a divisão do gênero em espécie para encontrar a definição substancial.

Portanto, dada deste modo uma espécie que tem gênero e se predica de posteriores, primeiramente tomo seu gênero e divido as diferenças deste, e acrescento a diferença do gênero, e vejo se ela junto com o gênero pode ser igual com a espécie que tomei para circunscrever numa definição; porque se a espécie for menor, pomos como gênero aquela diferença que até então púnhamos com o gênero, e a separamos em outras diferenças suas, e novamente adjungimos estas duas diferenças ao gênero superior; e se igualar a espécie, diz-se ser a definição da espécie.²⁶²

A regra consiste, então, em progressivamente circunscrever a definição substancial até a sua espécie última. Para que ela se iguale ao gênero, ela deve incluí-lo sem adição de uma nova diferença ou de uma espécie menor. Assim, animal bípede não define homem porque também uma galinha implume é bípede, logo, tampouco define outras espécies. O que definirá homem, ou qualquer uma dessas espécies, é o que as diferencia delas por último de tal modo que a composição de gênero próximo com a diferença específica seja suficiente para sua definição: animal racional.²⁶³ Entretanto, Boécio não deixa claro se a diferença específica se comporta como um *quale*, como Scotus o entende, ou como um *quid* tal que, por exemplo, racionalidade e mortalidade como partes da definição de humanidade componham esta em sua totalidade substancial num movimento interno à espécie, e não circunscrevendo-a de fora enquanto diferenças que são de um e o mesmo gênero.

Mais explicitamente, é Tomás de Aquino quem, ao comentar Aristóteles, segue uma linha interpretativa que tende a reduzir a diferença última à própria definição substancial a partir da diferença específica. Para ele, Aristóteles

262 “Data igitur huiusmodi specie quae et genus habeat, et de posterioribus praedicetur, primo eius sumo genus et illius generis differentias divido, et adiungo differentiam generi, et video utrum illa iuncta cum genere aequalis possit esse cum specie ea quam circumscribendam definitione suscipi; quod si minor fuerit species, illam rursus differentiam quam dudum cum genere posueramus quasi genus ponimus, eamque in alias suas differentias separamus, et rursus has duas differentias superiori generi coniungimus; et si aequavit speciem definitio speciei esse dicetur.” Div. 8.

263 Cf. GUERIZOLI, op. cit., p. 157.

Diz, logo, primeiramente, que se assim se comportam as diferenças admitidas na definição como foi dito, a saber, que sempre se assumam diferenças por si e não por acidente, estará claro que a última diferença será toda a substância da coisa, e toda a definição. Pois inclui em si todas as outras particulares.²⁶⁴

Partindo da alternativa inicial da passagem da *Metafísica* a que Tomás se refere aqui, sua interpretação poderia ser concludente. De acordo com a regra de Boécio, uma vez assumidas as diferenças substanciais, como, por exemplo, homem animal racional e não animal que tem pés bípede, e encontrada a diferença última, específica, de acordo com Aristóteles, ela equivaleria à espécie e à substância. “Se, portanto, surge diferença da diferença, uma será final a qual será a espécie e a substância.”²⁶⁵ Seguindo de diferença em diferença a partir do gênero, a divisão deve chegar à diferença final (τελευταία/ *finalis*), se forem essenciais. E mais adiante, conclui, “[...]a definição é uma razão, a qual se constitui de diferenças; e destas daquela final segundo o [modo] reto.”²⁶⁶

Em sua crítica a Tomás de Aquino, Scotus não confronta diretamente a letra do texto da *Metafísica*, mas obliquamente se afasta dela, mais preocupado em procurar uma coerência com o que se pode entender por definição da substância, mesmo que a veicule a uma suposta *intentio Philosophi*. Ao fim e ao cabo, ele acaba por mobilizar a regra de Boécio a seu favor contra Tomás e Aristóteles.²⁶⁷ Nesse sentido, ele não chega a falar de inconsequência, mas aponta, em resumo, dois motivos principais por que a leitura de Tomás não pode ser conclusiva com a letra aristotélica.²⁶⁸

O primeiro é o de que a diferença última não é a própria definição da substância, porque sua definição é um composto; e o segundo, o de que se toda diferença contiver a imediatamente anterior, o processo de definição se reproduzirá ao infinito sem encontrar um termo. A diferença inferior racional conteria sua diferença irracional e se desdobraria sucessiva e indefinidamente,²⁶⁹ e a própria definição não definiria nada. A isso, a alternativa scotista, como já adiantado, seria a de que as diferenças intermédias teriam uma diferença

264 “Dicit ergo primo, quod si sic se habent differentiae acceptae in definitione sicut dictum est, scilicet quod semper summantur per se differentiae et non per accidens, palam est quod ultima differentia erit tota substância rei, et tota definitio. Includit enim in se omnes praecedentes particularias.” Exp. Met. VII, 12 n. 19. Cf. LaZELLA, op. cit., pp. 133-134.

265 “Siquidem igitur differentiae differentia fiat, una erit quae finalis species et substantia.” Met. VII, 12 1038a 25.

266 “[...]definitio ratio est, quae est ex differentiis; et harum ex finali secundum rectum.” 1038a 28.

267 SLM VII, q. 17, n. 16

268 Nn. 10-15. Cf. GUERIZOLI, op. cit., pp. 139-140.

269 Como um dos argumentos contra que Scotus cita e que lhe serve de base “Simiter, X: differentia aliquo sui sunt differentia, diversa non. Sed rationale et irrationale sunt diversa et differentia, quia conveniunt in differentia superiori, per se, sed ex hoc proceditur in infinitum, si omnis differentia includit superiorem. Quia si differunt, differunt differentiis, et illae differentiis, cum includant superiorem.” SLM VII, q. 17, n. 5.

predicada virtualmente, *in quale*, e outra quiditativamente, *in quid*, até à diferença puramente qualitativa.

A diferença última não pode conter a totalidade definicional da substância, uma vez que esta se compõe de todas as suas diferenças, e por conseguinte o gênero por si acabaria também incluído na compreensão da diferença. Por isso, a diferença última deve equivaler a um diverso que sustente, como princípio, todo o resto sem implicar numa definição própria. “A diferença última, que é específica, da qual há a unidade da coisa e da definição, inclui precisamente por seu conceito em si o ato último na coisa, que é a causa da unidade completa; e o gênero próximo inclui por si precisamente o próprio potencial com respeito àquele ato.”²⁷⁰ Não é por expressar a própria quididade que a diferença última se caracteriza, mas, servindo-se da terminologia de Boécio, por *circumscrevê-la*. Ela não pode ser, certamente, a definição circunscrita por si mesma, mas o que a circunscreve e é irredutível a qualquer diferença posterior. “A diferença última se diz porque não tem diferença, porque não se resolve em conceitos quiditativos ou qualitativos, determinável e determinante, mas é apenas seu conceito qualitativo, como o último gênero tem apenas conceito quiditativo.”²⁷¹ Assim seria evitada a nugatio do *processus infinitus* de diferenciação, ou seja, da redundância de conter diferenças como “bípede” e “ter pés”.²⁷² Não haveria redundância se uma diferença não inclui a outra. “Ter pés” estaria a uma quadra anterior a “bípede” que determina a quantidade de pés. Ademais, se a diferença específica conter a totalidade da definição, ela seria forma apenas e, mais do que isso, uma *forma totius*, de modo que as diferenças seriam por fim apenas diversas e, por conseguinte, incompatíveis dentro de um mesmo gênero.²⁷³

[...]estão mais em unidade as diferenças no que convêm do que naquilo que diferem; do contrário, seriam primeiramente diversas, não diferenças. As espécies do gênero diferem propriamente pelas diferenças e são o mesmo no gênero, portanto o gênero é mais uno nelas do que as diferenças pelas quais diferem, o que não seriam se não fosse um o conceito do gênero.²⁷⁴

270 “Differentia ultima, quae est specifica, a qua est unitas rei et definitionis, includit praecise de suo per se intellectu actum ultimum in re, qui est causa unitatis completa; et genus proximum praecise per se includit proprium potentiale respectu illius actus.” n. 21. Cf. HONNEFELDER, 1990, p. 131.

271 “Differentia ultima dicitur quia non habet differentiam, quia non resolvitur in conceptum quiditativum et qualitativum, determinabilem et determinantem, sed est tantum conceptus eius qualitativus, sicut ultimum genus tantum quiditativum habet conceptum.” Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3 n. 131. Essa afirmação de Scotus de que o gênero último seja apenas quiditativo deve ser lida com alguma ressalva, uma vez que se choca com o que se referiu logo de início que há somente um único quiditativo puro: o ente. Cf. LaZELLA, op. cit., p. 66, 138.

272 Cf. GUERIZOLI, op. cit., pp. 141-142.

273 “Propter nugationem dicitur aliter: quod sicut forma, quae est tantum forma, est tantum actus, ita quaelibet differentia significat formam tantum de principali intellectu. Tamen illam formam per modum totius significat, quia quaelibet differentia est specifica respectu alicuius, et ideo quaelibet differentia est per se diversa ab alia.” SLM VII, q.17, n. 20.

274 “[...]magis unum sunt differentia in illo in quo conveniunt quam in illis in quibus differunt; alioquin essent primo diversa, non differentia. Species generis proprie differunt differentiis et sunt idem in genere, igitur genus

A diferença última, entendida tomasicamente como um *quid* determinante último e não como um *quale* apenas, não poderia derivar da relação com sua instância real entitativa, mas da unidade conceitual interna da substância. Somente assim não se impede o desdobramento infinito de diferenças quiditativas que se determinam por outras sucessivamente. Nela a ordem estática universal dos conceitos precede à existência que não passa da atualização dos princípios formal e material do composto, mas sem que a potencialidade a que corresponde sua instância material seja compreendida de outra maneira que não abstratamente, como matéria comum.

A diferença última não confere, portanto, nenhuma definição do ente, nem parte da definição do ente. As diferenças que correspondem a suas partes essenciais constituem-se pela coordenação definicional de espécie e gênero. A possibilidade mesma de que essas diferenças possam quebrar a predicação quiditativa do ente e sejam abstratamente compreendidas, como animalidade, equinidade, etc., é dada pela pluralidade de formas que se contém em sua definição, as quais se distinguem uma da outra como uma natureza de outra.²⁷⁵ A diferença última, por sua vez, é absolutamente simples. Predica-se do ente somente por acidente, como virtualmente contida nele. Ela não é inteligível por si mesma, mas é inteligível como diferença apenas por meio do que difere e dá a compreender, assim, quiditativamente.

Mas a última realidade ou 'perfeição real' de tal natureza, da qual última realidade se apreende a diferença última, é absolutamente simples; esta realidade non inclui o ente quiditativamente, mas tem um conceito absolutamente simples. Por isso, se tal realidade for *a*, não se diz "quiditativamente" "*a* é um ente", mas por acidente, e isso se *a* disser aquela realidade ou abstratamente a diferença, apreendida de tal realidade.²⁷⁶

est magis unum in illis quam differentia quibus differunt, quod non esset nisi generis esset unus conceptus." q. 19 n. 15.

275 "[...]distinguo de differentiis, quod aliqua potest sumi a parte essentiali ultima, quae est res alia et natura alia ab illo a quo sumitur conceptus generis, sicut si ponatur pluralitas formarum, et genus dicatur sumi a parte essentiali priori et differentia specifica a forma ultima. Tunc sicut ens dicitur in 'quid' de illa parte essentiali a qua sumitur differentia talis specifica, ita dicitur in 'quid' de tali differentia in abstracto, ita quod sicut haec est in 'quid' 'anima intellectiva est ens' - accipiendo eundem conceptum entis secundum quem dicitur de homine vel de albedine - ita haec est in 'quid' 'rationalitas est ens', si 'rationalitas' sit talis differentia. Sed nulla talis differentia est ultima, quia in tali continentur realitates plures, aliquo modo distinctae[...] et tunc talis natura potest concipi secundum aliquid, hoc est secundum aliquam realitatem et perfectionem, et secundum aliquam ignorari, - et ideo talis naturae conceptus non est simpliciter simplex." Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 159.

276 "Sed ultima realitas sive 'perfectio realis' talis naturae, a qua ultima realitate sumitur ultima differentia, est simpliciter simplex; ista realitas non includit ens quiditative, sed habet conceptum simpliciter simplicem. Unde si talis realitas sit *a*, haec non est in 'quid' '*a* est ens', sed est per accidens, et hoc sive *a* dicat illam realitatem sive differentiam in abstracto, sumptam a tali realitate." l. c.

A diferença última designa esse último momento da apreensão intelectual, além do qual está a realidade última individual, absolutamente simples. Scotus admite que essa realidade é conceitual, mas que não pode ser quiditativamente definida pelo intelecto peregrino, senão dentro dos limites formais de inteligibilidade do ente comum, enquanto diferença, virtualmente contida no conceito de ente. Esses limites formais de inteligibilidade do ente comunicam-se por meio do conceito de ente mais comum com sua alteridade entitativa que assinala seu fim tanto ontológico quanto prático. O problema situa-se, então, fora do âmbito formal-específico da definição na medida em que a espécie por si não se divide por nenhuma diferença que não seja numérica, e o entendimento de sua relação de definição substancial de um sujeito é comprometida, na medida que a razão da diferença última não pode ser compreendida pela mesma diferença específica.

Distinguem-se, assim, duas ordens de inteligibilidade do ente: numa primeira ordem está tudo o que o predica *in quid* e, como o ente é o mais comum de todos, nela ele tem primazia de comunidade. Numa segunda, porém, está tudo o que não predica *in quid* o ente, mas que pertence virtualmente ao que inclui essencialmente a razão de ser. Nessa ordem, o ente tem primazia virtual sobre todos os outros. Scotus define um objeto virtual na *Ordinatio* enquanto o que se inclui na razão de outro objeto conhecido, como parte dele, mas não como primeiro conhecido, a exemplo de homem com que se conhece virtualmente como animal.²⁷⁷ Assim, daquilo que o ente não se predica univocamente por essência, predica-se virtualmente, ou seja, a razão de ser está virtualmente contida nele. A correspondência do conhecimento e da estrutura de conhecimento coisal seguem-se, portanto, à ordenação de inteligibilidade do ente, tal que a estrutura formal da essência é virtualmente conhecida antes ou durante o conhecimento do objeto. Formas distintas perfazem a inteligência do mesmo objeto numa ordem determinada: algumas imediata e anteriormente, e outras mediata e posteriormente.²⁷⁸

Essa capacidade predicativa quiditativo-denominativa do ente se diferencia da predicação unívoca genérica (afasta por fim, qualquer suspeita de ser um gênero), exatamente por ser impossível ao gênero predicar-se por denominação. Scotus lança mão na *Ordinatio* de uma distinção entre predicar univocamente (*univoce*) e predicação unívoca que arremeta a posição excepcional da univocidade do ente a partir de ambos os regimes de predicação. O que se predica do gênero, predica-se univocamente, apenas em primeiro modo (reto).

277 “‘Virtualem’ voco quando aliquid intelligitur in aliquo ut pars intellecti primi, non autem ut primum intellectum, sicut cum intelligitur ‘homo’, intelligitur ‘animal’ in homine ut pars intellecti, non autem ut primum intellectum sive ut totale, terminans intellectionem. Hoc satis proprie vocatur ‘intellectum virtualiter’, quia est satis proximum intellecto actu: non enim posset esse actualius intellectum nisi esset propria intellectione intellectum, quae esset ipsius ut primi et totalis termini.” Ord. I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 92.

278 Cf. BARTH, op. cit., p. 220.

Entretanto, o que se predica unívoco é o que também permite predicar-se em segundo modo (*denominative*), como é o caso do ente.

Como uma [coisa] é “predicar-se o unívoco” e outra “predicar-se univocamente”, falando-se estritamente (“pois o predicado unívoco” diz-se daquilo cujo conceito por si é uno, - e desse modo o “branco” dito da madeira e da pedra, ou denominativo dito de algo, é um predicado unívoco; predica-se “univocamente” aquilo cuja razão é assim una - que se predique - que sua razão se inclui na razão do sujeito; e desse modo o denominativo não se predica univocamente do modo como diz o Filósofo nas *Categorias*), - assim, um é o predicado que diz “predicar-se uma quiddidade”, outro é o “predicar-se numa quiddidade”: pois em todo o gênero encontra-se o “predicar-se algo” (a partir de I *Tópicos*), mas tampouco se predica qualquer coisa de qualquer gênero de algo outro quiditativamente, mas apenas de seu essencial inferior, em cuja razão se inclui[...]

Portanto, o que é da parte daquilo que se predica, é apenas a espécie, pois não pode ser gênero nem diferença nem próprio nem acidente. Mas o que é da parte do modo de predicar-se quanto ao sujeito, não pertence à razão do sujeito e advém ao sujeito existente em ato completo e pode ausentar-se dele, - e por isso parece ter a mesma relação com o sujeito a qual tem aquele predicado que se diz “acidente”.²⁷⁹

O predicar-se *univoce* do gênero é um modo mais restrito de predicação que encerra em si um domínio lógico-metafísico específico diferente do predicado unívoco do ente, que seria então propriamente o mais universal e comum. Como sob o gênero escondem-se, para a física e a metafísica, muitas equivocações, sua função lógica não se realiza por um predicado unívoco.²⁸⁰ Nesse sentido, seu uso adverbial (*univoce*) é instrutivo, pois acena antes para o modo de predicação do que para sua forma, sob a qual se predicam assim realidades especificamente diferentes: a própria realidade do sujeito em ato completo que inclui em si tanto sua realidade substancial quanto accidental. A predicação unívoca, por sua vez, pode ser formalmente mais restrita, pois designa algo a partir do âmbito de certeza entitativa, tal como “esse algo é”, que não pode ser predicado de outro modo, mas inclui essencial e virtualmente todas as suas determinações posteriores. E se se comporta como um acidente, o que

279 “Sicut aliud est 'univocum praedicari' et aliud 'univoce praedicari', stricte loquendo ('univocum enim praedicatum' dicitur cuius per se conceptus est unus, - et hoc modo 'album' dictum de ligno et de lapide, vel denominativum dictum de aliquo, est praedicatum univocum; 'univoce' praedicatur illud cuius ratio ita est una - ut praedicatur - quod ratio eius includitur in ratione subiecti; et hoc modo denominativum non praedicatur univoce quo modo loquitur Philosophus in *Praedicamentis*), - ita aliud est praedicatum dicens 'quid praedicari', aliud 'in quid praedicari': in omni enim genere est invenire 'quid praedicari' (ex I *Topicorum*), nec tamen quodlibet cuiuscumque generis praedicatur de quocumque in 'quid', sed tantum de suo essentiali inferiore, in cuius ratione includitur[...]

Quantum igitur est ex parte eius quod praedicatur, est species tantum, quia non est natum esse genus nec differentia nec proprium nec accidens. Sed quantum est ex parte modi se habendi praedicati respectu subiecti, non est de ratione subiecti et advenit subiecto existenti in actu completo et posset ab eo abesse, - et quoad hoc videtur similem habitudinem habere respectu subiecti qualem habet illud praedicatum quod dicitur 'accidens'.” Ord. III, d. 7, q. 1, nn. 17-18.

280 Cf. HONNEFELDER, op. cit., pp. 337-338.

caracteriza sua capacidade denominativa, tal que possa ser separado de seu sujeito, o ente é distinto de todas as essências de que se predica. O ente unívoco supera assim, definitivamente, a unidade genérica.²⁸¹ Ainda que não haja essência sem ente nem ente sem essência, o ente tem uma precedência formal à essência, porquanto, antes que se saiba qual essência é, se substancial ou accidental, sabe-se que é.

A extensão predicativa do ente a partir de sua comunidade e virtualidade é consequente com a necessidade de sua adequação como objeto primeiro de nosso intelecto: não há nada do que se conhece por si que não seja seu objeto primeiro ou não esteja contido nele.²⁸² O ente tem primado de comunidade quanto aos primeiros inteligíveis, os conceitos quiditativos de gênero, espécie e indivíduo, e de suas partes essenciais; e tem primado de virtualidade quanto a tudo o que está neles incluso, ou seja, as diferenças, no que têm de determinantes e não determinado, e suas afecções próprias.²⁸³ A essas ordens de inteligibilidade entitativa convergem também ambos os modos de dizer o ente: quiditativo e denominativo.

Como há uma convergência em atualidade do mais comum e distintivo com o primeiro objeto do intelecto por ordem de origem, a espécie especialíssima que intencionalmente se comunica por diferença com o limite formalmente inteligível do existente, não é totalmente correto dizer que o objeto primeiro do intelecto *in statu isto* seja a quididade da coisa sensível, como pretende Aertsen. Na *Ordinatio*, Scotus afirma que o objeto mais adequado à potência intelectual do peregrino absolutamente, sem as condições atenuantes depois da queda, é o ente. Porém, *in statu isto*, o que se adequa mais é a quididade da coisa sensível, mas, acrescenta Scotus, em sua razão motiva (*in ratione motivi*). A quididade é, portanto, mais adequada porque é o que move o intelecto através dos sentidos para o conhecimento e nada do que pode conhecer naturalmente está fora desse primeiro motivo.²⁸⁴ Mas não se deve ignorar com isso a ambivalência intencional do primeiro

281 Cf. GUERIZOLI; BRAGANÇA, 2023, p. 278; GUERIZOLI, 2009, p. 175.

282 “[...]primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrens duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentiales generum, et ens increatum includunt ens quiditative; omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passionem entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Ergo illa quibus ens non est univocum dictum in 'quid', includuntur in illis quibus ens est sic univocum.” n. 137. Cf. tb. Lect. I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 137.

283 “Et ita patet quod ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia, hoc est ad conceptus quiditativos generum et specierum et individuorum, et partium essentialium omnium istorum, et entis increati, - et habet primitatem virtualitatis ad omnia intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus, hoc est ad conceptus qualitativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum.” l. c.

284 “Obiectum primum potentiae assignatur illud quod adaequatum est potentiae ex ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae in aliquo statu: quemadmodum primum obiectum visus non ponitur illud quod adaequatur visui exsistenti in medio illuminato a candela, praecise, sed quod natum est adaequari visui ex se, quantum est ex natura visus. Nunc autem, ut probatum est prius - contra primam opinionem de primo obiecto intellectus, hoc est adaequato, quae ponit quiditatem rei materialis primum obiectum - nihil potest adaequari

inteligível: em estado primário, confusamente, concebe-se a espécie especialíssima, e distintamente, o ente. Não há como resolver senão distinguindo o confuso e reduzindo-o a seus termos simples em entidade através do inteligível mais comum. Não é uma questão de alternativa. A coisa particular, o existente, é o começo e o fim da intelecção, sem dúvida: nele termina o processo de definição. Mas o intelecto somente o conhece distintamente através da razão formal mais comum do ente, porque o ente contém virtualmente todas as determinações entitativas inteligíveis: o objeto mais adequado continua a ser o ente, mas sob as condições de conhecimento abstrativo dadas no domínio da quiddidade da coisa sensível e contidas formal e virtualmente nela como *res* ou *ente* em geral, não particular. Se a *quidditas rei sensibilis* fosse o objeto mais adequado, o ente seria um acessório da inteligência, provisório, válido apenas para o estado peregrino, e não o mais adequado em seu estado originário ou restaurado. Mas, se ele é o mais adequado, é como princípio de inteligibilidade de todo o domínio do entitativo, e não apenas como uma abstração intelectual. Uma abstração do ente e da existência somente é possível porque é o inteligível mais comum, não o contrário.

A extensão predicativa do ente encerra-se, portanto, paradoxalmente, entre dois limites formalmente predicáveis, mas indefiníveis quiditativamente: de um lado, o ente, resultante de uma abstração última e, por ela, integralmente esvaziado de conteúdo²⁸⁵, mas como forma mais determinada determinável para qualquer conteúdo, (como diz Blumenberg, “a mais determinada determinabilidade”²⁸⁶); como o que determina todo o domínio inteligível-quiditativo, mas que é em si absolutamente vazio de conteúdo; mas que por isso mesmo compreende, como sua razão formal, tudo o que se pode determinar *como* conteúdo. De outro lado, a diferença última que é puramente qualitativa, absolutamente determinante mas indeterminada, uma vez que não pode ser definida, tampouco compreende conteúdo algum que seja, pertencente a uma outra ordem virtual de inteligência do ente. Derivada da última atualidade da forma, a ela compete circunscrever a ordem quiditativa²⁸⁷ em torno daquilo que Scotus chama *haecceitas*, ou numa versão transliteralizante portuguesa, hecedade: a individualidade enquanto tal, na fronteira do virtualmente mais rico de conteúdo e do conceito mais uno possível, simplesmente simples, porque existente.

O expediente de que Scotus lança mão para sustentar a univocidade do ente não está, portanto, em negar simplesmente a analogia, mas em testar criticamente seus limites e

intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi obiecti nisi communissimum; tamen ei pro statu isto adaequatur in ratione motivi quidditas rei sensibilis, et ideo pro isto statu non naturaliter intelliget alia quae non continentur sub isto primo motivo.” Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 186.

285 Cf. HONNEFELDER, 1979, pp. 425-426.

286 “Bestimmteste Bestimmtheit”, cf. BLUMENBERG, op. cit., p. 95.

287 Cf. LaZELLA, op. cit., p. 89.

sua insuficiência a partir da análise semântica que resulta da própria apreensão intelectual do ente. Se pode haver uma analogia metafísica de atribuição entre os entes em sua realidade efetiva, é somente porque a unidade inteligível do ente é maior do que qualquer unidade de atribuição e, logo, encerra-a em si. Sua unidade é suficiente para a compreensão do ente em geral. A denominação, ou paronímia, que aparecia então como um impedimento à compreensão de um conceito unívoco do ente, a não restar senão a alternativa entre equivocidade ou analogia, serve, finalmente, como o principal instrumento para redimensionar os sentidos do ente dentro da univocidade. Como a denominação evitava os riscos de uma substancialização sem sujeito que as categorias poderiam implicar no momento de definirem-se em si mesmas, inscrevendo-se como uma variação de caso (τῆ πρώσσει/ *casu*), a inversão denominativa pelo segundo modo de predicação evita que se entenda o ente a cada momento de diferenciação como não-ser pela diferença específica ou pela diferença última: são modos de ente, dessa perspectiva, virtualmente contidos na forma determinante que, por sua vez, se predica dele *in quid*. Tudo de que se predica o ente, predica-o *in quid* e o contém essencialmente; tudo o que se predica do ente, predica-se dele *in quale*, e o contém virtualmente. Do homem que se diz *ser*, o ente diz sua essência, pois, quando se pergunta o que este ente é, sua resposta nada afirma sobre o próprio ente, mas sobre seu o-quê (*quid*). Em sentido inverso, quando se diz que o ente é homem, afirma-se por denominação que *tal* ente é um homem, porque o ente contém virtualmente a humanidade do homem, pela qual o homem é em si uma espécie e natureza.

Nenhuma realidade metafísica é inteligível para nós senão sob o conceito de ente como resulta da demonstração de sua primazia por ordem de origem, proporção e adequação. E, conquanto seja o substrato de uma abstração última, não deixa de ser real por sua origem na percepção sensível e pela interação entre intelecto e imaginação. “[...]o conceito de ente comum a Deus e à criatura é um conceito real, pois todos os conceitos que se imprimem no intelecto possível pelo intelecto agente e a imaginação, ou o que se inclui num conceito que se imprime por eles, é real[...].”²⁸⁸

288 “[...]conceptus entis communis Deo et creaturae sit conceptus realis, quia omnis conceptus qui imprimitur in intellectu possibili ab intellectu agente et phantasmate, vel qui includitur in conceptu qui imprimitur ab eis, est realis[...].” Lect. I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 126.

3. Natureza e *haecceitas*: a constituição *formaliter-realiter* do existente

A partir da ordenação inteligível-entitativa por origem, proporção e adequação fixam-se os marcos conceituais dentro dos quais a predicabilidade quiditativa e qualitativa do ente se alinha. Mas, se resulta que o ente é formalmente o objeto primeiro, proporcional e próprio do intelecto, toda a conceitualidade formal da coisa é entendida enquanto reproduz tanto os momentos de definição quiditativa quanto de diferenciação e repete uma unidade mínima de razão que univocamente se diz ser. A diferenciação pressupõe uma unidade quiditativa e distintiva de cada princípio formal da coisa, que, entretanto, não pode ser por si mesma senão parcialmente sua forma, porquanto nenhum princípio formal é imediatamente dito de seu sujeito. Sob esse aspecto, um transcendental cumpre um papel fundamental, como princípio de determinação e separação entitativa: o uno. “A unidade é de particular importância uma vez que desdobra o ente em suas várias gradações. Estas começam com o *unum proportionale* ou *analogon*, progridem ao *unum univocum*, e diferenciam-se através dos gêneros e espécies para alcançar o individual.”, diz Barth²⁸⁹ no que resume o nosso percurso até aqui. A partir da inseparabilidade primeira entre existência e essência, passamos à sua consequente problemática analógica ou proporcional para uma concepção formalmente unívoca de ente. Resta-nos, a partir de agora, retornar ao individual.

A unidade conceitual alcançada até aqui reproduz a conversão de ente e uno. E da mesma maneira que o ente é uno, a formalidade é em si através da unidade, ou seja, predica-se denominativamente do ente; pois só é porque participa da unidade final do existente e não existe por si,²⁹⁰ na mesma medida que todo o momento qualitativo do ente se diz ser somente do segundo modo de predicação por si. Esse limite mínimo da razão formal do conceito é conhecido por distinção formal, ou não-identidade formal (*non-identitas formalis*), que divide, sem que a isso corresponda uma distinção real na coisa, conceitos no que têm de não-identidade uns com os outros. Embora seja assim remetida a Scotus por medievais tardios como Suarez e Cajetano, ele a chama de outras maneiras, além de não-identidade formal, também *realitas* ou *formalitas*, por vezes *intentio* e *ratio realis*, expressão emprestada a Pedro de João Olivi,²⁹¹ ou até mesmo *differentia realis* em seus comentários à *Metafísica*.

289 Cf. BARTH, op. cit., p. 239.

290 “[...]sicut unum in communi est passio entis in communi, ita determinatae unitates sunt determinantum entium passiones, et sicut non est medium inter ens in communi et suam passionem unitatis, ita nec determinati entis respectu suae unitatis, sed per principia sua propria habet illam unitatem.” Lect. II, d. 12, n. 50.

291 Cf. WOLTER, op. cit., p. 50.

Em caráter programático tem-se em vista, daqui para diante, as duas últimas das três maneiras como o ente se dá a entender por si para Scotus, como vem dito na questão Quodl. 9.²⁹² Em decorrência da análise dos capítulos precedentes, o ente diz, em sua conceituação unívoca, “o em-si” de cada coisa, e “ente em si” e “ente em outro” não o dividam primeiramente.

Numa primeira acepção do “em si”, o acidente pode ser considerado um ente por si, na medida em que é discernível conceitualmente por si mesmo. Em segundo lugar, entende-se o que é por si e não por outro (*ens in alio*). Assim é a substância, tanto como compósito quanto como forma e matéria, porquanto a forma substancial não está na matéria por inerência, embora a informe, e o que inere não conforma um ato simples, mas *secundum quid*, ou seja não é uno por si com aquilo em que inere. A forma substancial designa o ser do todo do composto enquanto simplesmente em ato, e apenas participa da própria forma enquanto essência.²⁹³ Por último, o ente por si em sentido mais próprio se diz do que existe em atualidade última sem relação com nenhum outro ato simples senão enquanto é a si mesmo seu próprio ato. Somente nesse último sentido o ente é verdadeiramente subsistente e chama-se “supósito” em geral, e “pessoa” para a natureza intelectual em particular. Em si mesmo, por conseguinte, o acidente existe como uma essência, mas somente quando considerada sem sua inerência na substância. Em seguida, a substância aparece como forma total do composto e como matéria e forma, mas igualmente separada de seus acidentes. Nessa segunda acepção a essência se diz em sentido mais próprio. Num terceiro momento está o supósito como atualidade última da forma total, o qual reúne em si tanto essências accidentais quanto a substancial enquanto um existente num *simul totum*. Trata-se então de distinguir agora nesses

292 “[...]ens per se potest intelligi tripliciter: uno modo intelligitur ens per se solitarie, prout accipitur I Posteriorum in tertio modo per se, et hoc modo accidens potest esse ens per se quando non est in subiecto. Secundo modo, dicitur ens per se prout distinguitur contra ens in alio et sic per se ens est idem quod non inhaerens actualiter nec aptitudinaliter; et hoc modo quaecumque substantia, non tantum composita sed etiam materia et forma, est ens per se, quia forma substantialis, licet insit materiae informando, non tamen inhaeret; quia inhaerere dicit non per se informare, quia inhaerens nec est actus simpliciter, sed actus secundum quid, nec cum illo cui inhaeret facit per se unum; opposita conveniunt ei quod per se informat. Tertio modo, ens per se dicitur illud quod habet actualitatem ultimam, ita quod non est per se ordinabile ad aliquem actum simpliciter, ultra istum quem habet, qui quidem actus ulterior possit esse actus eius per se, et hoc vel primo vel participative; quod hoc modo est per se ens communiter dicitur suppositum et in natura intellectuali dicitur persona. Hoc modo intelligitur maior de ente per se. Istud solum dicitur proprie subsistens, sicut Philosophus loquitur II De Anima, dicens: 'Quod materia est potentia hoc aliquid, species autem secundum quam aliquid dicitur hoc aliquid; tertium, quod est ex ipsis, quod simpliciter est hoc aliquid', scilicet per se subsistens habet actualitatem ultimam non ordinabilem per se ad aliquem actum ulteriorem.” Quodl. 9, n. 3 (pp. 380-381).

293 “Maior sic intellecta probatur: Quia forma substantialis per se ordinatur ad esse totius; illud autem esse est actus simpliciter, compositi quidem per se primo, sed formae participative; quia pars dicitur esse per se per accidens, hoc est per se participative, totum autem primo. Quod igitur est per se subsistens nec potest ordinari ad aliquod esse per se, illud non potest esse per se forma.” n. 4.

momentos as propriedades metafísicas objetivas que constituem a existência, a começar por natureza e supósito.

É na relação entre natureza e supósito que se coloca mais claramente o problema da diferença formal entre forma específica e forma individual em Scotus. A forma individual não pode ser formalmente outra que a específica, mas apenas sua manifestação individuada. Ademais, é condição para um nível superior de determinação por si do ente que a forma mais determinada seja a mesma. Mas assimilação formal da hecedade com a forma específica, ainda mais por sua identidade formal absoluta, beira à aporia: por mais que Scotus insista que supósito e natureza sejam formalmente distintos²⁹⁴, mas sempre na mesma coisa, a dita outra razão do singular permanece inexplicável sob as mesmas condições de conhecimento formais da espécie, as únicas de que dispomos, e a individualidade é ainda negativamente determinada, ou antes, determinada quase por um conceito limite de função reguladora, como a coisa em si kantiana. Há, certamente, uma identidade última não adequada que faz com que a realização individual da natureza não possa mais ser comunicada, porque singular, mas nada em seu âmbito formal explicaria por que é assim. Mesmo as formulações e reformulações de Scotus quanto a isso são hesitantes, tanto em seus comentários à *Metafísica*, quanto na *Ordinatio*, como traz R. Wood²⁹⁵, seguindo indicações de Boulnois, Sondag e Gracia. Como solução mais plausível, Wood aponta a de Barth²⁹⁶ de que a forma individual e forma específica se unificariam pelo mesmo ato. Há que considerar, porém, que a última atualidade da forma pertence antes à forma individual que já deve ser em unidade com a espécie, não como se a espécie lhe fosse externa.

Em parte, essa realidade do indivíduo é semelhante à realidade específica, pois é como que o ato, que determina aquela realidade da espécie como que um possível e potencial, - mas é em parte dessemelhante, pois nunca se

294 “[...]quodcumque commune, et tamen determinabile, adhuc potest distingui (quantumcumque sit una res) in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa: et haec est formaliter entitas singularitatis, et illa est entitas naturae formaliter. Nec possunt istae duae realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas unde accipitur genus et realitas unde accipitur differentia (ex quibus realitas specifica accipitur), - sed semper in eodem (sive in parte sive in toto) sunt realitates eiusdem rei, formaliter distinctae.” Ord. II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 188.

295 Cf. WOOD, Rega. “Individual Forms: Richard Rufus and John Duns Scotus”. In HONNEFELDER, Ludger; WOOD, Rega; DREYER, Mechthild (eds.). *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*. Leiden/Nova York/Colônia: 1996, pp. 266-67. G. Deleuze também nota essa insuficiência da teoria scotista da individuação, quando afirma (op. cit., p. 65), “O individuante não é o simples individual. Nessas condições, não basta dizê-lo à maneira de Duns Scotus, que não se contentava em analisar os elementos de um indivíduo constituído, mas se alçava à concepção de uma individuação como 'última atualidade da forma'. É preciso mostrar não apenas como a diferença individuante difere por natureza da diferença específica, mas, antes e sobretudo, como a individuação precede de direito a forma e a matéria, a espécie e as partes, e qualquer outro elemento do indivíduo constituído.”

296 Cf. *ibid.*, p. 267. LaZella (op. cit., pp. 168-169) também fala em termos afins de “convergência” da forma específica e da diferença individuante.

assume de uma forma adicionada, mas precisamente da última unidade da forma.

Em parte também é dessemelhante, porque aquela realidade específica constitui o composto (do qual é parte) no ser quiditativo, pois ela própria é uma entidade quiditativa, - porém, esta realidade do indivíduo é primeiramente diversa de toda entidade quiditativa.²⁹⁷

Nos *Reportata parisiensia*, diz-também que “[...]a formalidade do indivíduo contrai a quididade a algo fora da quididade, pois inteiramente de outra razão.”²⁹⁸ Se não houver contradição entre essas afirmações, ou a formalidade do indivíduo contrai a quididade sob sua razão de indivíduo, que não estaria exatamente contida na razão da quididade, e a oposição seria entre razão de universal contra razão de particular; ou a diferença formal que se manifesta entre forma específica e individual não seria propriamente formal, mas derivada de seu modo, que não é de mesma razão que a forma quiditativa. A primeira alternativa não explicaria qual a razão do particular e restaria tautológica, o que não acontece com a segunda, que encontra sua explicação em sua atualidade última formal-modal. Está pressuposto, entretanto, a ambas as afirmações de Scotus que a individuação não se confunde com a individualidade.²⁹⁹ A forma individuante não é quiditativa, mas diferença última; não *haec* ou *hoc aliquid*.³⁰⁰ Assim, a propriedade individual seria a mesma que a específica, mas a predicação formal-quiditativa não se estenderia até ao indivíduo.³⁰¹ Contudo, o momento individuante de diferenciação daria unidade existencial à própria predicação formal-quiditativa, mas não porque a forma individual fosse dita por ela, senão por meio do que tem de comum. Se individualidade e “entidade individuante”, como conclui Gracia³⁰², admitindo que Scotus em nenhum lugar o diga explicitamente, são também formalmente distintas, é, no mínimo, uma empreitada arriscada. Como a individualidade resta enquanto momento que encerra a determinação do ente num supôsito, e determina-se pela diferença última, a diferença não poderia ser diferença de si mesma, mas apenas correlata com seu resultado que é a própria individualidade.

297 “Quoad hoc ista realitas individui est similis realitati specificae, quia est quasi actus, determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem, - sed quoad hoc dissimilis, quia ista numquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae.

Quoad aliud etiam est dissimile, quia illa realitas specifica constituit compositum (cuius est pars) in esse quiditativo, quia ipsa est entitas quaedam quiditativa, - ista autem realitas individui est primo diversa ab omni entitate quiditativa.” Ord. II, d. 3, p. 1, q. 6, nn. 180-181.

298 “[...]formalitas individui contrahit quidditatem ad aliquid extra quidditatem, quia omnino alterius rationis.” Rp II, d. 12, q. 8 n. 4 (p. 38).

299 Cf. GRACIA, Jorge J. E. “Individuality and Individuating Entity in Scotus's *Ordinatio*: An Ontological Characterization”. In HONNEFELDER, Ludger; WOOD, Rega; DREYER, Mechthild (eds.). *John Duns Scotus. Methaphysics and Ethics*. Leiden/Nova York/Colônia: 1996, p. 231.

300 Cf. WOOD, op. cit., p. 271; GRACIA, ibid., p. 240-41.

301 Cf. WOOD, ibid., p. 270.

302 Cf. GRACIA, op. cit., p. 248.

3.1. A natureza comum

Na progressão quiditativa do ente, toda predicação intermédia quiditativa é determinada por um momento de diferenciação qualitativo, que não entra imediatamente na razão de ente. Esse momento de diferenciação ocorre pela adição de conteúdos quiditativos que o vão determinando até à sua fronteira puramente qualitativa. Assim, o mais universal depois do ente e de suas afecções, que se predica *in quid*, o gênero, é diferenciado por um menos universal, a espécie, através de um conteúdo vinculado pela diferença específica, que informa algo que não estava já contido no gênero. A racionalidade, como diferença específica da animalidade somente é determinante para ela porque contém uma informação entitativa que ela não podia conter previamente. Seu resultado formal humanidade tem algo, portanto, que excede a animalidade. Mas essa excedência não tem medida intradefinicional como se o gênero, então, contivesse a espécie, que contivesse, por sua vez, o particular, mas é orientada intencionalmente pela realidade mesma do particular,³⁰³ como consequência da função puramente qualitativa da diferença última, que circunscreve o conteúdo específico do gênero sem ser contida por ele. Para o físico ou o metafísico, a animalidade de Sócrates não é a mesma que a de um tamanduá, e presta-se a uma relação analógica. Mas, como ambas ordenam-se sob uma razão formal mais comum unívoca de ente, a unidade lógica da definição tanto do animal tamanduá quanto do animal humano é assegurada. E a relação analógica ou proporcional inicial entre entes metafisicamente diversos é então revertida pela unidade maior de inteligibilidade do ente e repensada desde o ponto final de abstração última da resolução.

A animalidade, tanto quanto a humanidade, têm um fundamento objetivo e uma comunidade enquanto natureza. O que Scotus chama “natureza comum” ou “específica”, como precisa Honnefelder, é aquilo que “[...]encerra todas as determinações essenciais, não, porém, a individualidade[...]”.³⁰⁴ Tal *natura communis* tem caráter objetivo como aquilo por que o ente é essencialmente o que é, mas cuja comunicabilidade igualmente exclui de si o domínio propriamente do indivíduo. Seu conceito é, portanto, duplamente relativo e não pode ser pensado senão em sua comunicabilidade e comunidade, por um lado, e no que se define individualmente enquanto natureza, por outro, sem se confundir com o que faz de um indivíduo indivíduo, nem com seu universal respectivo no intelecto. A natureza, assim, não existe fora do indivíduo senão num sentido comum, como fundamento objetivo do que dele se

303 Scotus estaria alinhado a uma visão pluralista da definição, como a qualificam alguns intérpretes. Quanto à oposição entre pluralismo e unitarismo definicional, cf. GUERIZOLI, 2013.

304 Cf. HONNEFELDER, 2010, p. 149.

compreende essencialmente. Ela sempre existe junto com e como supôsito, como se designa o existente em unidade de natureza *ut haec*, ou seja, de natureza individualmente determinada por uma heciedade.

3.1.1. Natureza e distinção formal

Uma distinção prévia, importante para compreender os limites gradativos de unidade e composição entitativa, é o que Scotus chama, nos *Reportata parisiensia*, identidade não adequada (*identitas non adaequata*). “Não adequadas por identidade se dizem aquelas [coisas], de que uma excede a outra, ou a unidade de uma excede a unidade da outra[...]”.³⁰⁵ A identidade não adequada revela, em primeiro lugar, que unidade nada tem que ver com maior ou menor composição substancial, mas com maior ou menor determinação: mesmo que o gênero seja mais universal e sem composição nesse sentido, ele tem sempre menos unidade do que a espécie, em que se determina. Homem ou macaco, por exemplo, é mais determinado do que animal e, portanto, mais uno. A comparação em unidade na gradação determinativa do ente mostra que um não pode ser igual ao outro: um excede ao outro por maior ou menor determinação. Essa excedência pode ser entendida de duas maneiras: por predicação e não convertibilidade, como animal e homem são inadequados, porquanto animal, justamente por ter menos unidade, se predica de muitas espécies. Ou por perfeição e virtude, e assim o homem excede o animal e a forma à matéria.³⁰⁶ Quanto mais determinado, mais unitário e mais perfeito.

Em segundo lugar, se o regime de predicação da não-identidade adequada é igualmente denominativo (*secundum quid*) como o da não-identidade formal, elas se determinam, entretanto, ao revés uma da outra e são interdependentes: enquanto o indivíduo deve ser formalmente idêntico à sua quiddidade como um todo, a quiddidade, no que o define, não pode ser idêntica ao indivíduo, uma vez que, contrariamente, o indivíduo não encerra *toda* a definição na medida em que esta tem propriedades quidditativas que igualmente são comuns e obrigatoriamente se realizam somente em comunidade de todos os entes em que se compartilha.³⁰⁷ Por sua vez, o indivíduo também excede a sua quiddidade, enquanto é mais

305 “Non adaequata identitate dicuntur illa, quorum unum excedit alterum, vel unitas unius excedit unitatem alterius[...]”. Rp I, d. 33, q. 2, n. 12 (p. 404). Cf. WÖLFEL, op. cit., pp. 181-182.

306 “Excessus autem unius respectu alterius, et non adaequate, potest intelligi dupliciter, vel secundum praedicationem, et non convertibilitatem, et sic se habent animal et homo inadaequate, quia animal praedicatur de pluribus quam homo. Alio modo secundum virtutem et perfectionem, et sic homo excedit animal, et forma materiam.” Rp., l. c.

307 Cf. WOLTER, op. cit., p. 46.

determinado do que ela, ou é o fim de sua determinação e unidade. Se o homem é formalmente o mesmo que o racional, o racional, ou antes, a *racionalidade* não é o mesmo que o indivíduo homem, pois nenhum outro homem ou outra essência seria racional (numa metafísica que inclui outras substâncias racionais, como Deus e os anjos), ou sequer se predicaria a racionalidade de outros homens além desse indivíduo homem. Mas é também porque ambos não são adequadamente o mesmo que a quiddidade é formalmente o mesmo que o indivíduo. Scotus expõe essa relação a partir dos conceitos de pessoa e propriedade.

[...]a propriedade e a pessoa se distinguem por acidente a partir da natureza da coisa, não porque um dos dois distintos são uma coisa, ou ente accidental, mas porque a distinção de ambas é accidental. Prova-se: porque delas há uma não identidade por acidente, que se alcança por não-identidade formal, e não-identidade adequada. O primeiro se mostra desse maneira: se, pois, a identidade se fundar na pessoa e terminar na propriedade, assim a propriedade e a pessoa serão formalmente o mesmo, pois a pessoa como um todo inclui em sua razão formal a própria propriedade, como algo seu, como homem inclui animal, ou o racional formalmente, mas não o contrário; mas ao contrário, se a identidade se fundar na propriedade, e terminar na pessoa; assim a propriedade não será a mesma com a pessoa. A exemplo do homem, que é o mesmo formalmente que o racional, que inclui formalmente, mas não o contrário, como nem a parte é formalmente com o todo, a não ser que o todo inclua a parte, com a qual pela parte é o mesmo; a pessoa, logo, como um todo inclui a essência, que não faz parte da razão formal da propriedade[...].³⁰⁸

É a inadequação que se prova pelo excesso do predicado e de menor determinação entre o particular, no caso, a pessoa, e sua quiddidade, ou propriedade, que libera reflexivamente seus conteúdos formalmente discerníveis. Como as categorias se definem enquanto gêneros pela conversão denominativa de um atributo da substância como se fosse inversamente seu sujeito, as formalidades preservam uma unidade de razão que elas teriam, se pudessem ser definidas e não fossem meramente partes da definição (“paralelismo noético-noemático”). Assim, Scotus define a distinção formal: “E entendo por não-identidade formal de algumas [coisas], quando um não faz parte da razão formal de outro, tal como se se definisse, não pertenceria à sua

308 “[...]proprietates et persona distinguuntur secundum quid ex natura rei, non quod alterum distinctorum sit res, vel ens secundum quid, sed quod distinctio eorum est secundum quid. Patet, quia eorum est non identitas secundum quid, quae attenditur per non identitatem formalem, et non identitatem adaequatam. Primum patet sic: secundum enim quod identitas fundatur in persona, et terminatur ad proprietatem, secundum hoc persona et proprietates sunt formaliter idem, quia persona ut quoddam totum includit in sua formali ratione ipsam proprietatem, ut aliquid sui, ut homo includit animal, vel rationale formaliter, non tamen e converso; sed e converso, ut identitas fundatur in proprietate, et terminatur ad personam; sic non est proprietates cum persona idem formaliter. Exemplum de homine, qui est idem formaliter rationali, quod includit formaliter, non tamen e converso, sicut nec pars est formaliter cum toto, nisi quatenus totum includit partem, cui secundum partem est idem; persona enim ut quoddam totum includit essentiam, quae non est de formali ratione proprietatis[...].” Rp I, d. 33, q. 3, n. 6 (p. 408).

definição; logo, por não-identidade formal, entendo não-identidade quiditativa não pertencente à definição de outro, se se definisse.”³⁰⁹ Pode-se dizer, então, inversamente, que ser formalmente em outro significa fazer parte quiditativa dele, mas não potencialmente nem virtualmente no sentido de que o gênero possa ser categorialmente potencial para sua espécie, como, por exemplo, algo negro que se possa tornar branco, ou no sentido de que o efeito esteja virtualmente contido numa causa.³¹⁰ Essa é uma consequência da própria condição entitativa das formalidades: são os correspondentes inteligíveis de suas realizações coisas, mas não são nem entes de razão apenas nem entes reais, porque existem em unidade na coisa; daí que sejam referidas por Scotus, até mais frequentemente, como “*realitates*”.

Essas realidades possuem uma unidade tal que as impede que se confundam de qualquer maneira umas com as outras no indivíduo em que existem. Entretanto, do ponto de vista de sua inteligibilidade, na medida em que são intelectualmente discerníveis, elas contêm um caráter de virtualidade ou “diferença virtual”, como diz Scotus, por exclusão, certamente, de uma diferença “potencial” nesse caso. A distinção é, por assim dizer, “acidental”, pois nenhum dos termos por ela distinguidos podem-se realizar um sem o outro. Os limites distintivos se mostram nessa passagem de Rp. I, d. 33, por recurso a uma perspectivação: o deslocamento da pessoa à propriedade, e desta àquela, revela que o fundamento da identidade formal na pessoa não admite uma inversão sem mais na propriedade, ou antes, o fundamento não coincide com a terminação, quando se vai do universal ao particular, porquanto a essência que a pessoa inclui não faz parte da razão formal de propriedade; deve ser a própria pessoa por identidade. As propriedades formais que se distinguem nela excedem o indivíduo e não se esgotam nele.

A realidade coisal das formalidades se segue à sua própria realização na coisa. Se podem ser discernidas como se fossem coisas distintas realmente ou como se pudessem ser definidas, elas se inscrevem profundamente na mecânica da abstração e na correspondência do conceito abstrato com sua realidade objetiva. Trata-se de uma perspectivação intensiva que parte de sua quididade formal e vai até seu modo de realização coisal, tal como se espelha na relação intuitivo-abstrativa do conhecimento do existente. Até que extremo essa intersecção é

309 “Et intelligo per non identitatem formalem aliquorum, quando unum non est de formali ratione alterius, ita quod si definiretur, non pertineret ad definitionem eius; igitur per non identitatem formalem intelligo non identitatem quidditativam non pertinentem ad definitionem alterius, si definiretur.” Rp I, d. 45, q. 2, n. 9 (p. 503).

310 “Dico autem esse formaliter tale, sive esse in alio formaliter quod non est in eo potentialiter, ut album in nigro, nec virtualiter, ut effectus in sua causa est. Nec hoc dico formaliter esse in aliquo quod est in eo confuse, et cum quadam commixtione; quomodo ignis est in carne non formaliter; sed dico esse formaliter in aliquo, in quo manet secundum suam rationem formalem et quidditativam, et esse tale formaliter est includere ipsum secundum suam rationem formalem praecisissime acceptam.” Rp, n. 5 (p. 501).

levada por Scotus mostra-o a seguinte passagem do exemplo do branco existente e da brancura que não são coisas distintas quanto à sua realidade:

[...]se se tiver a brancura como uma espécie simples que não tem em si duas naturezas, há, entretanto, na brancura algo realmente por que tem a razão da cor, e algo por que tem a razão da diferença; e esta realidade não é formalmente aquela realidade, nem formalmente o contrário, ao menos uma está fora da realidade da outra - falando formalmente - como se fossem duas coisas, embora por identidade estas duas realidade sejam uma coisa.³¹¹

A brancura e a cor expressam, respectivamente, cada qual somente *uma* natureza. Ainda dentro da mesma definição, o branco enquanto cor, ou seja, enquanto gênero, e a brancura enquanto diferença específica não são formalmente um e o mesmo. A cor tem uma unidade menor e é comum a outras espécies de cores além do branco. O branco, por sua vez, tem uma unidade maior. Como o momento qualitativo da diferença não se confunde com a quiddidade que dele resulta e, novamente, não se predica univocamente *in quid* daquela entidade, a brancura tem uma realidade em si diferente da mesma realidade enquanto cor, quer dizer, sua realização possui um caráter intensivo que não possui o gênero. As formalidades podem ser tidas, portanto, por si; ou antes, quando tomadas por si enquanto *formalitates (realitates)* não trazem nenhuma diferença nova, senão a forma em seu modo de ser como tal, como o branco, enquanto brancura faz a diferença específica de um gênero, a cor, mas enquanto ser-branco não é o mesmo que ser-cor. Elas acompanham a distribuição da natureza, na medida em que pode estar em várias coisas sem perder sua unidade específica ou seu estatuto objetivo.

Para a abstração, o conteúdo da essência é constituído a partir da própria natureza em sua comunidade. O intelecto abstrai um universal dela e determina suas partes definicionais desde a sua identidade formal primária, tal como se espelha como espécie especialíssima antes de sua resolução. Daqui a abstração segue dois caminhos, como mostra Scotus:

[...]às vezes ‘o que contrai’ é outro do que a forma da qual se extrai a razão do gênero (quando a espécie acrescenta certa realidade além da natureza do gênero), - às vezes, contudo, não é algo outro, mas apenas outra formalidade ou outro conceito formal da mesma espécie; e de acordo com isso uma diferença específica tem um conceito ‘não-absolutamente simples’, quer

311 “[...]si ponatur albedo species simplex non habens in se duas naturas, est tamen in albedine aliquid realiter unde habet rationem coloris, et aliquid unde habet rationem differentiae; et haec realitas non est formaliter illa realitas, nec e converso formaliter, immo una est extra realitatem alterius - formaliter loquendo - sicut si essent duae res, licet modo per identitatem istae duae realitates sint una res.” Ord. I, d. 2, p. 2, q. 4, n. 407.

dizer, que se extrai da forma, - outra tem um conceito ‘absolutamente simples’, que se extrai da última abstração da forma[...]³¹².

As diferenciações conceituais-formais conduzem a um desdobramento, por um lado, das formalidades na própria espécie, que estão nela, mas não são determinantes como diferença última, e do que sustenta a razão do gênero, se for uma gradação parcial, não última, do gênero pela diferença específica. Mas, também, pode haver algo de outra razão nela que não a do gênero, cuja realidade está além daquela da própria espécie, se a gradação é final pela própria diferença numericamente individualizante da forma específica. No primeiro caso, o conceito não-absolutamente simples da espécie se resolve em suas formalidades últimas como espécie até ao gênero, como ocorre a partir do confuso na espécie especialíssima. No segundo, porém, o conceito abstraído é absolutamente simples porque advindo da atualidade última da forma. Essa outra razão, portanto, é a própria razão da existência que está ligada ao existente individual e da qual se abstrai um comum dele formalmente inteligível que é o conceito unívoco de ente.

O conhecimento intuitivo e a primazia do particular sobre o universal invertem obrigatoriamente a ordem de inteligibilidade do universal para o particular e de primazia deste para o conceito de existência, como é consequência da própria ordenação inteligível dos entes. O ente mais perfeito coincide, assim, no singular, com o inteligível mais perfeito, tal que o paralelismo “noético-noemático” entre intelecção e realidade se fecha em sua unidade. O problema deixa de ser o indivíduo e passa a ser o universal, como diz Scotus na distinção 3 de *Ordinatio* II: o que se procura é antes a causa da universalidade, porque a natureza é em unidade na coisa por algo nesta que a contrai nesse singular. Não é sua existência o que se discute, mas sua inteligibilidade universal; a maneira como a podemos compreender. De fato, somente pode haver paralelo noético-noemático, se tanto a comunidade quanto a singularidade não se comportarem com a natureza como o ente no intelecto e o ente verdadeiro fora dele: comunidade e singularidade devem convergir com a natureza igualmente fora dele.³¹³

312 “Quandoque tamen istud ‘contrahens’ est aliud a forma a qua sumitur ratio generis (quando species addit realitatem aliquam supra naturam generis), - quandoque autem non est res alia, sed tantum alia formalitas vel alius conceptus formalis eiusdem rei; et secundum hoc aliqua differentia specifica habet conceptum ‘non simpliciter simplicem’, puta quae sumitur a forma, - aliqua habet conceptum ‘simpliciter simplicem’, quae sumitur ab ultima abstractione formae[...].” Ord. II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 179.

313 “[...]non ita se habet communitas et singularitas ad naturam, sicut esse in intellectu et esse verum extra animam, quia communitas convenit naturae extra intellectum, et similiter singularitas, - et communitas convenit ex se naturae, singularitas autem convenit naturae per aliquid in re contrahens ipsam; sed universalitas non convenit rei ex se. Et ideo concedo quod quaerenda est causa universalitatis, non tamen quaerenda est causa communitatis alia ab ipsa natura; et posita communitate in ipsa natura secundum propriam entitatem et unitatem; necessario oportet quaerere causam singularitatis, quae superaddit aliquid illi naturae cuius est.” Ord. II, d. 3, p.

Os limites formais dentro dos quais se ordena conceitualmente a definição devem encontrar assim, como natureza, seu fundamento real.³¹⁴ O que Scotus chama “natureza comum” retoma a unidade definicional objetiva da *quidditas* de Avicena, ao mesmo tempo que é o correlato objetivo necessário da unidade conceitual do ente unívoco em sua unidade ontológica.³¹⁵ Como no muito citado exemplo aviceniano, a equinidade é em si apenas equinidade, nem universal nem particular, mas algo indiferente a ser tanto universal quanto particular, e suficientemente uno para sustentar uma *deffinitio*.³¹⁶ Da mesma maneira, o ente primeiramente inteligível é indiferente a suas determinações. Como se dá sua unidade é o que a distingue, porém, dos outros fundamentos reais da coisa.

[...]há uma unidade real na coisa fora de qualquer operação do intelecto, menor que a unidade numeral ou a unidade própria do singular, a qual “unidade” é a da natureza por si, - e por essa “unidade própria” da natureza enquanto é natureza, a natureza é indiferente à unidade da singularidade; não é portanto uma do mesmo modo que esta, a saber a unidade da singularidade. Mas, como isso deve ser entendido, pode-se ver de certa maneira pelo que disse Avicena em *Metafísica V*, onde pretende que a “equinidade seja apenas equinidade, - nem por si uma nem múltipla, nem universal nem particular.” Entendo: não é “por si uma” por unidade numeral, nem “muitas” pela pluralidade oposta àquela unidade; nem é “universal” em ato (do mesmo modo, a saber, que algo é universal como objeto do intelecto), nem “particular” por si.

Pois, embora nunca seja realmente sem algum destes, por si, porém, não é algo destes, mas é naturalmente anterior a todos estes, - e por prioridade natural a quiddidade é por si objeto do intelecto, e por si, desse modo, é considerada pelo metafísico e se exprime pela definição; e as proposições verdadeiras de “primeiro modo” são verdadeiras em razão da quiddidade assim entendida, pois nada se diz “por si do primeiro modo” da quiddidade senão o que se inclui nela essencialmente, enquanto é abstraída de todos estes que são naturalmente posteriores a ela.³¹⁷

1, q. 1, n. 42.

314 Cf. WÖLFEL, op. cit., p. 50.

315 Cf. BOULNOIS, Olivier. “Réelles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scot”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, ano 97, n. 1, 1992, pp. 8-9.

316 “Diffinitio equinitatis est praeter diffinitionem universalitatis; nec universaliter continentur in diffinitione equinitatis. Equinitas etenim habet diffinitionem quae non eget universalitate. Sed est cui accidit universalitas: inde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum. Ipsa enim ex se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima nec est aliquid horum potentia vel effectum, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis. Unitas autem est proprietas quae, cum adiungitur equinitati, fit equinitas propter ipsam proprietatem unum. Similiter etiam equinitas habet praeter hanc multas alias proprietates accidentales sibi. Equinitas ergo, ex hoc quod in definitione eius conveniunt multa, est communis, sed ex hoc quod accipitur cum proprietatibus et accidentibus signatis, est singularis. Equinitas ergo in se est equinitas tantum.” PhP V, 1 (228-229). Cf. BOULNOIS, *ibid.*, 12-15.

317 “[...]aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae 'unitas' est naturae secundum se, - et secundum istam 'unitatem propriam' naturae ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularitatis; non igitur est de se sic illa una, scilicet unitate singularitatis.

Qualiter autem hoc debeat intelligi, potest aliquantulum videri per dictum Avicennae V *Metaphysicae*, ubi vult quod 'equinitas sit tantum equinitas, - nec est de se una nec plures, nec universalis nec particularis'. Intelligo: non est 'ex se una' unitate numerali, nec 'plures' pluralitate opposita illi unitati; nec 'universalis' actu est (eo modo scilicet

A natureza tem uma unidade menor que a unidade numérica da singularidade, mas não se individua nem através da unidade do singular nem pode ser plural ou predicada de vários singulares, ou seja, por sua universalidade. Como diz Cross,³¹⁸ ela não admite em si mesma nenhuma extensividade. Sua realidade se identifica, entretanto, pela anterioridade metafísica à sua realidade individual, mesmo que não exista sem ser singularizada, mas a cada vez *como* um singular diverso (*natura ut haec*). Em outras palavras, a natureza, por ser menos uma que o singular, encontra-se em mais de um singular e é comum, mas deve precedê-los ao manifestar-se intelectualmente numa definição. Enquanto sua unidade metafísica é analógica, comparativa, sua quiddidade lógica é unívoca.

Mas o que exatamente é essa natureza, e como é anterior? Nem como um universal no intelecto nem como uma coisa subsistente fora do singular: a natureza é uma com o singular, ou o singular é natureza como *esta natureza*. Porém, se a natureza comum não é uma pela unidade do singular, não significa que sua unidade seja independente do singular ou, então, em oposição ao múltiplo, mas que sua unidade é menor que a do singular, e igualmente não numérica. Ao mesmo tempo que separa uma natureza das outras, sua unidade tampouco exclui a divisão numérica: é maior do que uma unidade somente de razão, mas menor do que a unidade numérica. Racionalmente o intelecto a compreende na medida em que abstrai seus elementos numa totalidade quidditativa ou definicional, cuja composição é ainda menor (*deminuta*) em realidade do que a sua totalidade existente fora dele. Já para a unidade numérica do indivíduo, ela é menor, porquanto nada pode ser mais uno do que o individual existente.³¹⁹

Os argumentos em favor da unidade real, não numérica e menor do que a do singular, da natureza comum são exclusivamente deduzidos da sua própria indiferença à universalidade.³²⁰ De um ponto de vista lógico, entende-se que qualquer divisão predicativa do universal dos particulares não pode ser senão numeral. Não pode haver diferença de grau

quo aliquid est universale ut est obiectum intellectus), nec est 'particularis' de se.

Licet enim numquam sit realiter sine aliquo istorum, de se tamen non est aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis, - et secundum prioritatem naturalem est 'quod quid est' per se obiectum intellectus, et per se, ut sic, consideratur a metaphysico et exprimitur per definitionem; et propositiones 'verae primo modo' sunt verae ratione quidditatis sic acceptae, quia nihil dicitur 'per se primo modo' de quidditate nisi quod includitur in ea essentialiter, in quantum ipsa abstrahitur ab omnibus istis, quae sunt posteriora naturaliter ipsa." Ord. II, d. 3, p. 1, q. 1, nn. 30-32.

318 Cf. CROSS, Richard. "Divisibility, Communicability, and Predicability in Duns Scotus's Theories of the Common Nature". *Medieval Philosophy and Theology* 11, 2003, p. 46.

319 Cf. HONNEFELDER, 1990, p. 126; DE LIBERA, op. cit., pp. 438-439.

320 Cf. SLM VII, q. 13, nn. 65-83.

indicativa da particularidade que possa ser deduzida diretamente de um universal. E o mesmo vale tanto para a predicção substancial quanto para as demais categorias.

A comunidade própria à natureza é entendida a partir de uma semelhança (*similitudo*) que há entre vários particulares³²¹, logo, a partir de suas condições analógicas. O que dá unidade ao comum assim entendido pode ser considerado seu fundamento real. E se se trata de semelhança, e não de um *mesmo* tanto numa coisa quanto noutra que fosse então abstraído pelo intelecto, é porque a unidade do comum exclui a unidade numérica que impede qualquer relação comparativa que não seja de semelhança de outro consigo ou igualdade de si consigo mesmo. O fato de que se possa compreender conceitualmente, através de termos universais, uma coisa, está em que, ao mesmo tempo que ela tem algo de comum com outras, é também divergente na maneira em que singularmente este comum se manifesta em cada qual.

[...]um outro é por si neste e naquele, mas não por si outro; nem é suficiente a unidade numeral neste e naquele, porque não é por si outro; nem mais o princípio da semelhança do que no branco e no negro, pois todo individual enquanto precisamente individual é igual, como a [diferença] específica enquanto precisamente específica, pois é simples.³²²

É apenas enquanto se pode encontrar semelhança em coisas sob aspectos individuais dessemelhantes e diversos que um conceito universal pode ter abstraído enquanto tal.³²³ A natureza comum atua, assim, num grau de realidade igualmente mais comum do que se pode entender intelectualmente em cada singular, e dá as condições para a própria operação abstrativa por sua própria capacidade de decomposição conceitual pelo intelecto.

A identidade de natureza é formalmente discernida em gênero, espécie e número, na medida mesma em que sua realidade não se manifesta senão através de semelhanças interespecíficas e coespecíficas. De um ponto de vista conceitual, se se pode resolver a espécie especialíssima, a qual contém a estrutura essencial do ente material, exceto por sua determinação última individual,³²⁴ conforme um gênero sob o qual se determina, é porque a

321 “[...]unitas quae requiritur in fundamento relationis similitudinis, est realis: non est autem unitas numeralis, quia nihil unum est simile et aequale sibi ipsi.” Ord. II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 18.

322 “[...]alia est de se hic et ibi, sed non de se alia; nec sufficit unitas numeralis hic et ibi, quia illa de se non est alia; nec magis principium similitudinis quam in albo et nigro, quia omnis individualis in quantum praecise individualis est aequalis, sicut et specifica in quantum praecise specifica, quia est simplex.” SLM, n. 69.

323 “[...]omne diversum est in se unum, quia unum ab alio divisum; igitur si non realiter unum in se, diversitas eius, ut sic, non erit realis. Probatio falsitatis consequentis: tum quia tunc nihil esset in re quare intellectus magis abstraheret aliquid unum ab istis quam ab illis, nec quare haec unius speciei, illa tantum unius generis, sed essent universalia praecise fictiones. Tum quia diversitas secundum quid non infert illam simpliciter; ergo nec rationis differentia infert realem, nec differentia speciei infert numeralem[...].” n. 65.

324 Cf. HONNEFELDER, op. cit., p. 127.

natureza como gênero não é a mesma da espécie ou, antes, a realidade da mesma natureza como gênero não é a mesma da espécie. Há algo de comum e semelhante na natureza do homem e do gato que entendemos como animalidade, mas muitas dessemelhanças em ambos também em natureza, que nos leva à sua especificidade. Por outro lado, ainda que a humanidade em Sócrates não seja a mesma que em Platão, suas semelhanças são suficientes para que se entendam conceitualmente como humanos, e numericamente distintos em sua singularidade.

[...]o que quer que está num indivíduo, cujo semelhante está em outro indivíduo, o está por natureza comum, pois às diferenças singulares não há algo comum. E assim se algo o está por uma, por outro similarmente não está, não mais do que os gêneros mais gerais que se seguem sejam semelhantes, ou a espécie, por razão das diferenças específicas, embora aquelas [coisas] que se seguem a duas espécies em sua totalidade por razão da totalidade sejam semelhantes.³²⁵

O ponto último, portanto, das semelhanças por natureza está na singularidade que não é tal qual é senão por suas diferenças próprias, que não se submetem mais àquelas de natureza. Estão sob outro plano, o da individualidade, em que seriam apreendidas intuitivamente apenas, logo além da capacidade intelectual humana *in statu isto*.

O âmbito conceitual, em que se compreende a comunidade de natureza, deve ser igualmente dividido pelo grau de comunidade maior ou menor em que aparece em dois ou mais supósitos. Mas sua reprodução intelectual-abstrata não pode confundir-se com seu estar-em (*inesse*) real na coisa, tal que a separação conceitual corresponda a uma separação real na coisa, uma vez que toda a inteligência de algo é concausada com a percepção sensível desse algo. Por isso, diz-se também que a distinção formal não se confunde com uma distinção de razão apenas.

Essa intersecção entre natureza e *formalitas* encontra-se no livro III dos comentários de Scotus às *Sentenças*, quando compara a composição metafísica da coisa (potência/ ato - matéria/ forma) com sua comunidade de natureza. Ainda que designe uma totalidade formal, também enquanto denominativo da parte, não é sob o plano metafísico-causal do que informa, enquanto forma atual, uma matéria potencial, que se constitui a natureza em si mesma, mas como forma por que (*forma qua*) algo tem ser quiditativo, nos marcos do que Scotus entende por substância, enquanto em por si, em Quodl. 9. O intelecto

325 “[...]quidquid per se inest uni individuo, cuius simile inest alii individuo, inest per naturam communem, quia differentiis singularibus non est commune aliquid. Et ita si quid per unam inesset, per aliam simile non inesset, non plus quam quae consequuntur generalissima sunt similia, vel species, ratione differentiarum specificarum, licet illa quae consequuntur duas species totas ratione totalitatis sunt similia.” SLM, n. 152.

pode compreender mais de uma *formalitas* correspondente a naturezas distintas no mesmo supôsito porque podem ser definidas precisamente sem que, com isso, implique-se uma independência entitativa da forma parcial.

Se se entender a forma do todo algo que não constitui o todo, mas a própria natureza toda, como a quiddidade; pode-se conceder desse modo que a forma do todo seja outra que a forma da parte, e que a natureza ou quiddidade pode dizer-se a forma[...]

Mas em relação a que é forma? Respondo e digo que em relação ao todo composto, porém, não como forma que informa, mas como forma pela qual o composto é ente quidditativo; e desse modo o todo do ente *formaliter* é a forma do todo (como o branco se diz branco pela brancura), não, porém, como a forma do todo é a causa dele próprio, como que causando o todo com a matéria e a forma parcial, mas é o próprio todo precisamente considerado segundo aquele modo de que fala Avicena 5. *Metafisica*, “A equinidade é apenas equinidade”.³²⁶

Por conseguinte, se essa unidade formal de natureza for compreendida pelo intelecto por comparação, ela somente poderá ser conhecida por ele abstratamente, o que é impossível porque não há como comparar conceitos que são logicamente o mesmo. Para que não se restrinja à imaginação somente, a comparação deve ter já um conhecimento habitual da coisa tal que quando outra semelhante seja conhecida, seja-o pelo mesmo conceito, no qual encontra algo comum, em oposição ao que seja dissímile em sua individualidade ou espécie, se tudo o que tiver em comum for o gênero por exemplo. Qualquer remissão, nesse ponto, ao processo indutivo de conhecimento nada pode dizer sobre um fundamento real para a distinção formal da mesma natureza fora do intelecto, uma vez que não sai de seu domínio. Esse problema encontra-se já na origem da distinção tal como Scotus a retoma criticamente de Henrique de Gante.

3.1.2. A distinção formal em sua virtualidade intelectual

Desde sua origem em Henrique de Gante, ou até antes ainda, em Tomás de Aquino, que já aventava a possibilidade de uma distinção “média” ou “virtual” entre a

326 “Si tamen intelligatur forma totius non aliquid constituens totum, sed ipsa natura tota, ut quidditas; hoc modo concedi bene potest, quod forma totius sit alia a forma partis, et quod natura vel quidditas potest dici forma[...]

Sed respectu cuius est forma? Respondeo et dico quod respectu totius compositi non quidem forma informans, sed forma, qua compositum est ens quidditative; et hoc modo totum ens formaliter est forma totius (sicut album dicitur album albedine), non quidem quod forma totius sit quasi causa ipsius, cum materia et forma partiali causans quasi totum, sed est ipsum totum praecise consideratum secundum illum modum, quo loquitur Avicenna 5. *Metafisicae*. 'Equinitas est tantum equinitas.'” Ord. III, d. 2, q. 2, nn. 82-83.

racional e a real,³²⁷ a distinção formal confina com a realidade objetiva da divisão conceitual. Em sua *Summa quaestionum ordinarum*, Henrique coloca a distinção nos termos da intencionalidade como potencial aos conceitos apreendidos. Assim, tudo o que existe em unidade na coisa, em ato, pode ser potencialmente distinguido no intelecto, sem que isso implique uma distinção real na coisa, desde que não seja menos ou tão distinto quanto por uma distinção de razão. A *res* seria assim capaz de produzir por si vários conceitos no intelecto.³²⁸ O exemplo emblemático disso é a composição da alma. A alma humana é em unidade, mas reúne conjuntamente as capacidades das almas vegetativa e sensitiva que, por si, são distintivas de outros animais. A racionalidade, porém, é o que a determina por fim em sua *forma totius*, enquanto as outras almas são relegadas a partes funcionais suas apenas e deixam de ser distintivas, embora o *possam* ser em tudo o que é animal não-racional.³²⁹ Em suas objeções, Scotus mira, não tanto a capacidade de a coisa produzir mais de um conceito no intelecto, mas a condição de potencialidade disso que Henrique chama “*distinctio intentionis*”.

Para começar: não seria possível ao intelecto distinguir um conceito potencial de um mesmo atual, uma vez que tudo o que pode conhecer é o que é em ato na coisa. Logo, tudo o que o intelecto conhece como distintamente real é o que é realmente distinto em ato; o resto são distinções apenas de razão.³³⁰ A distinção de intenção não passaria, portanto, de uma distinção de razão, porque estaria ancorada apenas na capacidade do intelecto de distinguir conceitualmente as coisas. Mas o que está em jogo aqui é o quanto uma coisa é capaz de produzir conceitos, cujos objetos possam ser de tal modo diferentes como se existissem como coisas diferentes. Por exemplo, quando se entende o gênero de algo, concebe-se também algo da coisa na espécie, como também a diferença específica, que extravasa o âmbito meramente lógico da predicação.³³¹ Se os conceitos podem produzir objetos que possam diferir, é porque a distinção é anterior ao ato intelectual e tem origem na própria estrutura ontológica da coisa.

327 Cf. WOLTER, op. cit., pp. 47-49; WÖLFEL, op. cit., pp. 4-17.

328 Cf. SLM VII, q. 19, n. 22.

329 “Dicendum quod quaedam differunt secundum rationem tantum, ut definitio et definitum, et ista nullo modo sunt separabilia, quia idipsum sunt in re et in intellectu indivisibiliter, et talia separari non possunt nec secundum rem extra nec secundum intellectum, sicut neque idem potest separari a se ipso. Quaedam vero differunt intentione, ut diversae differentiae unius speciei, quae in eodem separari non possunt, quia cadunt in idipsum re, ut vegetativum, sensitivum in bruto; sed in diversis possunt separari, secundum quod in plantis est vegetativum sine sensitivo, et in brutis sensitivum sine rationali. Quaedam vero differunt re, et hoc vel absoluta ex parte utriusque, vel relata saltem ex parte alterius.” Sqo a. 27, q. 1 ad 5 (I f. 161M).

330 “[...]omnis differentia, prior naturaliter omni actu rationis, videtur differentia realis. Obiecta naturaliter praecedunt actus et distinctio obiectorum distinctionem actuum, maxime quando haec illam causat, ut hic ponitur. Ergo differentia intentionis, quae est in conceptibus, concludit priorem in obiectis, quae erit realis.” SLM, n. 29.

331 “Sed quod nec ista differentia intentionis sufficit, arguitur sic: quia concipiendo genus, aut concipitur aliquid rei in specie aut nihil; similiter de differentia. Si nihil: isti conceptus videntur fictitii, non reales; nec sufficit 'dicentur in quid de specie'. Si aliquid: aut idem aliquid, et tunc erit idem conceptus; aut aliquid aliud, et tunc erit in re aliqua differentia prior differentia conceptuum.” n. 24.

Mas isso significa também que o conteúdo objetivo do conceito não se restringe a essa coisa que o concouza no intelecto e que é uma forma particularizada sua. A diferença precedente da coisa à diferença individual não se determinaria totalmente por essa diferença e a excederia.

Ao formar-se, a espécie não apenas deve causar dois atos no intelecto distintos em número, mas duas noções atuais ou habituais com objetos que se diferenciem tanto quanto se se tratasse de duas coisas distintas. A pressupor que a diferença não é meramente uma ficção do intelecto, ou uma distinção de razão que acompanhe sua operação abstrativa, pois corresponde a conceitos objetivos verdadeiramente discerníveis na coisa, não há outra alternativa além de considerar que esses objetos são anteriores ao ato intelectivo e presentes em unidade na coisa, mas que nem por isso ela seja diferente de si mesma.³³² A possibilidade de o intelecto abstrair um universal que corresponda à natureza da coisa está em que a natureza comporta “certa indeterminação”, o que não é o mesmo que indiferença, quanto a seu particular. “Certa indeterminação” porque não há propriamente natureza indeterminada. Toda natureza *existe* somente individualmente, como *esta* natureza (*ut haec*). Dito de outro modo: se a natureza rejeita separar-se de todos os indivíduos, não rejeita separar-se *deste* indivíduo ou *daquele*, pois não é contraditório que ela seja entendida sem os indivíduos, ainda que não possa de fato existir sem eles.³³³ “Equinidade é apenas equinidade” é uma afirmação, portanto, pura, como observa Boulnois, “[...]de ser distintivo, independente de qualquer conhecimento. A natureza comum nada mais é do que essa essência na medida em que pode ser atribuída, em seguida, a um sujeito singular.”³³⁴ Como sua unidade é menor que a unidade individual, ela excede sua forma individuada, de tal maneira que deve permanecer em potência remota tanto para a determinação do singular quanto para a indeterminação do universal no intelecto.³³⁵ Se para a metafísica a natureza refere a realidade extra-intelectual da coisa, sua comunidade pode ser analogicamente atribuída porque pela distinção formal de um

332 “Nam species, formando duos conceptus generis et differentiae, non tantum causat duos actus in intellectu distinctos numero, sed causat duas notitias actuales vel habituales, habentes obiecta propria distincta, et hoc ita distincta sicut si illa duo obiecta essent duae res extra. Quaero igitur an istis notitiis cognoscat intellectus obiective aliquid in re? Si nihil, fictio est. Si idem, ergo idem obiectum est. Nisi dicas quod una res extra facit formaliter duo obiecta in intellectu, et tunc non videtur quod res vel aliquid rei sit obiectum, sed aliquid factum a re. Si aliud, habetur propositum, quia differentia ante conceptus.” n. 28.

333 “[...]naturae in se non repugnat forte separari ab omnibus gradibus individualibus, quia intelligendo naturam sine istis, non intelligitur contradictoria. Quia in esse repugnat sibi quod separetur ab omnibus, non autem quod separetur ab hac - hoc enim est possibile, ut in illa, et e converso; non ergo potest fieri nisi sub aliquo gradu individuali, quare et ‘ille’, ‘iste’ non potest differre re.” q. 13, n. 136.

334 Cf. BOULNOIS, op. cit., p. 15.

335 “Intellectus igitur agens, concurrans cum natura aliquo modo indeterminata ex se, est causa integra factiva obiecti in intellectu possibili secundum esse primum, et hoc secundum completam indeterminationem universalis. Nec est alia causa quare intellectus agens cum natura facit obiectum sic esse nisi quia est talis potentia, sicut nec quare calidum calefacit. Est ergo natura in potentia remota ad determinationem singularitatis et ad indeterminationem universalis; et sicut a producente coniungitur singularitati, ita a re agente et simul ab intellectu agente coniungitur universalitati.” SLM VII, q. 18, n. 48.

conteúdo universalizante se reconhece seu estar-em, tanto específico quanto genérico, em indivíduos distintos da “mesma” natureza. Como a distinção formal sinaliza uma distinção anterior ao ato intelectual, à natureza não rejeita o estar em outro por sua própria unidade proporcional a si mesma.

E como segundo aquele ser a natureza não é por si universal, mas a universalidade acontece àquela natureza segundo sua razão primeira, segundo a qual é um objeto, - assim também na coisa exterior, onde a natureza está com a singularidade, não é aquela natureza determinada pela singularidade, mas é naturalmente anterior à própria razão que a contrai àquela singularidade, e enquanto é naturalmente anterior àquilo que contrai, não rejeita ser ela sem o que a contrai. E como o objeto no intelecto segundo aquela sua primazia e universalidade tem um ser verdadeiramente inteligível, assim também na coisa a natureza segundo aquela entidade tem ser verdadeiro real fora da alma, - e segundo aquela entidade tem uma unidade proporcional a si mesma, que é indiferente à singularidade, tal que não rejeita àquela unidade por si que se coloque com qualquer unidade de singularidade[...]; e embora não a tenha por si, como se estivesse no interior da natureza (uma vez que a “equinidade é apenas equinidade”, segundo Avicena em *Metafísica V*), contudo aquela unidade é uma afecção própria da natureza segundo sua entidade primeira, e por conseguinte nem é por si “esta” interiormente, nem segundo a entidade própria necessariamente inclusa na própria natureza segundo sua entidade primeira.³³⁶

A maneira como Scotus se apropria da noção de *res* aviceniana não deixa de infletir aqui igualmente na distinção intencional de Henrique de Gante, e a distinção formal pode também ser entendida como virtual, fora do âmbito causal, no sentido preciso de que recai sobre coisas que virtualmente poderiam ser coisas distintas. Mesmo que não seja conclusivo em sua argumentação nos comentários à *Metafísica*, terminando por um irônico “*qui potest capere, capiat*”, Scotus remete a distinção à própria não-identidade formal dos conceitos nas coisas e na virtualidade de diferenciação a partir da determinação de seu conteúdo formal, não necessariamente preso à sua realização individual. O que tem assim uma cor determinada, por exemplo, pela implicação virtual da superfície à coloridade, não rejeita formalmente, a

336 “Et sicut secundum illud esse non est natura de se universalis, sed universalitas accidit illi naturae secundum primam rationem eius, secundum quam est obiectum, - ita etiam in re extra, ubi natura est cum singularitate, non est illa natura de se determinata ad singularitatem, sed est prior naturaliter ipsa ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam, et in quantum est prior naturaliter illo contrahente, non repugnat sibi esse sine illo contrahente. Et sicut obiectum in intellectu secundum illam primitatem eius et universalitatem habuit vere esse intelligibile, ita etiam in re natura secundum illam entitatem habet verum esse reale extra animam, - et secundum illam entitatem habet unitatem sibi proportionalem, quae indifferens est ad singularitatem, ita quod non repugnat illi unitati de se quod cum quacumque unitate singularitatis ponatur[...]; et licet non habeat eam de se, ita quod sit intra rationem naturae (quia 'equinitas est tantum equinitas', secundum Avicennam V *Metaphysicae*), tamen illa unitas est propria passio naturae secundum entitatem suam primam, et per consequens neque est ex se 'haec' intranee, neque secundum entitatem propriam necessario inclusam in ipsa natura secundum primam entitatem eius.” Ord. II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 34.

princípio, ter outra, tal como estejam contidas na própria natureza.³³⁷ A atualidade do universal consiste, assim, igualmente numa indiferença a predicar-se de mais de um sujeito, ao que fica em potência próxima.

As condições de existência da natureza, pelo modo como se determina seu conteúdo intencional, dão ao intelecto uma estrutura essencial com a qual pode fazer corresponder sua universalidade pela compreensão de sua unidade lógica. Mas a não rejeição da natureza a estar em outro não é suficiente para que seja *predicada* de outro, como somente é possível por operação intelectual. Se é essa indiferença que dá à natureza sua unidade proporcional consigo mesma, o universal é indiferente por ser predicável igualmente de mais de um particular, uma vez que o intelecto o constitui numa unidade numérica objetiva, que obrigatoriamente deve faltar à natureza comum, ao preço exatamente de sua comunidade.³³⁸ Por esse motivo, o intelecto agente não “faz” a universalidade nas coisas. A quiddidade

[...]onde quer que esteja antes que tenha ser objetivo no intelecto possível[...] não é, entretanto tal que lhe convenha a potência próxima de dizer-se de qualquer coisa, mas somente é em potência próxima no intelecto possível. É, pois, na coisa “comum”, sem ser por si isto, e por conseguinte não lhe rejeita ser não isto. Mas tal comum não é universal em ato, porque lhe falta aquela indiferença segundo a qual o universal se completa como universal, segundo a qual, a saber, o mesmo por certa identidade é predicável de qualquer indivíduo, tal que qualquer um seja ele próprio.³³⁹

337 “Nec tamen quaecumque continentia perfectionum sufficit ad rationem generis et differentiae, sed illarum quarum altera potentialis est ex propria ratione respectu alterius; et sic potentialis quod, quantum est ex se per se ratione eius in re, non repugnaret sibi esse sub opposito actu. Sicut perfectio coloreitatis non tantum est perfectibilis per gradum perfectionis proprium albedini, sed etiam quantum est ex propria ratione coloreitatis illius non repugnaret sibi subesse gradui proprio nigredinis.” SLM VII, q. 19, n. 51.

338 “[...]universale in actu est illud quod habet aliquam unitatem indifferentem, secundum quam ipsum idem est in potentia proxima ut dicatur de quolibet supposito, quia secundum Philosophum I Posteriorum 'universale' est quod est unum in multis et de multis. Nihil enim - secundum quamcumque unitatem - in re est tale quod secundum illam unitatem praecisam sit in potentia proxima ad quodlibet suppositum praedicatione dicente 'hoc est hoc', quia licet alicui existenti in re non repugnet esse in alia singularitate ab illa in qua est, non tamen illud vere potest dici de quolibet inferiore, quod 'quodlibet est ipsum'; hoc enim solum est possibile de obiecto eodem numero, actu considerato ab intellectu, - quod quidem 'ut intellectum' habet unitatem etiam numeralem obiecti, secundum quam ipsum idem est praedicabile de omni singulari, dicendo quod 'hoc est hoc'.” Ord. II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 37.

339 “[...]ubicumque est antequam in intellectu possibili habeat esse obiective[...] non tamen est tale cui potentia proxima conveniat dici de quolibet, sed tantum est potentia proxima in intellectu possibili. Est ergo in re 'commune', quod non est de se hoc, et per consequens ei de se non repugnat non hoc. Sed tale commune non est universale in actu, quia deficit illa indifferentia secundum quam complete universale est universale, secundum quam scilicet ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quolibet individuo, ita quod quodlibet sit ipsum.” Ord. II, n. 38. Cf. tb. SLM VII, q. 18, n. 21. “[...]universale est unum obiectum intellectus numero, et una intellectione numero intelligatur, ita quod intellectus attribuendo ipsum diversis singularibus, attribuit obiectum idem numero pluries conceptum, ut praedicatum diversis subiectis, dicendo 'hoc est hoc'. Impossibile autem videtur quod aliquid, quod est in re, sit idem intelligibile numero, et sic attribuatur diversis.” Cf. BOULNOIS, op. cit., p. 18.

A abstração opera, portanto, na transformação objetiva do conceito a partir de sua existência enquanto natureza na coisa, tal que seria até mais correto dizer, como propõe De Libera, que o processo abstrativo para Scotus seja, antes, um processo de universalização daquilo que se entende já como comum. Não se trata de “desmaterializar” a espécie sensível para torná-la inteligível.³⁴⁰ O *actus intelligendi* consiste em fazer da indiferença de natureza entre existir neste ou naquele, um conceito próprio universal, um “*ipsum numero*”, numa identidade formal consigo mesmo, tal que possa ser predicado de qualquer coisa dele predicável como um mesmo. Por isso a humanidade em Sócrates e em Platão pode não ser a mesma, como duas naturezas individualmente distintas, mas o conceito delas abstraído designa a própria humanidade em si a partir de seu conteúdo formal, e desse conteúdo formal da natureza e de suas condições de indeterminação “privativa”, como a chama Boulnois, se estabelece uma forma universal.³⁴¹ “A passagem da indeterminação privativa à universalidade, excluindo qualquer determinação, não é uma ação real do intelecto, mas uma alteração de modo de ser que se produz no intelecto.”³⁴² Porém, a universalidade da natureza no intelecto não pode ser efeito de uma comparação entre naturezas, como conclui, contradizendo-se ao que parece, o mesmo Boulnois.³⁴³ A relação analógica de semelhança não é suficiente para fundar a identidade universal do mesmo como conceito. Um processo indutivo desse tipo pode ser encontrado sob o nível do gênero, uma vez abstraídas espécies logicamente unívocas. É suficiente um ato de percepção sensível para que o intelecto forme conceitos universais, tanto quanto é verdade que nem todos os conceitos são formados por uma única percepção sensível, e a compreensão do comum, enquanto comum, depende de mais de uma percepção do mesmo.³⁴⁴ Mas a inteligência atual ou habitual do universal não pode ser primeiramente indutiva do ponto de vista da espécie a que se conforma a inteligência da natureza. Se o intelecto consegue abstrair um universal de natureza é porque há uma diferença entre sua unidade própria e aquela do indivíduo, ou uma excedência de sua existência sobre sua forma intelectual-entitativa. Ademais, o lance da reapropriação da distinção intencional de Henrique consiste justamente em fazer que a passagem da indeterminação privativa ocorra numa transição paralela do *ipsum* da natureza, compreendido como algo por-que (*aliquid quo*) o

340 Cf. DE LIBERA, op. cit., p. 448.

341 “Potest igitur universale esse in re, ita quod eadem natura est, quae in existentia per gradum singularitatis est determinata, et in intellectu - hoc est ut habet relationem ad intellectum tanquam cognitum ad cognoscens - est indeterminata. Ita quod sicut ista duo esse concurrunt per accidens in eadem natura, et posset utraque esse sine altera, ita etiam determinatio et indeterminatio praedicta. Et ex hoc apparet quod non est necesse illud, quod est universale, esse in re, licet possit, sicut necesse est ipsum esse in intellectu.” SLM VII, q. 18, n. 59.

342 BOULNOIS, op. cit., p. 29.

343 Ibid., p. 24.

344 Cf. DE LIBERA, op. cit., p. 439.

indivíduo tem ser quiditativo, para o *ipsum* como universal no intelecto, formalmente idêntico a si mesmo. É a própria indiferença da natureza, ao estar tanto no intelecto quanto no particular, que dá condições para uma abstração universalizante, sem que tenha universalidade primeiramente. Afirmar o contrário seria supor que pudesse pertencer ao modo de seu entendimento no intelecto.

Pois, embora ela própria seja inteligida sob a universalidade como sob o modo que é inteligida, no entanto, a universalidade não é parte de seu conceito primeiro, pois não do conceito metafísico, mas do lógico (pois o lógico considera as segundas intenções, aplicadas às primeiras de acordo com o próprio [Avicena]). Logo, a primeira inteleção é da natureza sem que se cointelija algum modo com ela, nem o que é dela no intelecto, nem o que é dela fora do intelecto, ainda que a universalidade seja o modo de inteligir daquele intelecto, mas não o modo de inteligí-la!³⁴⁵

Uma alteração de modo de ser intelectual não pode suceder-se nesse ponto como transformação de um inteligível singular num universal, ou como se o universal estivesse em potência no singular. Servindo-se de uma metáfora de Henrique de Gante, Scotus diz que o intelecto agente “desnuda” a quididade na imagem, a qual, a princípio, por sua comunidade mesma, não rejeita ser em outro.³⁴⁶ Qualquer semelhança de natureza entre dois singulares deve ser encontrada, ou por meio do universal sob o qual a espécie é abstraída ou por diferença da singularidade que não é comunicável, logo, apenas negativamente; como é a unidade real do singular, igual a si mesmo e diverso de outro, que permite a reconhecimento da comunidade igualmente diversa dele, da qual se abstraem e se distinguem os constitutivos formais.³⁴⁷ Mesmo da perspectiva operativa, à conversão do intelecto à imaginação compete

345 “Licet enim ipsa intelligatur sub universalitate ut sub modo intelligendi ipsam, tamen universalitas non est pars eius conceptus primi, quia non conceptus metaphysici, sed logici (logicus enim considerat secundas intentiones, applicatas primis secundum ipsum). Prima ergo intellectio est 'naturae' ut non cointelligitur aliquis modus, neque qui est eius in intellectu, neque qui est eius extra intellectum licet illius intellecti modus intelligendi sit universalitas, sed non modus intellectus!” Ord. II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 33.

346 “[...]de omni 'quod quid est' in phantasmate existente potest dici quod est tale cui non repugnat esse in alio, et per hoc quod denudat 'quod quid' in phantasmate existens, - nam ubicumque est antequam in intellectu possibili habeat esse objective, sive in re sive in phantasmate, sive habeat esse certum sive deductum per rationem (et sic non per aliquod lumen, sed semper sit talis natura ex se cui non repugnet esse in alio), non tamen est tale cui potentia proxima conveniat dici de quolibet, sed tantum est potentia proxima in intellectu possibili. Est ergo in re 'commune', quod non est de se hoc, et per consequens ei de se non repugnat non hoc. Sed tale commune non est universale in actu, quia deficit illa indifferentia secundum quam complete universale est universale, secundum quam scilicet ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quolibet individuo, ita quod quodlibet sit ipsum.” n. 38. Quanto à operação do intelecto agente que “desnuda” a quididade nas imagens para Henrique de Gante, cf. HQuodl. VIII, q. 12 in corp. (f. 324B), e XIII, q. 8 in corp. (f. 529G).

347 “[...]omne diversum est in se unum, quia unum ab alio divisum; igitur si non realiter unum in se, diversitas eius, ut sic, non erit realis. Probatio falsitatis consequentis: tum quia tunc nihil esset in re quare intellectus magis abstraheret aliquid unum ab istis quam ab illis, nec quare haec unius speciei, illa tantum unius generis, sed essent universalia praecise fictiones. Tum quia diversitas secundum quid non infert illam simpliciter; ergo nec rationis differentia infert realem, nec differentia specie infert numeralem[...]”. SLM VII, q. 13, n. 65. E também, “[...]quidquid per se inest uni individuo, cuius simile inest alii individuo, inest per naturam communem, quia

alternativamente: ou uma relação ativa, quando o intelecto já de posse do universal imagina seu objeto singular; ou passiva, quando o intelecto junto com a imaginação produz a abstração. O intelecto então se perfaz com a imaginação nem tanto por nela estar uma espécie ou uma representação de seu objeto, mas antes como condição para que seja em ato.³⁴⁸ Não há como a atribuição de um predicado universal a mais de um singular ser posterior à própria universalidade. Partir dela para explicar a atribuição predicativa seria confundir efeito com causa. Essa possibilidade já está prevista pela gradação de determinação da coisa em sua unidade.

[...]assim como podemos encontrar muitos graus de unidade - em primeiro lugar está a unidade mínima da agregação; em segundo a unidade da ordem, que acrescenta algo além da agregação; em terceiro está a unidade por acidente, em que além da ordem está a informação, embora accidental, de um por outro dos que são assim unidos; em quarto está a unidade por si do composto a partir de princípios essenciais por si em ato e por si em potência; em quinto está a unidade de simplicidade, a qual é verdadeiramente identidade (pois o que quer que esteja aí é realmente o mesmo que qualquer outro, e não apenas é uno por aquela unidade de união, como nos outros modos), assim, ademais, nem toda identidade é formal. Chamo, entretanto, identidade formal quando aquilo que se diz assim o mesmo, inclui aquilo com que é assim o mesmo em sua razão formal quiditativa e por si do primeiro modo. A propósito disso, porém, a essência não inclui em sua razão formal quiditativa a propriedade do supósito, nem o inverso. E assim pode-se conceder que antes de qualquer ato do intelecto há uma realidade da essência que é comunicável, e uma realidade do supósito enquanto supósito que é incomunicável; e antes do ato do intelecto esta realidade não é formalmente aquela, ou, não é formalmente a mesma que aquela[...].³⁴⁹

differentiis singularibus non est commune aliquid.” n. 152.

348 A explicação mais exaustiva desse dupla relação de conversão está em Rp I, d. 3, q. 5, n. 12 (p. 110). “Dico igitur quod duplex est conversio ad phantasma; nam uno modo conversio intellectus ad phantasmata est conformis operatio istarum potentiarum, scilicet intellectus et phantasticae virtutis, circa idem obiectum; alio modo conversio ista est passivi ad activum. Prima igitur conversio est earum conformis operatio, quomodocumque enim universale intelligimus per intellectum, simul phantasiatur singulare illius universalis; unde nihil intelligitur, nisi dum eius singulare a nobis phantasiatur. [...] Et non solum est ista conversio intellectus ad phantasmata, sed aliter, quia non fit abstractio speciei intelligibilis a specie in phantasmate, nisi phantasia phantasiante, quia intellectus agens non abstrahit speciem a phantasmate, nisi phantasia existente in actu suo. Ideo intellectus convertitur ad phantasma, non sicut ad obiectum, nec sicut ad aliquid repraesentativum sui obiecti, sed convertitur ad illud, sicut passivum ad activum, a quo recipit suam perfectionem. Si enim intellectus de novo, recipit speciem per abstractionem a phantasmate, tunc convertitur ad phantasma, sicut passivum ad activum; si vero intellectus habet speciem, tunc phantasma coagit ad intensionem eius; et tunc intellectus convertit se in intelligendo ad phantasma, non sicut ad activum suae speciei de novo, sed sicut ad intendens suam speciem.”

349 “[...]sicut possumus invenire in unitate multos gradus - primo, minima est aggregationis; in secundo gradu est unitas ordinis, quae aliquid addit supra aggregationem; in tertio est unitas per accidens, ubi ultra ordinem est informatio, licet accidentalis, unius ab altero eorum quae sunt sic unum; in quarto est per se unitas compositi ex principiis essentialibus per se actu et per se potentia; in quinto est unitas simplicitatis, quae est vere identitas (quidquid enim est ibi, est realiter idem cuilibet, et non tantum est unum illi unitate unionis, sicut in aliis modis) ita, adhuc ultra, non omnis identitas est formalis. Voco autem identitatem formalem, ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem, in ratione sua formali quiditativa et per se primo modo. In proposito autem essentia non includit in ratione sua formali quiditativa proprietatem suppositi, nec e converso. Et ideo potest concedi quod ante omnem actum intellectus est realitas essentiae quae est comunicabilis, et realitas suppositi

Mais uma vez se depara aqui com mesma questão de Rp. I, d. 33: a unidade formal do indivíduo deve incluir formal e essencialmente a sua propriedade, mas não sob a mesma razão, porquanto a razão de propriedade não é a de essência, ou não entra em unidade com a existência. Mas isso não apenas não impede a identidade formal, como a unidade de seus termos é mais perfeita: unidade de simplicidade. A diferenciação entre essência, enquanto natureza, para o supôsito baseia-se em sua capacidade de comunicar-se, vir a ser comum a mais de um supôsito, contra a incomunicabilidade dele. Em decorrência, a entidade individual, ou o supôsito incomunicável, não pode constituir o todo quiditativo senão através de um ente de outra razão que seja comunicável, ou seja, através da natureza que nela existe como *esta*, de modo que toda relação da diferença última com a espécie é mediada pela natureza.³⁵⁰ Cada momento qualitativo do conceito corresponde assim à razão distintiva da forma à medida que se aproxima da atualidade individual do existente, tal como a natureza determinável é contraída pela diferença individual. A realidade da qual resulta a razão da diferença específica é atual em relação à realidade da qual resulta a razão do gênero, tal como a realidade individual é atual em relação à da diferença específica, como diferença última. E como a realidade do gênero é em potência para a realidade da diferença específica, a realidade da diferença o é para a da diferença última.³⁵¹

A distinção real confina com a distinção formal, quando se esgota ao atingir o limite do determinante último da diferença equivalente ao supôsito. Mas o que distingue algo racionalmente apenas, ou formalmente, é ainda a precedência da natureza ao ato intelectual. Toda distinção posterior ao ato, que pressuponha um conhecimento habitual ou em ato segundo da coisa é racional apenas.³⁵² Essa comparação dos graus de atualidade

qua suppositum est incommunicabile; et ante actum intellectus haec realitas formaliter non est illa, vel, non est formaliter eadem illi[...].” Ord. I, d. 2, p. 2, q. 4, n. 403.

350 “[...]intelligendo quamcumque entitatem quiditativam (loquendo de entitate quiditativa limitata), communis est multis, nec repugnat dici de multis quorum quodlibet est 'ipsum'; igitur ista entitas, quae de se est alia entitas a quiditate vel entitate quiditativa, non potest constituere totum (cuius est pars) in esse quiditativo, sed in esse alterius rationis.” l. c.

351 “Non tantum enim conceptus generis determinatur per conceptus differentiarum, sed illa realitas a qua accipitur ratio generis est prior naturaliter illa realitate a qua sumitur intentio differentiae, et illa realitas a qua sumitur genus est determinabilis et contrahibilis per realitatem differentiae. - Sic est in proposito, quod natura specifica est determinabilis et contrahibilis per realitatem a qua accipitur differentia individualis. Unde sicut in eadem re sunt diversae perfectiones formales sive entitates formales (ut in albedine), a quarum una accipitur intentio generis (ut intentio coloris), et alia entitas formalis a qua accipitur intentio differentiae (albedinis), sicut dictum est in I, - sic est entitas positiva in eadem re a qua accipitur natura specifica, et entitas formaliter alia a qua accipitur differentia ultima individualis, quae est omnino haec cui repugnat omnimoda divisio. Et sicut realitas generis est in potentia ad realitatem differentiae, ita realitas naturae, ut natura est, est in potentia ad realitatem a qua accipitur differentia individualis.” Lect. II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 171.

352 “Differentia igitur rationis stricte loquendo est differentia posterior actu intellectus possibilis considerantis idem obiectum sub alia et alia ratione.[...] Sed differentia intentionis est prior naturaliter omni actu intellectus possibilis et omni esse obiecti in ipso intellectu, sive sit actuale, sive habituale derelictum ex actu eius. Sequitur

conceitualmente distintivos da natureza com sua definição quiditativa exige, finalmente, um esclarecimento sobre o sentido de ser em ato.

Certamente, a atualidade da forma não remete a nenhuma potencialidade e a distinção formal não se baseia em sua predicabilidade possível de outro sob o mesmo aspecto, mas nas condições formais do aspecto como é entendido por si mesmo.³⁵³ Por isso, como vínhamos dizendo, a distinção não é potencial, mas virtual e denominativa. Todo ato distingue pelo modo como é em ato: se o ato é essencial, distingue essencialmente; se accidental, accidentalmente. Na coordenação predicamental, o último ato compete à distinção individual que se segue imediatamente à existência atual.³⁵⁴ A distinção última, porém, da existência está além de toda coordenação predicamental, porque a determina o existente em ato individualmente, a hecedade, que não é por ela determinada numericamente em sua individualidade. Seu modo de distinguir parece, sob certo aspecto, accidental, portanto, tal como é accidental a predicabilidade denominativa da diferença última do ente, conquanto não o seja.

[...]“algo” pode ser dito animado denominativamente, como corpo, - ou por si do primeiro modo, como “homem” (e assim se diz superfície “branca” denominativamente, e a superfície branca se diz “branca” por si do primeiro modo, pois o sujeito inclui o predicado), - e digo assim que o potencial que é contraído pelo atual, é informado por esse atual, e através dele é informado pela unidade consequente a essa atualidade ou a esse ato; e assim é “uno” pela unidade própria daquela atualidade, mas é assim uno denominativamente (no entanto não é assim uno por si, nem do primeiro modo, nem pela parte essencial).

A cor, portanto, na brancura é uma pela espécie, mas não é em si nem por si nem do primeiro modo, mas apenas denominativamente; entretanto, a diferença específica é uma do primeiro modo, pois do primeiro modo rejeita dividir-se em várias espécies; a brancura é uma pela espécie por si, mas não do primeiro modo, pois por algo intrínseco a si (como por aquela diferença).³⁵⁵

tamen ordine naturae actum intellectus agentis et concomitantur ipsum necessario 'esse in intellectu possibili' in actu primo.” SLM VII, q. 19, n. 31.

353 Cf. WÖLFEL, op. cit., p. 47.

354 “[...]actus distinguit eo modo quo est actus, - sed actus accidentalis distinguit accidentaliter, sicut actus essentialis distinguit essentialiter. Ita dico quod ultima distinctio in coordinatione praedicamentali est distinctio individualis, et illa est per ultimum actum, per se pertinentem ad coordinationem praedicamentalem, - sed ad hanc non per se pertinet existentia actualis; existentia autem actualis est ultimus actus, sed posterior tota coordinatione praedicamentali, - et ideo concedo quod distinguit ultimate, sed distinctione quae est extra totam per se coordinationem praedicamentalem. Quae 'distinctio' quasi quodammodo accidentalis est: licet non sit vere accidentalis, sequitur tamen totam coordinationem secundum esse quiditativum; eo ergo modo quo est actus, distinguit, - et in quo est ultimus actus, ultimate distinguit.” Ord. II, d. 3, p. 1, q. 3, n. 65.

355 “[...]aliquid potest dici animatum denominative, ut corpus, - vel per se primo modo, ut homo' (et ita superficies dicitur 'alba' denominative, et superficies alba dicitur 'alba' per se primo modo, quia subiectum includit praedicatum), - ita dico quod potentiale quod contrahitur per actuale, informatur ab illo actuali, et per hoc informatur ab illa unitate consequente illam actualitatem sive illum actum; et ita est 'unum' unitate propria illius actualis, sed denominative est sic unum (non autem est de se sic unum, neque primo modo, neque per

Ao entender a coisa individual, o intelecto tem para si como que uma série de formalidades, derivadas dela, e virtualmente³⁵⁶ contidas por univocidade entitativa, na medida em que cada formalidade é discernida num modo de realização particular numa totalidade unívoca. Pelo que se conclui da análise semântica da compreensão do ente, o significado se constitui de uma vez pelo ato intelectual; as formalidades ou realidades que ele contém e que são constitutivas da definição ou da quiddidade não remetem, de modo algum, a qualquer forma análoga externa.

Numa série formalmente denominativa, as essencialidades são virtualmente distintas entre si sem que se possa ainda discernir o que pertenceria ao âmbito da subsistência e o que ao dos acidentes, como no primeiro momento da *certitudo*. Essa série formal do ente reorienta, entretanto, a relação entre ente e uno, porquanto a unidade é compreendida no supôsito enquanto contém uma multiplicidade ou, como Scotus a chama com um termo, extraído do *De divinis nominibus*, “contenção unitiva”, da qual depende sua própria ordenação substancial-acidental e suas relações mútuas.

3.1.3. A contenção unitiva

A noção de contenção unitiva vem em auxílio a Scotus logo no âmbito da relação *ad unum* das muitas maneiras de dizer o ente na *Metafísica*³⁵⁷, ao comentar a respectiva leitura de Avicena à mesma passagem no *Liber de Philosophia Prima*. A relação é referida nos marcos de uma unidade de intenção que contém, então, uma multiplicidade de coisas numericamente distintas e que somente são ditas unas pela convergência intencional.

Avicena destaca três tipos de convergência sob uma ordenação valorativa por “dignidade”, do composto ao simples e do imperfeito ao perfeito: por comparação, predicação e sujeito. A unidade menor é a comparativa, em que há apenas uma agregação. A unidade por predicação é maior e ocorre por gênero ou espécie ou diferença ou acidente. Assim, o uno

partem essentialem).

Color igitur in albedine est unus specie, sed non est de se nec per se nec primo, sed tantum denominative; differentia autem specifica est una primo, quia sibi primo repugnat dividi in plura specie; albedo est una specie per se, sed non primo, quia per aliquid intrinsecum sibi (ut per illam differentiam).” Ord. II, d. 3, p. 1, q. 6, nn. 173-174.

356 Por isso a distinção formal, como já mencionado, também é chamada por Scotus “diferença virtual”. “Vel, alio modo, potest vocari 'differentia virtualis', quia illud quod habet talem distinctionem in se non habet rem et rem, sed est una res, habens virtualiter sive praeeminenter quasi duas realitates, quia utrique realitati ut est in illa una re competit illud quod est proprium principium tali realitati, ac si ipsa esset res distincta: ita enim haec realitas distinguit et illa non distinguit, sicut si illa esset una res et ista alia.” Ord. I, d. 2, p. 2, q. 4, n. 402.

357 Met. IV, 2 1003a 34.

pelo gênero é mais “digno” que o uno por comparação, como o uno pela espécie o é que o pelo gênero, e o uno em número mais que aquele pela espécie. O simples, porém, que não se divide é mais “digno” que o composto, como o perfeito mais que o imperfeito. O uno, então, “se parifica” com o ente porque se diz, como o ente, de cada um dos predicamentos, ainda que o modo de dizer (*intellectus*) de cada um seja diferente. Contudo, são também convergentes em não designar, nenhum deles por si, a substância de alguma coisa.³⁵⁸ A substância estaria em última instância como capaz da unidade mais digna da *res*, porquanto, embora composta, é perfeita pela subsistência mesma que não cabe à unidade menor dos predicados. A unidade da substância está assim na equivalência com a unidade final da quiddidade tal como se expressa em sua indiferença tanto à universalidade quanto à singularidade.³⁵⁹ A *res* fundamenta a própria *certitudo* pela qual se sabe que algo é *o que é*.

[...]pois cada coisa porta uma certeza pela qual é o que é[...] E é por isso talvez que chamamos ser próprio, nem buscamos por ele senão a intenção do ser afirmativo, pois a palavra *ente* significa também muitas intenções, das quais há a certeza pela qual é cada coisa, e é como o ser próprio da coisa.³⁶⁰

No processo intelectual, a multiplicidade é mais perceptível para a imaginação do que a unidade. A unidade é o modo como a multiplicidade imaginada é reunida numa intenção intelectual ao tentar-se compreender o que é por si ou o conhecido por si (*per se notum*). Por conseguinte, a intenção “*res*” é entendida antes que a multiplicidade, como oposta a ela.³⁶¹ E sua precedência também vale para o ente, tal que se descreve um arco por meio da predicação no qual a “parificação” do uno com o ente não se dá imediatamente, por ser o uno uma

358 “Dicam igitur quod ea quae sunt multa numero non dicuntur una alio modo nisi propter convenientiam quam habent in intentione aliqua. Convenientia enim eorum vel est comparationis, vel est praedicati praeter comparationem, vel est in subiecto; praedicatum vero vel est genus vel species vel differentia vel accidens[...] unum genere dignius est unitate quam unum comparatione, et unum specie dignius est eo quod est unum genere, et unum numero dignius est uno specie. Simplex etiam quod nullo modo dividitur dignius est composito, perfectum vero quod dividitur dignius est imperfecto.

Unum autem parificatur ad esse, quia unum dicitur de unoquoque praedicamentorum sicut ens, sed intellectus eorum, sicut nosti, diversus est. Conveniunt autem in hoc quod nullum eorum significat substantiam alicuius rei[...]” PhP III, 2 (113-114).

359 Cf. BOULNOIS, 2013, p. 96.

360 “[...]unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est[...] Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, nec intedimus per illud nisi intentionem esse affirmativi, quia verbum *ens* significat etiam multas intentiones, ex quibus est certitudo qua est unaquaeque res, et est sicut esse proprium rei.” PhP I, 5 (34-35).

361 “Videtur autem quod multitudo notior sit apud nostram imaginationem quam unum, et videtur quod unitas et multitudo sint de his rebus quae prius formamus, prius autem imaginamos multitudinem et prius intelligimus unitatem, sed unitatem intelligimus absque principio intelligibili ad imaginandam eam, sed saltem imaginamus, et deinde facimus cognosci multitudinem per unitatem cognitione intelligibili, et hic accipimus unitatem imaginatam in seipsa et ex principiis imaginationis; facimus autem unitatem cognosci per multitudinem innuendo in hoc intentionem imaginativam ad hoc ut inducat nos ad id quod tunc poterat nobis esse per se notum, sed non formabatur praesens in intellectu. Item, cum dicunt quod unitas est res in qua non est multitudo, significat quod intentio huius verbi res prius est intellecta apud nos, quae est opposita huic alii; non est autem haec; designatio eius <est> ob hoc quod multitudo removetur ab ea.” PhP III, 3, (115-116).

afecção do ente, mas por meio do sujeito³⁶² que comporta uma *quidditas* em que se unificam tanto seus predicáveis essenciais quanto acidentais, e a oposição entre uno e múltiplo não é vista como oposição de contrários.³⁶³ A consequência fatal disso é que tanto o *ens* quanto o *unum* passam a ser acidentais um ao outro pelo sujeito em que aparecem, porquanto nenhuma multiplicidade poderia ser de outro modo considerada una. A unidade não entra na definição nem de substância nem de acidente, mas é concomitante com elas, se o uno é discernível (*discretum*) por si quase como uma quiddidade.³⁶⁴ A precedência do ente é relegada a segundo plano por Avicena diante da realidade da coisa e equiva-se, destarte, o problema da compreensão do uno como uma *passio entis* por si. Permanece, contudo, o problema da relação analógica *ad unum* a que se referem as variações de dizer o ente. E a unidade mais restrita cabe ainda à unidade de intenção quidditativa à qual mesmo o uno se submete, mas que não é de todo analisada, como na crítica de Averróis: a substância de qualquer coisa é essencialmente una sem que a unidade seja acrescentada a ela de fora³⁶⁵; por conseguinte, o ente e o uno não podem ser disposições simplesmente acrescentadas à essência da coisa, tal que o uno se reduza assim, à princípio, da unidade numérica acidental.³⁶⁶

Essa crítica de Averróis fará escola na Idade média e será fortemente respaldada por Tomás de Aquino, sobretudo no que toca à irredutibilidade do uno como *passio entis* à unidade numérica.³⁶⁷ Scotus, porém, não somente admite que o uno transcendental seja igualmente princípio da unidade acidental e numérica do ente, mas também retoma criticamente o problema de sua relação transcendental com o múltiplo a partir do sujeito.

362 “[...]unum et ens iam parificantur in praedicatione sui de rebus, ita quod, de quocumque dixeris quod est ens uno respectu, illud potest esse unum alio respectu. Nam quicquid est, unum est, et ideo fortasse putatur quia id quod intelligitur de utroque sit unum et idem, sed non est ita; sunt autem unum subiecto, scilicet quia, in quocumque est hoc, est et illud. Si enim id quod intelligitur de uno omnino esset id quod intelligitur per ens, tunc multum, secundum quod est multum, non esset ens sicut non est unum, quamvis accidat ei etiam esse unum; dicitur enim quod multitudo est unum, sed non in quantum est multitudo.” PhP VII, 1 (349).

363 “Igitur iam manifestum est quod oppositio quae est inter unum et multum non est oppositio contrariorum.” PhP III, 6, 141.

364 “[...]unitas non est intrans in definitione substantiae nec accidentis, sed fortasse est comitans eam; cum enim innuerimus aliquid de unis simpliciter, tunc ipsum erit discretum per se a proprietate quae adiungitur sibi, non sicut color qui est in albedine. Cum igitur fuerit certum quod non est separata, certificabitur quia id quod praedicatur de intentione comitante communi, nomine derivato a nomine simplicis intentionis, ipsum est intentio quae est unitatis; ipsum vero simplex est accidens. Postquam igitur unitas est accidens, tunc numerus qui necessario provenit ex unitate accidens est.” PhP III, 3 (121-122). Cf. AERTSEN, Jan. “Being and the One: The Doctrine of the Convertible Transcendentals in Duns Scotus”. *Franciscan Studies*, vol. 56, 1998, pp. 53-54.

365 “Et etiam apparet quod unum non dicitur de re addita naturae dispositae ex hoc, quia substantia cuiusque rei est una essentialiter, non per rem additam illi. Quoniam si res esset unum per aliquam rem additam suae naturae, sicut credit Avicenna, tunc nihil esset unum per se et per suam essentiam, sed per rem additam suae essentiae.” CMet. IV, 3 (32rb).

366 “Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit, quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei[...] Et etiam, quia existimavit, quod unum dictum de omnibus praedicamentis, est illud unum quod est principium numerorum. Numerus autem est accidens. Unde opinatus fuit iste, quod hoc nomen unum significat accidens in entibus.” CMet IV, 3 (67ra-rb).

367 Cf. AERTSEN, op. cit., pp. 54-55; GRACIA, op. cit., pp. 235-36.

Mas há ainda que chamar atenção para um ponto de extrema importância: se na relação com o múltiplo Avicena busca uma solução pelas condições de accidentalidade de ente e uno ao sujeito, ele afirma, por outro lado, que, onde quer que a unidade, enquanto princípio do número, esteja, ela não difere realmente daquela unidade convertível com o ente. Mais do que isso: todo o conceito de unidade transcendental é mais universal (*generalior*) porque é por si indiferente a ser limitado ou não limitado, tal como a unidade já sob um gênero determinado é necessariamente limitada.³⁶⁸ O modo como Avicena pensa a determinação da unidade, como indiferente à limitação e não limitação aproxima-se da própria identidade formal da quiddidade, que por si tem uma unidade limitada, mas não diretamente oposta ao múltiplo. Esse é o ponto de fuga transcendental fora da relação accidental com o sujeito em que ente e uno se convertem antes de qualquer determinação.

Scotus levanta a questão da relação *ad unum* em *Metafisica* IV nos mesmos termos, mas sob outra perspectiva: o ente e o uno se predicam de todo o resto, mas não são o mesmo segundo a natureza, senão segundo o sujeito, como sujeito e afecção, uma vez que, se o uno fosse essencialmente o mesmo que o ente, o múltiplo seria não-ente.³⁶⁹ Entretanto, noutra passagem de seus comentários ao mesmo livro IV, Scotus equipara natureza ao que seria antes sujeito.

Quanto ao que o Filósofo diz de o *ente* e o *uno* significarem a mesma natureza, acrescenta como princípio e causa, logo deve entender-se que o que se significa por si por *ente*, dá a entender o *uno*, não como o significado principal, mas significa por privação por si, e a privação não está senão na natureza, logo dá a entender a natureza por consequência.³⁷⁰

Ao uno compete, logo, ser o princípio de determinação, ou limitação em termos avicenianos, do ente, como toda determinação reproduz certa privação do ente, como numa natureza determinada. Essa leitura de Scotus é completamente coerente com a consideração mais geral de Avicena sobre a relação entre ente e uno. Sob o ponto de vista do sujeito, porém, em que estão tanto as formas substanciais quanto os acidentes, logo, uma multiplicidade por ele

368 “[...]in quocumque est unitas, quae est principium numeri, in illo non differt realiter ab illa unitate convertibili cum ente; semper tamen conceptus unitatis transcendentis generalior est, quia ex se indifferens est ad limitatum et non limitatum; unitas autem determinati generis necessario importat aliquid limitatum, sicut et quodlibet quod est in genere quocumque[...].” PhP III, 3 (119).

369 “[...]ens et unum praedicantur de omnibus, tamen non sunt idem secundum naturam, sed secundum subiectum, sicut subiectum et passio, quia si unum esset idem essentialiter cum ente, sive secundum essentiam, tunc multitudo esset non ens.” SLM IV, q. 2, n.12.

370 “Ad id quod dicit Philosophus quod *ens* et *unum* significant eandem naturam, subiungit sicut principium et causa, tunc sic est intelligendum, quod illud quod per se significatur per *ens*, illud dat *unum* intelligere, non tanquam principale significatum, sed significat privationem per se, et privatio non est nisi in natura, ideo dat intelligere naturam ex consequenti.” SLM IV, q. 2, n. 28.

unificada, a unidade accidental é absolutamente contraditória com a determinação máxima da individuação. É nesse ponto que Scotus lança mão, então, da noção de contenção unitiva, emprestada ao *De divinis nominibus*, (atribuído ainda a Dionísio Aeropagita como era habitual à época), e reorienta o sentido da convertibilidade entre ente, uno e múltiplo.

Quanto à multiplicidade de entidades formalmente distintas num mesmo supôsito, Scotus prefere atribuir sua relação accidental antes à crítica de Averróis do que a Avicena, pois se, devido ao argumento da quiddidade, um acidente é tudo o que não se inclui numa essência por si, então em toda multiplicidade quidditativa num sujeito seriam suas formalidades acidentes umas para as outras, mas, uma vez unificadas por ele, seriam uma coisa só, sem oporem-se ao ente numa disjunção como não-ente. Nada do que está realmente unificado no sujeito, embora seja formalmente distinto, “[...]está atualmente incluído no entendimento da quiddidade, mas como que naturalmente pressupõe antes a quiddidade, mas talvez por isso [Avicena] não estabelece necessariamente que sejam acidentes, mas contidos unitivamente.”³⁷¹ A unidade formal quidditativa é, portanto, sempre anterior ao entendimento de tudo o que esteja realmente unificado no sujeito; ou, em outras palavras, tudo o que está assim unificado é entendido sob uma quiddidade.

A continência unitiva pressupõe tanto identidade quanto distinção, tal que nem o mesmo pode conter-se unitivamente a si mesmo nem pode ser realmente distinto. Nos *Reportata parisiensia*, Scotus enumera duas acepções de continência unitiva: numa primeira, um inferior contém suas essencialidades superiores, tal que tudo o que estiver nele assim contido pertence à essência do que contém, como, por exemplo, é da mesma realidade que se apreendem a diferença na brancura e seu gênero próximo, a cor, ou a qualidade sensível e a qualidade, e tudo o que esteja contido na brancura. Numa segunda acepção o sujeito contém suas afecções, a exemplo das afecções do ente que nada mais são que entes, no mesmo registro da definição das formalidades: elas se distinguem do ente *como* se fossem realmente distintas dele, embora não o sejam.³⁷² Como uma *passio entis*, o uno, por conseguinte, está

371 “[...]actu includitur in intellectu quidditatis, sed quasi prius naturaliter praesupponit quidditatem, sed forte hoc non necessario ponit quod sint accidentia, sed unitive contenta.” SLM IV, q. 2, n. 142.

372 “De continentia unitiva loquitur Dionysius 5. *De divinis nominibus*, quia continentia unitiva non est omnino eiusdem, ita quod idem omnino contineat se unitive, nec etiam omnino distincti; requirit igitur unitatem et distinctionem. Est igitur continentia unitiva duplex: uno modo sicut inferius continet superiora essentialia, et ibi continentia sunt de essentia continentis; sicut eadem est realitas, a qua accipitur differentia in albedine, et a qua genus proximum, ut color, et qualitas sensibilis, et qualitas, et quamquam essent res aliae, unitive containerentur in albedine. Alia est continentia unitiva, quando subiectum unitive continet aliqua, quae sunt quasi passionem, sicut passionem entis non sunt res aliae ab ente, quia quaecumque determinatur ipsa res, est ens vera et bona. Igitur vel oportet dicere quod non sint res aliae ab ente, vel quod ens non habet passionem reales[...] Nec tamen magis sunt reales passionem de essentia, nec idem quidditati, quam si essent res aliae.

Similiter non sunt potentiae idem formaliter, vel quidditative, nec inter se, nec etiam cum essentia animae, nec tamen sunt res aliae, sed idem identitate. Ideo talia habent talem distinctionem secundum rationem formalem, quam haberent realem distinctionem, si essent res aliae realiter distinctae.” Rp II, d. 16 q. u., n. 18 (pp. 80-81).

unitivamente contido em toda a coisa determinada em sua unidade e é seu princípio mesmo. E como igual a si mesmo, o sujeito mantém-se numa identidade real que liga não-identidades formais.³⁷³ A primazia da *res* aviceniana é revista, então, a partir dos momentos de sua apreensão sensível e de sua distinção conceitual.³⁷⁴ É nesse segundo momento que ente e uno enquanto transcendentais atuam: o uno como princípio de determinação do ente e, logo, distintivo da quiddidade formalmente, em que a coisa se define substancial e acidentalmente. As realidades, em última instância, são reduzidas ao mínimo de identidade formal a que alcança a própria resolutividade entitativa da definição. Como a não-identidade formal é pré-intelectiva, assim toda perfeição formal que se contém unitivamente se estabelece em seu núcleo de identidade consigo mesma por sua diferença real, embora menor, que não pode ser causada pelo intelecto. Sob o aspecto de sua perfeição, portanto, a formalidade não poderia, certamente, constituir outra natureza, mas outra perfeição, mais limitada, porém, que a perfeição essencial do todo, mas mais perfeito, porque é a ela que tende a perfeição essencial do todo.

[...]na criatura qualquer perfeição contida é limitada, e mais limitada do que a essência contentiva constituída de acordo com a totalidade, logo qualquer uma pode dizer-se parte da perfeição, todavia não realmente diferente para ser outra natureza, mas outra perfeição real, digo, por uma alienação não causada pelo intelecto; nem é tanta quanto a entendemos, quando se dizem coisas diversas, mas por uma diferença real menor, se se chamar diferença real toda aquela não causada pelo intelecto. Exemplo disso é a do contínuo em que se encontram muitas partes, tal multiplicidade é real, de modo que não é causada pela razão, mas não são tantas coisas diversas quanto as entendemos, mas um real menor, pois uma multiplicidade de não simplesmente diversos, embora de certo modo diversos, todavia contidos num todo. Assim entendes essa diferença aqui, ainda que aqui por identidade qualquer perfeição contida é a própria contentiva, embora aqui precisamente não esteja aquela como um todo. No contínuo, porém, nenhuma parte simplesmente por identidade é o próprio todo[...].³⁷⁵

Tb. na questão 16 da *Opus oxoniense* II (n. 17, p. 43) fora da edição crítica da *Ordinatio*, “[...]ens continet multas passiones, quae non sunt res alia ab ipso ente,[...] distinguuntur tamen ab invicem formaliter et etiam ab ente.”

373 Cf. AERTSEN, op. cit., p. 63.

374 Cf. PINI, 2012, p. 382.

375 “[...]in creatura quaelibet perfectio contenta limitata est, et limitior essentia continente secundum totalitatem constituta, ideo quaelibet potest dici pars perfectionis, non tamen realiter differens quod sit alia natura, sed alia perfectio realis, alienitate, inquam, non causata ab intellectu; nec tamen tanta quantam intelligimus, cum dicuntur diversae res, sed differentia reali minori, si vocetur differentia realis omnis non causata ab intellectu. Exemplum huius, quale in continuo, in quo sunt multae partes, ista multitudo est realis, sic quod non causata a ratione, non tamen tanta, quantam hic intelligimus, diversae res, sed minor realis, quia multitudo non simpliciter diversorum, sed aliquo modo diversorum, in uno tamen toto contentorum. Sic intellige hanc differentiam hic, nisi quod hic per identitatem quaelibet perfectio contenta est ipsa continens, licet hic ut praecise, non est illa ut tota. In continuo autem nulla pars simpliciter per identitatem, est ipsum totum[...].” SLM IV, q. 2, n. 143.

A não-identidade formal não pode ser incompatível com a unidade da contenção; antes, qualquer perfeição formal contida é, por identidade, a mesma coisa em sua totalidade contentiva. Se tanto as formas substanciais do sujeito quanto seus acidentes existem em unidade real nele, mas não a tal ponto que não sejam formalmente discerníveis e abstraíveis, é porque existem em unidade, mas denotam também comunidade essencial fora da incomunicabilidade do supôsito. Tal perfeição não está, certamente, no “conteúdo” senão que é pela perfeição própria do que contém. Assim, no caso da alma intelectual, alma vegetativa e forma substancial não estão contidas nela em perfeição por causa da própria forma substancial, que como tal não pode conter as outras, mas pela própria alma intelectual que constitui a última realidade de sua substância como tal segundo sua ordenação de *forma totius*. Como os transcendentais estão contidos no ente pela perfeição deste, não deles mesmos como “conteúdos” deste.³⁷⁶ Nas criaturas, principalmente, “[...]o que contém não é precisamente o 'contido', mas é uma entidade tão perfeita em si como se o 'contido' estivesse fora do que contém, como adicionado a si, - e assim a entidade é mais perfeita, porque contém por sua perfeição todas as outras entidades[...]”.³⁷⁷

Devido ao princípio de não contradição que segue a unidade do conceito de ente, essas determinações do ente dispostas pela limitação da contenção unitiva no existente finito são disjuntivas: a cada perfeição posta, também é posta sua negação, tal que sua totalidade formal é sempre menor que a do todo unitivamente contido.³⁷⁸ Como consequência metafísica: para a relação transcendental entre ente e uno, ao menos no âmbito das criaturas (porquanto o criador é uno por sua própria infinitude), é suficiente que o ente se converta com o próprio disjuntivo uno ou múltiplo, se é indiferente a ser um ou o outro, como o uno também é indiferente à limitação ou não-limitação.³⁷⁹ A convertibilidade com um sempre ocorre contra

376 “Quando in creaturis aliquid continet aliud per identitatem, sive unitive plura, non est hoc ex perfectione illius contenti sed ex perfectione continentis, - sicut si anima intellectiva (secundum aliquos) contineat animam vegetativam et formam substantiae, hoc non est ex perfectione formae substantiae (quia ipsa non continet omnes alias), sed ex perfectione animae intellectivae. Similiter, sit quod ens contineat quamlibet passionem entis (ut veritatem, bonitatem et unitatem), non tamen est ista continentia ex perfectione contenti sed ex perfectione continentis[...]”. Ord. II, d. 1, q. 5, n. 273.

377 “[...]continens non est praecise 'contentum', sed est ita perfecta entitas in se sicut esset si 'contentum' esset extra continens, additum sibi, - immo perfectior entitas est, quia ex perfectione sua continet omnem aliam entitatem[...]”. n. 274.

378 Cf. HOERES, op. cit., p. 184.

379 “Hoc disiunctum convertitur, sicut potentia vel actus cum ente, non alterum per se, nec sunt idem essentialiter propter nugationem, et propter praedicationem in abstracto, tum de se, tum quia ens in abstracto praedicatur de aliquo, de quo non unum, sicut de multitudine. Ad rationem pro intentione Philosophi est, quod ad eandem scientiam pertinet considerare de subiecto, et de passione disiuncta, sicut de ente, et de *uno* vel de *multo*, et de utraque parte seorsum; unde ibi intendit probare quod ad eandem scientiam pertinet considerare de *ente* et *uno*. Ad hoc probandum non requiritur pro antecedente, quod *unum* sit idem essentialiter *enti*; nec etiam quod convertibile cum *ente*, sed quod ipsum disiunctum contra oppositum convertatur cum *ente*, et ex hoc sequitur conclusio Philosophi.” SLM IV, q. 2, nn. 66-67.

seu oposto, de modo que a negação da unidade não recai sobre o caráter entitativo do múltiplo, mas apenas sobre um múltiplo determinado; ou seja, enquanto uma *passio entis* transcendental a unidade demarca o momento de diferenciação entitativa, não seu efeito, pois cada determinação afirmada pode ser igualmente negada, de modo que toda determinação disjuntiva da parte da alternativa finita seja *necessariamente* potencial, tanto pode ser quanto não ser.

[...]pois todos os que por si dividem algo comum são tais que deles se dizem os extremos da contradição, e no entanto são unívocos no próprio dividido. [...] todos estes podem por si receber a predicação da contradição, e no entanto podem ter algo abstrato - ou substrato aos extremos daquela contradição - que é comum a ambos.³⁸⁰

O ente que se pode dividir em finito ou infinito, uno ou múltiplo, predica-se invariavelmente unívoco de ambos os termos da alternativa: é unívoco tanto como finito quanto infinito; no múltiplo tanto quanto no uno. E predica-se assim de ambas as determinações do disjuntivo como da disjunção ela mesma. Se o uno, por sua vez, é indiferente à limitar-se ou não, é porque tanto o limitado quanto o ilimitado podem ser unos e a unidade converte-se no momento da determinação mesma com o ente. A última atualidade que determina finalmente a existência por si e a subsistência é assim uma porque em sua perfeição entitativa determina formalmente todo o seu conteúdo. O que se contém unitivamente está desde então voltado para essa existência como para seu princípio ordenador. Por isso, tanto substância quanto acidente são somente momentos dessa ordenação da unidade final do ente e estão a graus inferiores a essa atualidade do existente. Eles têm, claro, consistência entitativa objetiva como natureza no que se expressam em comum em outros entes, mas sua finalidade somente é determinada por último enquanto existem individualmente num supôsito.

Mesmo que se distinga, então, como naturezas uma “natureza” genérica e uma “natureza” específica, uma animalidade e uma racionalidade, por exemplo, por não-identidade formal, a natureza enquanto tal não é propriamente, nem genérica nem específica no modo como existe. É o intelecto que atribui uma espécie à natureza que é em realidade inseparável do grau a que está contida unitivamente, ao entendê-la como um universal, o qual, como tal

380 “[...]nam omnia per se dividuntur aliquod commune sunt talia quod de ipsis dicuntur extrema contradictionis, et tamen univocantur in ipso diviso. [...] possunt ista secundum se tota recipere praedicationem contradictionis, et tamen possunt habere aliquod abstractum - vel substratum illis extremis illius contradictionis - quod est commune ambobus.” Ord. I, d. 8, q. 3, n. 80.

pode tanto estar em muitos quanto ser atribuído a muitos.³⁸¹ A contenção unitiva é uma relação transcendental que finaliza em perfeição a ordem formal da substância como supôsito.

3.1.4. Natureza e supôsito: os limites da comunicabilidade

A distinção entre natureza e supôsito surge até esse momento, respectivamente, nos marcos da comunicabilidade e da incomunicabilidade. Assim, a natureza é cognoscível sob o modo universal de inteligência porque manifesta-se nos limites de comunicação do supôsito, além dos quais, como o que existe individualmente, ele já não pode ser abstratamente conhecido: é a própria negação de toda e qualquer comunidade. Essas são as condições metafísicas objetivas para o conhecimento abstrativo da essência. No supôsito a natureza é existente *ut haec* enquanto está nele contraída à individualidade. Como as formalidades essenciais de natureza são discerníveis pelo modo como existem realmente, a última realidade da forma é que determinará a própria diferença específica conceitualmente no que a circunscreve uma diferença última. E enquanto último determinante, também será em unidade mais perfeita, pois sempre o mais perfeito é o que existe efetivamente como indivíduo.

[...]como a unidade no comum segue por si o modo de ser em comum, assim qualquer unidade por si segue algum modo de ser; logo, a unidade simples (qual seja ‘a unidade do indivíduo’[...] à qual rejeita a divisão em muitas partes subjetivas, e rejeita ‘não ser isto, assinalado’) se se encontra nos entes (como qualquer opinião supõe), segue por si algum modo de ser por si; porém, não segue por si o modo de ser da natureza, pois dela é certa unidade própria e por si, real[...] portanto, segue certo modo de ser outro, que a determina, e faz dela uma unidade por si com o modo de ser da natureza, pois o ‘todo’ do qual faz parte esta unidade, é perfeito por si.³⁸²

381 “[...]universale complete est quod est in pluribus et de pluribus, non actu sed potentia propinqua. Tale nihil est nisi ex consideratione intellectus. Unum autem in multis potentia - ut accipitur ‘potentia’ logice, non naturaliter - dicitur cui non repugnat esse in multis, et sic commune potest esse in rerum natura. [...]Sicut tamen in aliis unitive contentis non est separatio realis, nec etiam possibilis, sic natura, cui intellectus tribuit intentionem speciei quae dicta est esse in re et communis - sicut commune est possibile in re -, nunquam separatur ab illa perfectione unitive secum contenta vel ab illo gradu in quo accipitur differentia individualis. Cum etiam numquam fiat in rerum natura nisi sub determinato gradu, numquam est ab illo separabilis, quia ille gradus, cum quo ponitur, est secum unitive contentus.” SLM VII, q. 13, n. 131.

382 “[...]sicut unitas in communi per se consequitur entitatem in communi, ita quaecumque unitas per se consequitur aliquam entitatem; ergo unitas simpliciter (qualis est ‘unitas individui’[...] cui repugnat divisio in plures partes subiectivas et cui repugnat ‘non esse hoc, signatum’), si est in entibus (sicut omnis opinio supponit), consequitur per se aliquam per se entitatem; non autem consequitur per se entitatem naturae, quia illius est aliqua unitas propria et per se, realis[...] ; igitur consequitur aliquam entitatem aliam, determinantem istam, et illa faciet unum per se cum entitate naturae, quia ‘totum’ cuius est haec unitas, perfectum est de se.” Ord. II, d. 3, p. 1, q. 5-6, n. 169.

A natureza tem uma unidade real por si; não somente algo de contraído pela hecedade no supôsito, mas também real antes dele. A contração da unidade de natureza pela unidade do indivíduo faz parte de um processo de subjetivação sua através da qual ela vem a ser numa unidade mais simples. Do contrário, nem haveria multiplicidade unificada sob um supôsito (nem mesmo supôsito, portanto), nem unidade que não fosse numérica e a natureza não seria sob nenhum aspecto comunicável.³⁸³ A realidade da natureza se segue à sua própria comunidade analógica, mas é pressuposta por sua existência individualizada *ut haec*. Dessa relação resulta que: (1) o supôsito tem ser por si a partir de seu último grau de atualidade; já a natureza, que é divisível, não é por si, mas tem ser somente no supôsito, que é indivisível; (2) o supôsito tem a última unidade, que não tem a natureza, por sua atualidade última; (3) ele é incomunicável, como não o é a natureza que é comunicável e, por conseguinte, é divisível.³⁸⁴

Em correlação com os pares pessoa/propriedade e supôsito/natureza, a natureza comum tem uma transitividade assimétrica a depender da perspectivação de sua comunicabilidade. Como o supôsito expressa uma identidade de natureza tal que deve ser sua própria natureza como esta, no que ela tem em si de incomunicável, não pode ser imediatamente dele que se predica sua forma abstrata universal, mas de seu equivalente, também abstrato, como sujeito. Se em Rp. I, d. 33, Scotus se refere a ambas as perspectivações de pessoa/propriedade nos marcos da identidade, para demonstrar sua assimetria, na *Ordinatio* ele prefere o termo “informação” para designar a relação em que a propriedade termina na pessoa que dela participa e não constitui sua identidade como universal. Com isso, a comunicabilidade tem lugar ou por identidade, quando aquilo a que algo se comunica é um “próprio”; ou informação, quando aquilo a que se comunica não é “próprio” (*ipsum*), mas “propriamente” (*ipso*).

O universal que se comunica ao particular o faz por identidade, uma vez que o particular tem a propriedade do universal sem que sua identidade sob esse aspecto seja afetada

383 “Et sic videtur quod natura non est haec de se, quia cuiuscumque propria unitas realis est minor unitate numerali, illud non est de se unum unitate numerali, sive non est sufficiens causa talis unitatis, sive non est de se hoc. Sed naturae in isto propria unitas realis est minor unitate numerali. Ergo natura in isto de se non est haec.- Probatur maior: quia nihil est de se unum unitate maiori sua propria unitate. Quia cum unitate minore sine contradictione potest stare multitudo opposita unitate maiori, quae multitudo non potest stare cum unitate maiori. - Probatio minoris: quia si nulla unitas realis naturae est minor haecitate, nec unitas realis suppositi est minor. Patet: nulla erit realis unitas minor etc. Consequens falsum, quia tunc omnis unitas realis erit numeralis[...].” SLM VII, q. 13, n. 61.

384 “Suppositum substantiae in creaturis habet tres condiciones, nam suppositum creatum habet per se esse ex ultima eius actualitate; natura autem, quae divisibilis est, non habet per se esse, sed tantum habet esse in supposito, quod indivisibiliter est. Secundo, suppositum creatum ex ultima sui actualitate habet ultimam unitatem, quam non habet natura, quae non est de se haec, eo quod non habet ultimam actualitatem. Tertio, suppositum creatum incommunicabiliter est, unde habet esse incommunicabile, quam incommunicabilitatem non habet natura, quia est limitata, et ideo non potest communicare sine sui divisione.” Rp I, d. 26, q. 2, n. 11 (p. 301).

por qualquer característica sua. Um homem é um homem e uma girafa é uma girafa independente de suas características individuais. A natureza é assim atribuída ao sujeito como este possui sua forma substancial (*forma totius*) como própria a si mesmo. Já por informação, o sujeito é propriamente natureza tal como a matéria é propriamente sua forma. A informação, nesse sentido, participa da complementariedade da matéria, potencialmente individuada, para além do composto apenas. A natureza, portanto, é comunicável tanto aos seus supôditos, tal que cada um a tem como seu próprio, quanto como forma pela qual o singular ou o supôdito tem ser quiditativo.³⁸⁵ Como totalidade quiditativo-formal, a forma não pode designar imediatamente o sujeito senão enquanto forma pela qual o sujeito é o que é e com a qual se individua. Por sua vez, como o ter “propriamente” natureza é o mesmo que ter ser quiditativo e complementado, enquanto composto de forma e matéria, pela individuação, não é mais pela razão do sujeito, mas do supôdito que a natureza é assim designada.

O sujeito, como *locus praedicabilium*, não é o mesmo que o supôdito como último momento de atualidade da coisa e incomunicável. Nesse ponto cabe separá-los com mais rigor a ambos. Sua diferença seria a mesma que aquela entre substância primeira e substância segunda das *Categorias*. Em seus comentários à *Metafísica*, Scotus chega a distinguir uma dupla abstração e uma dupla concreção, bastante esclarecedora para essa diferenciação de sujeito e supôdito.

[...]a abstração é dupla, e a concreção é dupla, quanto ao sujeito e quanto ao supôdito. No primeiro modo, quando algo denomina algo fora de sua essência. A concreção quanto ao supôdito é quando algo significa de modo denominante algo de sua própria natureza, tal como *esta brancura é brancura*. Assim o é da abstração dupla. Quanto à forma, o segundo modo vale para concretos e abstratos, e a razão disso é que na predicação de primeiro modo, há predicação em razão da quididade, se o predicado pertence à quididade do sujeito; logo prescindindo até aí o que for do conhecimento do sujeito, mas se se predica o concreto do sujeito, o sujeito fica fora. Porém, na segunda concreção, o predicado não é o mesmo que o sujeito, senão porque significa do modo do todo, este modo é extraído no abstrato. Por isso, digo que aqui não é o mesmo o predicado que o sujeito, senão por causa do supôdito que é denominado por ambos, porque o predicado diz a forma, não o supôdito.³⁸⁶

385 “[...]communicabile dicitur aliquid vel per identitatem, ita quod illud cui communicatur sit 'ipsum', vel per informationem, ita quod illud cui communicatur sit 'ipso', non 'ipsum'.

Primo modo universale communicatur singulari, et secundo modo forma materiae. Natura igitur quaecumque quantum est ex se et de ratione naturae est communicabilis utroque modo, videlicet pluribus suppositis, quorum quodlibet sit 'ipsum', - et etiam ut 'quo', tamquam forma, quo singulare vel suppositum sit ens quiditative, vel habens naturam; suppositum autem est incommunicabile duplici incommunicabilitate opposita.” Ord. I, d. 2, p. 2, q. 4, nn. 379-380.

386 “[...]abstractio duplex, et concretio duplex, ad subiectum et ad suppositum. Primo modo, quando aliquid denominat aliquid extra essentiam suam. Concretio ad suppositum est quando aliquid significat per modum denominantis aliquid propriae naturae, sicut haec albedo est albedo. Sic est de duplici abstractione. Ad formam,

O supôsito é que reúne tanto sujeito quanto predicação: através de um feixe de propriedades acidentais, ele é entendido somente enquanto sujeito, e tudo o que dele se abstrai enquanto tal denomina o que não é sua essência. Como supôsito, porém, designa-se denominativamente o que pertence à sua natureza. Mas nenhuma abstração ou concreção nesse sentido tem imediatamente a razão da parte, essencial ou acidental, mas somente a do todo: *esta* brancura é brancura, como a humanidade *neste* homem é humanidade, são modos de predicação indiretos que conservam a relação entre a forma última concreta da existência individual e sua identidade formal estrita. Somente em razão do sujeito, ou seja, daquilo a que uma quiddidade é predicável, diz-se então de um supôsito: *este* branco é branco, ou *este* homem é homem. Porém, não é a relação entre sujeito e predicado sem ele que é denominada por ambos: que se atribua uma categoria, pertencente ou não à sua essência, ao supôsito, sua subjetibilidade é que permite que se predique dele sua forma universal abstrata, e não a formalidade ou realidade que ela designa e que nele se determina. Quanto mais real o conceito, mas distante do supôsito que é, em última instância, o fundamento objetivo de sua unidade; quanto mais abstrato, mais próximo de *definir* o que (*quid*) é *este* supôsito ou natureza *ut haec*. Há, portanto, um conteúdo propriamente reflexivo da *formalitas* em seu caráter de definição da definição, ou seja, em sua identidade formal absoluta e precisiva, que sustenta, como tal, a ordenação logicamente unívoca do que define. Em termos substanciais: o que é predicável tem a razão da forma e o que é subjetivável a da matéria. Todo a entidade distinta da quiddidade, mas que a *su*-porta, é material quanto à ela. A forma corresponde, assim, à substância segunda, e a matéria à primeira. Mas, como esta está em todo e qualquer indivíduo, não é ela que faz dele indivíduo. Em outras palavras poder-se-ia dizer que forma e matéria apenas subjetivam o supôsito.³⁸⁷

verum est de concretis et abstractis secundo modo, et ratio est, quia in praedicatione in primo modo, est praedicatio ratione quidditatis, si praedicatum est intra quidditatem subiecti; ergo praeciso quocumque adhuc est de intellectu subiecti, sed si sit concretum ad subiectum, subiectum est extra. In secunda autem concrectione, praedicatum non est idem subiecto, nisi quia significat per modum totius, iste modus aufertur in abstracto. Unde dico quod hic non est idem praedicatum subiecto, nisi propter suppositum quod ab utroque denominatur, quia praedicatum dicit formam, non suppositum.” SLM III, q. un., nn. 11-12. Mais adiante, no livro VII, q. 17, n. 22, Scotus retoma “Vel aliter: quod est concretio duplex; quaedam enim forma concernit suppositum quod est eiusdem naturae concretae et in eodem genere; et est alia concretio ad subiectum quod non est eiusdem naturae. Et per hoc, abstractio duplex: scilicet a supposito, sicut humanitas; et alia a subiecto, sicut albedo.”

387 “[...]dico secundum Philosophum I. *Topicorum*, cap. 6. quod definitio exprimit *quid est* causae speciei solum; sed individuum exprime plusquam quidditatem, et ideo eius non est definitio propria. Hoc videtur ex intentione Philosophi, quia sic videtur loqui de materia pro conditione contrahente quidditatem, ubi assignat individuationem per materiam, ut patet I. *De coelo* 5. *Metaph.* 7 et 10 et nunquam fugit ibi ad quantitatem, quia forma dicitur quidditas secundum Aristotelem 5. *Metaph.* et secundum Boetium *De Trinit. lib. I. cap. 3.* ubi dicit quod forma simplex subiectum accidentis esse non potest, et exemplificat, ut humanitas. Ideo apud Aristotelem entitas distincta a quidditate, quam importat illa proprietatis, est materialis respectu quidditatis; similiter loquendo logice, *praedicabile* habet rationem formalis, et *subiicibile* rationem materialis. Ideo *formalitas* proprie pertinet

Enquanto sujeito, forma, matéria e o composto de ambas podem ser concebidos enquanto universais, porquanto prescindem, para serem compreendidos, do modo de ser de seu objeto oposto, ou seja, o singular, e não são por si individuados. Porém, forma, matéria e composto, na medida em que existem individualmente, estão cada qual com esta propriedade de ser individual, ou antes, *são* propriedades dele. Por esse motivo, em certo sentido, a substância singular pode ser incomunicável na medida em que se opõe ao universal, o qual se comunica a muitos, mas não exclui, senão por isso, nem a forma parcial, que se comunica à matéria informada, nem a forma total quiditativa ou de natureza. Entretanto, o supósito se distingue de natureza por uma incomunicabilidade radical, não relativa, como a substância singular. A incomunicabilidade, portanto, não se atribui propriamente a qualquer singular senão àquele cuja forma não é forma para outro, o que somente cabe ao supósito que é forma por si por último (*ultimatum habens formam*). Já os acidentes, por sua comunicabilidade, somente podem ser compreendidos sob razão subjetiva ou substancial, mas não em sua razão supositiva final, em que estão unidade com a atualidade última da forma.³⁸⁸ Ambos os domínios são distinguidos, logo, a essa fronteira do incomunicável. Por si próprio, o comunicável termina a definição do sujeito e independe do supósito, uma vez que a substância singular não depende do supósito da substância. Mas não vai até ao final da determinação, quando alcança sua unidade simples. Sob o aspecto da existência, porém, ele é dependente do supósito enquanto significa sua essência (*ratio essendi*) e não pode existir sem ele. A identidade entre o singular comunicável e o supósito é, com efeito, verdadeira, nesse sentido essencial, até ao ponto em que pode “dizer” o singular.³⁸⁹

ad secundam substantiam, materialitas ad primam, et talis materialitas est in quolibet individuo, ideo in nullo ente est quaelibet entitas in eo de se *haec*, nisi in Deo; et Deus nullo modo potest habere proprietatem contrahentem naturam, tanquam aliqua materialitas, quae sit extra rationem formal, cum sit purus actus.” Rp II, d. 12, q. 8, n. 10 (p. 41). Cf. WÖLFEL, op. cit., pp. 153-154.

388 “Potest dici quod substantia singularis est incommunicabilis prout "incommunicabile" opponitur universali, quod est communicabile pluribus, sed non prout "incommunicabile" excludit omnem communicabilitatem tam communis quam formae, et hoc tam formae partialis, quae dicitur communicari materiae informatae, quam formae totalis, puta quiditatis vel naturae, quae dicitur communicari supposito participantis; sic, inquam, "incommunicabile" non convenit omni singulari, sed solum illi quod non est alicui forma, altero duorum modorum; et tale est illud quod est ultimatum habens formam, vel ens per formam, ita quod nihil habet ipsum tanquam formam sive principium quo essendi, et tale est suppositum. Licet igitur accidentis dependentia terminetur aliquantulum ad substantiam singularem, tamen non est ultima terminatio nisi ad singularem ut incommunicabile; quia dependentia, quae est in communicabili, non videtur habere statum nisi ad communicabile, quia si est dependentia ad singularem communicabilem, cum illa sit ratio essendi ei cui communicatur, non est dependentia adhuc terminata ultimate, nisi ad illud cui communicabile communicatur.” Quodl. 19, n. 13. (p. 279).

389 “Nec tamen intelligo quod communicabile terminans dependeat ad incommunicabile, et propter hoc communicabile non ultimate terminat, sed illud ad quod ipsum dependet; quia non est verum substantiam singularem communicabilem dependere ad suppositum substantiae, sed est ibi vera identitas singularis communicabilis et suppositi; sed pro quanto quod dependet ad singulare communicabile ultimate, dependet ad incommunicabile, quia communicabile, est alicui incommunicabili ratio essendi, et quod dependet ad illud quod est alicui ratio essendi, dependet ulterius ad illud cui ipsum est ratio essendi; incommunicabile autem non sic est ratio essendi alicui, et ideo quod dependet ad ipsum non oportet ulterius dependere ad aliquid quasi habens esse

Dessa diferenciação de sujeito e supôsito Scotus enumera em seis as entidades contidas unitivamente por identidade, nas quais, a cada predicável *in quid* do sujeito, corresponde aquela propriedade qualitativa que é a razão de sua diferença, até ao determinante último.³⁹⁰ Se a natureza é comunicável tanto como *ipsum* quanto *ipso*, o supôsito é incomunicável sob ambos os aspectos. A natureza que se divide em partes subjetivas encontra no supôsito seu princípio subjetível. A progressão quiditativa da definição segue-se aos graus de determinação da diferença e da subjetibilidade: espécie, subjetivação do gênero; indivíduo, subjetivação da espécie.

Quanto ao que é diferença: a específica é causa de unidade menor, à qual, a saber, não repugna toda a divisão em partes subjetivas. Esta é da menor, como entre específicas o inferior é antes causa da maior unidade do que o superior, pelo que, entretanto, haverá uma unidade máxima, cuja causa é a diferença mais perfeita, que é a individual. Essa diferença individual, porque não é um princípio constitutivo de algo na razão do predicável, mas apenas subjetível e isto por máxima subjetibilidade, e o sujeito é material em relação ao predicado, assim pode chamar-se ‘diferença material’, e desse modo não é princípio da definição, a qual é propriamente um predicado e meio de demonstração. Assim também a diferença específica pode-se dizer ‘material’ de certo modo, porque é princípio subjetível em relação ao gênero.³⁹¹

A supor que se pudesse “dizer” algo do supôsito, nada do que se diria dele poderia ser predicado de outro. Mas nós peregrinos não conhecemos o conceito ou a ideia própria do supôsito enquanto este indivíduo; tudo o que dele podemos dizer não escapa à comunicabilidade e, no limite, pode ser dito de outro. Falta-nos a intuição como conhecimento do indivíduo enquanto tal e não apenas de sua presença. A ipseidade do

per ipsum. Non igitur ultimate terminatur dependentia accidentis ut communicabilis nisi ad suppositum substantiae ut incommunicabiliter subsistens et sustentans ipsum; et est ista ad aliquid extra totum genus dependentiae talis quae est in communicari, quia est ad incommunicabile.” n. 14 (l. c.).

390 “Dicunt, quid est in re, a quo accipitur proprietas indivisibilis, vel materia, vel forma, cum non sint plures res? Dico quod sicut compositum in genere habet in se partes, materiam et formam, et materia potest concipi sub ratione universalis, similiter forma et compositum; et similiter in aliis generibus et in negationibus, et privationibus, quidquid potest concipi ut universale, illud non est de se hoc, cum potest sic concipi absque modo concipiendi opposit obiecti. Et cum non potest ita concipi est de se haec, ideo in materia est natura et haec proprietas, et similiter in forma, similiter et in composito. Et formalitas naturae non est formalitas, quae est incommunicabilis, nisi denominative, tamen in composito est formalitas, quae est communicabilis; igitur sex sunt entitates in composito per identitatem unitive.” Rp II, d. 12, q. 8, n. 8 (p. 39). Cf. WÖLFEL, *ibid.*, pp. 71-72.

391 “Quoad aliquid est differentia: quod specifica est causa minoris unitatis, cui scilicet non repugnat omnis divisio in partes subiectivas. Haec minoris, sicut inter específicas inferior est causa maioris unitatis quam superior, quare tandem erit aliqua unitas maxima, cuius causa erit perfectissima differentia, quae ponitur individualis. Haec differentia individualis, quia non est principium constituendi aliquid in ratione praedicabilis sed tantum subicibilis et hoc maxima subicibilibitate, et subiectum est materiale respectu praedicati, sic potest vocari ‘materialis differentia’, et ideo non est principium definitionis, quae proprie est praedicatum et medium demonstrationis. Sic etiam differentia specifica posset dici ‘materialis’ aliquo modo, quia principium subicibilis respectu generis.” SLM VII, q. 13 n. 124.

supôsito não é própria senão a ele, diferentemente da ipseidade da natureza que indica uma propriedade comum a mais de um supôsito. Da transposição da relação entre determinável e determinante no domínio da natureza e do supôsito para essa terminologia da predicabilidade e subjetibilidade, segue-se que quanto mais comum, mais predicável e divisível, e quanto menos comum menos predicável e menos divisível, até à fronteira do impredicável e indivisível.³⁹² Tudo o que é divisível não tem uma unidade numérica, ou tem uma unidade maior que a numérica. E, contrariamente, tudo o que é indivisível é numericamente uno (ao menos no que concerne à finitude).³⁹³ Por outro lado, as condições subjetivas do supôsito, tanto quanto do que Scotus chama aqui “diferença material”, sinalizam igualmente para os limites da compreensão da individuação como “material” apenas, ou “acidental”, concernente à sua categorização quantitativa.

3.2. Natureza e individuação

A distinção entre sujeito e supôsito, e as condições de comunicabilidade assinalam o domínio da atualidade última; entretanto, apenas negativamente. Parte fundamental, e marcadamente “scotista”, da exposição de Scotus sobre a individuação consiste no pressuposto de que a atualidade última da existência individual não pode ser suficientemente compreendida apenas pelo que não é ou por negação. Com efeito, ela é o que de mais positivo deve existir. Além do que se apresenta à intuição como um *isto*, a individuação deve ser inteligível conceitualmente para nós, ao menos pelas formas universais que contém, por princípio, tal que se possa estabelecer uma correspondência com o que restritamente conhecemos do existente por si. Para atingir uma compreensão positiva, como se requer, Scotus procede por uma crítica desde os vetores materiais-quantificáveis da individuação, por um lado, e por dupla negação, como a entendia Henrique de Gante, por outro.

As seções seguintes ocupam-se da crítica scotista ao entendimento recebido da individuação pela quantidade ou pela matéria (3.2.1), e a noção de hecedade em sua função individuadora (3.2.2.). Como resultado da gradação entitativa da natureza do mais abstrato ao

392 “[...]differentiae specificae et illi entitati specificae repugnat per se dividi in plura essentialiter, specie vel natura, et per hoc repugnat toti cuius illa entitas est per se pars; ita in proposito, huic entitati individuali primo repugnat dividi in quascumque partes subiectivas, et per ipsam repugnat talis divisio per se toti cuius illa entitas est pars. Et tantummodo est differentia in hoc quod illa unitas naturae specificae minor est ista unitate, et propter hoc illa non excludit omnem divisionem quae est secundum partes quantitativas, sed tantum illam divisionem quae est partium essentialium; ista autem excludit omnem.” Ord. II, d. 3, p. 1, q. 5-6, n. 177.

393 Embora divisibilidade implique na falta de unidade numérica, há, porém, uma natureza que é apenas individual, mas comunicável: o Deus uno e trino que deve comunicar-se com três pessoas. Cf. CROSS, op. cit., pp. 48-50; LaZELLA, op. cit., p. 171.

mais concreto com suas propriedades inteligíveis, a diferença última que assinala a zona limítrofe individual do supósito deve ser compreendida dentro dos limites formais de determinação da própria essência enquanto existe; não por uma forma externa accidental. Muito pelo contrário, as condições de individuação são dadas no momento de integralização de propriedades substanciais e accidentais como supósito, ou *natura ut haec*.

3.2.1. A crítica à individuação quantitativo-material e por dupla negação

O princípio de individuação pela matéria e pela quantidade remete geralmente a Boécio, mais precisamente, ao seu tratado *De Trinitate*,³⁹⁴ embora seu impulso inicial tenha sido dado mais uma vez por Porfírio.³⁹⁵

[...]pelo número a variedade faz a diferença dos acidentes. Pois três homens não distam pelo gênero nem pela espécie, mas pelos acidentes; pois, mesmo que separemos tudo intelectualmente de seus acidentes, o lugar ainda será diverso para todos, o qual não podemos de nenhuma maneira fingir ser um só; já que dois corpos não ocupam um mesmo lugar, o qual é accidental. E assim são muitos pelo número, porque dos acidentes se fazem muitos.³⁹⁶

Dessa interpretação de Boécio pode-se retrazar a origem na *Metafísica* de Aristóteles, quando este define que a diferenciação do gênero é feita pela espécie e a da espécie pela diferença numérica.³⁹⁷ Porém, em sua argumentação, a individuação é caracterizada por uma, ou mais, situações limites: ainda que separemos tudo intelectualmente da coisa de seus acidentes, resta o espaço que ocupa como sinal de que é uma e apenas uma substância que está ali. Procede-se então por eliminação categorial, uma a uma, até que se chegue àquela que distingue duas substâncias. Se a espécie for a mesma, resta a qualidade; se a qualidade for a mesma, resta a quantidade; se a quantidade for a mesma, resta o lugar. A individuação é reconhecível,

394 Saviani Filho (“A metafísica de Boécio e a noção de *haecceitas* em Duns Escoto”. *Revista Signum*, v. 11, n. 2, 2010, p.12) mostra, no entanto, que Boécio tinha uma noção de *qualitas singularis*, que muito se aproxima da hecedade scotista, ainda que sua posição fundamental seja pela individuação pelos acidentes.

395 Cf. MENSCHING, Günther. “Zur Neuentdeckung des Individuationsprinzips im 13. Jahrhundert und seinen Antinomien bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus”. In AERTSEN, Jan; SPEER, Andreas (ed.). *Individuum und Individualität im Mittelalter*. Berlin/Nova York: De Gruyter, 1996, p. 288.

396 “[...]numero differentiam accidentium varietas facit. Nam tres homines neque genere neque specie sed suis accidentibus distant; nam vel si animo cuncta ab his accidentia separemus, tamen locus cunctis diversus est quem unum fingere nullo modo possumus; duo enim corpora unum locum non obtinebunt, qui est accidens. Atque ideo sunt numero plures, quoniam accidentibus plures fiunt.” BTrin. I (25-31, LCL).

397 “[...]alia secundum numerum sunt unum, alia secundum speciem, alia secundum genus, alia secundum analogiam. Numero quidem, quorum materia una. Specie, quorum ratio est una. Genere, quorum eadem, figura praedicationis. Secundum proportionem, quaecumque se habent ut aliud ad aliud. Sed per itaque posteriora praecedentia sequuntur. Ut quaecumque numero, [et] specie unum: sed quaecumque specie, non omnia numero. Sed genere omnia unum, quaecumque et specie: quaecumque vero genere, non omnia specie, sed proportione: et quaecumque unum proportione, non omnia genere.” Met. V 1016b 32-1017a 3.

portanto, dentro dos limites do que é ou não intelectualmente abstraível, separável, da coisa. Como no exemplo: em última instância, o que diferenciará três indivíduos da mesma espécie será sua localização.

A compreensão da insuficiência dessa caracterização da individuação *intelectu tantum* é notavelmente aguda em Tomás de Aquino, e isso desde um de seus opúsculos mais recuados como o *De ente et essentia*. Como em Boécio, o princípio de individuação para Tomás de Aquino não é deduzido da unidade metafísica do ente, mas da maneira como é entendido intelectualmente por nós. O mesmo vale para a individuação material das substâncias sensíveis quanto para suas diferenças essenciais.

Partindo dos pressupostos tomásicos para a metafísica da unidade,³⁹⁸ o uno é um transcendental negativo, o qual somente caracteriza a indivisão do ente em si mesmo e não-outro.³⁹⁹ Dito afirmativa e absolutamente, o ente expressa a essência, pela qual cada ente é em si mesmo e chama-se uma coisa (“*res*”, em referência a Avicena). Dito, porém, negativamente, o ente pode dizer-se uno enquanto expressa sua indivisão de si mesmo; ou em relação a outro por divisão de um e outro, e chama-se um outro que não o mesmo; nas palavras de Tomás, um-outro-que (*aliquid = aliud quid*).⁴⁰⁰ O uno assim nada acrescenta ao ente senão que significa apenas um princípio de diferenciação numa relação ou consigo mesmo ou com outro. O ente é uno enquanto é igual a si mesmo e diferente do outro. Ele se converte com o ente sem adicionar qualquer propriedade extrínseca a ele e faz parte do modo geral de sua expressão. Ele não se confunde com o uno, princípio do número, pois as categorias são um modo específico de dizer o ente e a quantidade é acidental. Por isso, quando considera a individuação da alma intelectual no cap. 5 de seu opúsculo *De ente et essentia*, Tomás deixa claro que o corpo é a causa de sua individuação, mas que disso não se segue necessariamente que, uma vez morto o corpo, também a alma individuada morra, porque tem ser absoluto do qual adquire o ser individuada e ser forma atual deste corpo. Faz então referência a Avicena⁴⁰¹: a alma depende inicialmente do corpo para individuar-se, mas não para seu fim. Não é a matéria, porém, como princípio potencial da substância, matéria comum, a causa da individuação, uma vez que tem apenas ser inteligível e entra na definição essencial junto à forma, logo, não pode ser individuada, ou somente haveria formas

398 Cf. QDV 1, 1, Resp.; QDV 21, 5, ad 7; ST I, 6, 3 ad 1.

399 Cf. AERTSEN, op. cit., p. 50.

400 “Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum.” QDV 1, 1, Resp.

401 Cf. Lib. An. V, c. 3.

particulares. Como princípio de individuação, Tomás indica a matéria subjetiva, aquela mesma capaz de sustentar os acidentes. Em sua versão primeira no *De ente et essentia* ele a chama matéria assinalada, não qualquer matéria assinalada, mas sob dimensões determinadas.⁴⁰² Mais tarde, nos comentários ao *De Trinitate* de Boécio, Tomás revê essa primeira versão. Uma dimensionalidade fixa deixa de ser compreendida como princípio de individuação por motivos bastante triviais: como tais dimensões variam na mesma substância individual ao longo do tempo, esta substância não seria sempre ela mesma. A individuação competirá, então, a um segundo modo de compreender a dimensionalidade como *dimensionável*: pela forma da dimensão apenas, indeterminadamente. A substância que tem corpo, assim, não é compreendida pelo que tem três dimensões determinadas, mas como o que *não* pode ser compreendido sem dimensões. Em decorrência, pode-se dizer que a matéria, princípio de individuação não seria a matéria assinalada, mas *assinalável*.⁴⁰³ Porém, ambas as versões do princípio de individuação são problemáticas e precárias, e Tomás é o primeiro a admitir, quando ainda no *De ente et essentia*, diz que as diferenças essenciais das coisas sensíveis nos são “ignotas” tal como são ocultas as diferenças próprias das substâncias intelectuais (como consequência mesmo desse cerne metafísico ininteligível da realidade que é a matéria e as características sensíveis individuais).⁴⁰⁴

E porque nessas substâncias a quiddidade não é o mesmo que o ser, são também ordenáveis em predicamentos; e por isso encontram-se nelas gênero, espécie e diferença, ainda que suas diferenças próprias nos sejam ocultas. Pois nas coisas sensíveis também as diferenças essenciais são ignotas; por isso são significadas pelas diferenças accidentais as quais nascem das essenciais, como a causa é significada por seu efeito: como bípede fica posto como diferença do homem[...]⁴⁰⁵

Se da unidade resulta uma determinação afirmativa do ente, enquanto expressa sua essência ou coisidade, então ao uno não pode caber apenas privação. O que determina o ente em sua existência deve perfazê-lo enquanto tal. Sua unidade deve significar acabamento; que não careça mais de qualquer outra determinação para ser realizado; que tenha uma existência positiva que é, finalmente, incompatível com qualquer negação ou privação. “[...]a

402 “[...]materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata; et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur.” Ent 2, (10).

403 “Et ex his dimensionibus indeterminatis materia efficitur haec materia signata, et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie.” Exp. Trin. 4, 2, resp. (7).

404 Cf. MENSCHING, 1992, pp. 214-215.

405 “Et quia in istis substantiis quidditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento; et propter hoc invenitur in eis genus et species et differentia, quamvis earum differentiae propriae nobis occultae sint. In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentialis ignotae sunt; unde significantur per differentias accidentales quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum: sicut bipes ponitur differentia hominis[...].” Ent. 5, (42).

privação não põe nenhuma perfeição; a unidade a põe, o que se prova, porque em qualquer coisa é mais perfeito ser a si próprio do que não o ser, e a divisão em toda parte denota imperfeição; também porque nas imperfeições nada nunca se reduz a um primeiro[...].⁴⁰⁶ Conquanto na afirmação da unidade esteja a privação da divisão, qualquer ente somente se deixa dividir em partes abstratamente. Existindo, conforma-o uma unidade entitativa. Tomadas isoladamente, as partes que o compõem podem referir-se a uma unidade de sentido, como às categorias e a partes da definição substancial. Mas, senão por uma privação propriamente dita enquanto ausência contingencial de uma potencialidade não atualizada, a unidade é a negação da divisão do ente. É dessa negação que resta o ente absolutamente afirmado enquanto este e não outro, e pressuposto para a compreensão de qualquer outro que não o mesmo - um-outro-quê (*aliquid*). O ente é uno porque nele está privada a divisão. Tal privação pressupõe a própria divisão de que se priva; ou seja, há desde o princípio a possibilidade de uma divisão, a qual pode ser do ente em si mesmo, em suas partes essenciais, ou do ente para si em sua relação com outro. E somente é possível a divisão se há unidade do ente em si mesmo, antes de ser pensado em qualquer relação com outro ou consigo.

A individuação por dupla negação, como a propõe Henrique de Gante, de certo modo, dá um passo a mais na compreensão dos fundamentos metafísicos da unidade individual. Ela resulta, igualmente, de um trabalho de análise do próprio princípio de individuação pelos acidentes e, assim, pela materialidade do sujeito, enquanto *locus accidentium* como foi legado, que é imprescindível para a solução scotista pela heciedade.

Na questão 8 quodlibetal do V livro, a individuação é entendida por Henrique tanto por uma privação da divisão do sujeito quanto por sua exclusão de qualquer outro, na medida em que internamente a ele nega-se qualquer divisão ou pluralidade de formas e, exteriormente, qualquer identidade com outro.

Convém, pois, que [a causa da individuação] seja algo negativo, ou positivo-relacional: não positivo-relacional, pois aquela relação necessariamente se fundaria na própria coisa tal como é feita, e assim tal como é determinada no supôsito; convém, portanto, que seja alguma condição negativa. Deve-se dizer, portanto, que nas formas criadas específicas[...] a razão da individuação[...] é a negação, pela qual a própria forma[...] enquanto é o termo do feito é feita indivisa apenas no supôsito, e individual e singular, por privação de toda a divisibilidade (por si e por acidente), e dividida de qualquer outro[...] Tal ‘negação’ não é simples, mas dupla, - porque remove ‘de dentro’ toda plurificação e diversidade, e ‘de fora’ toda identidade[...] E esta dupla negação determina apenas formalmente a razão da forma, por qual

406 “[...]privatio nullam perfectionem ponit; unitas ponit, quod probatur, quia in quolibet perfectius est ipsum quam non ipsum, divisio enim ubique notat imperfectionem; tum quia in imperfectionibus nunquam reducuntur aliqua ad summum tale[...]”. SLM IV, q. 2, n. 80.

determinação se constitui sobre a essência da forma o supôsito absoluto[...] Assim, pois, não se faz completamente senão pela determinação da negação da forma[...] - como por razão formal - tanto a individuação quanto a constituição do supôsito.⁴⁰⁷

O supôsito, por sua unidade mais simples, subtrai-se à realidade comum de de suas diferenças internas, ao ponto de que se distinguem apenas formalmente, enquanto externamente, e em consequência da primeira negação, nega a identidade com outro que não seja ele mesmo. A dupla negação recai, então, sobre duas ordenações determinantes do ente: uma ordenação interna na qual se compõe sua definição por uma série formal; e uma ordenação externa na qual ele se distingue como existente, do qual se predicam todos os transcendentais, como ente e uno, e que, enquanto individuação daquela forma, é também diferente de qualquer outra individuação da mesma forma. O ente se constitui, assim, internamente, como uma unidade a partir de sua definição, enquanto externamente distingue-se de qualquer outro precisamente pela identidade consigo mesmo, marcada pela remoção da plurificação e diversificação de formas, que por si estabelecem uma comunidade entre os diversos supôritos que partilham da mesma natureza. O princípio de individuação atua, então, através de uma negação cruzada: a partição subjetiva da natureza, que pode identificar externamente dois supôritos sob a mesma forma específica, é negada por um lado por sua particularização, enquanto, por outro, esta é negada internamente por aquela. O que sustenta internamente a unidade da definição é externamente sustentado por sua diferença. É a partir desse ponto que começam os problemas para Scotus. Pois, quais seriam os opostos que rejeitam ambas as negações e aos quais elas se atribuem, ou seja, por qual razão uma se atribui à outra?⁴⁰⁸ Sem o próprio supôrito, não há qualquer relação de oposição entre uma forma particularizada e sua contraparte comum, por um lado, e entre a determinação individual e sua negação privativa por outro. Logo, a dupla negação acaba por apoiar-se em si

407 "Oportet ergo quod [causa individuationis] sit aliquid negativum, aut positivum-respectivum: non positivum-respectivum, quia respectus ille necessario fundaretur in ipsa re ut facta est, et ita ut determinata in supposito; oportet igitur quod sit aliqua conditio negativa. Est igitur dicendum quod in formis creatis specificis[...] ratio individuationis[...] est negatio, qua forma ipsa[...] ut est terminus factionis facta est indivisa omnino in supposito, et individualis et singularis, privatione omnis divisibilitatis (per se et per accidens), et a quolibet alio divisa[...] Quae quidem 'negatio' non est simplex, sed duplex, - quia est removens 'ab intra' omnem plurificabilitatem et diversitatem, et 'ab extra' omnem identitatem[...] Et haec duplex negatio omnino formaliter rationem formae determinat, qua determinatione supra essentiam formae constituitur suppositum absolutum[...] Sic ergo non nisi determinatione negationis circa formam[...] fit complete - ut ratione formali - et individuatio et suppositi constitutio." HQuodl. V, q. 8 in corp. (f. 166M).

408 "Nam de duplici negatione, quam ponit, quaero quae est ratio quare negatio ista convenit illi? Si istam duplicem negationem dicit esse per se causam, non respondetur ad quaestionem: quaeritur enim illud per quod repugnant opposita istarum negationum, et per consequens per quae insunt istae negationes." Ord. II, d. 3, p. 1, q. 2, n. 55.

mesma e ambos seus termos se anulam mutuamente, liberando uma instância positiva do indivíduo igual a si mesmo. Há, assim, uma positividade que se mascara sob a dupla negação.

Se a natureza é ou existe como esta somente, como afirma Henrique,⁴⁰⁹ a negação *ad intra* vale para o que dela não pode mais ser dividido em partes subjetivas. Por outro lado, a negação *ad extra* recai sobre qualquer identidade que ela possa ter com outra natureza além do que ela tem de comunicável. A individuação permanece, assim, no âmbito formal apenas em sua razão denominativa, fechada em sua identidade formal consigo mesma.

A forma individual (como humanidade ou asinidade) é simples e indivisível por si e por sua natureza, porque por si e por sua natureza não tem partes diferentes pela forma, como tem a forma do gênero, - que nisso não difere da forma da espécie; que a forma do gênero[...] por si e por sua natureza é dividida em partes diferentes pela forma, e por si não tem unidade de natureza, mas segundo a razão e o conceito do intelecto apenas; mas a forma da espécie por si e pela natureza da espécie é indivisível segundo a forma, tendo por si uma unidade que termina no ser da natureza e no intelecto simultaneamente.⁴¹⁰

Devido à identidade absoluta da formalidade, o supôsito constituído sobre a forma, somente pode tornar-se tangível, de certo modo, por uma negação sobre a mesma forma sua constitutiva enquanto natureza. Pois, se há uma unidade de natureza, mas também uma forma racional pela qual ela pode ser predicada como um universal, tudo o que pode distinguir um indivíduo de outro é sua própria oposição dentro da razão formal sob a qual é concebido. Nesse âmbito racional apenas a diferenciação não alcança o momento absolutamente individual da diversidade. Resta diferente sob o mesmo gênero e espécie pelo número. Mesmo que a natureza seja por si una e real, nenhuma negação nela rejeitará que se divida subjetivamente; deverá haver, portanto, algo completamente individual nas coisas e, se não há nada de individualmente positivo que subjaza à sua negação, tal individualidade seria impensável.⁴¹¹ Privação ou negação como razão de individuação convertem-se igualmente em

409 “Alia vero est forma, quae secundum rem et naturam in se sic est una et indivisa, et ab alia divisa, ut in suppositis nullo formali sibi addito subsistit, - ut est forma cuiuslibet speciei specialissimae, cuius unitas non est nisi secundum rationem; ‘indivisa’ dico, quantum est ex se, quoad partes subiectivas[...] Forma autem quaelibet specifica ex se et natura sua divisionem in supposita non recipit, sed simplex est, — et in quocumque existit, tota est in eo.” HQuodl. V, q. 8 in corp. (f. 164E).

410 “Forma individualis (ut humanitas vel asinitas) de se et ex natura sua simplex est et indivisibilis, eo quod ex se et natura sua partes non habet forma differentes, ut habet forma generis, — quae in hoc differt a forma speciei, quod forma generis[...] ex se et natura sua est divisa per partes forma differentes, et ex se unitatem non habet naturalem, sed secundum rationem et conceptum intellectus tantum; forma vero speciei ex se et natura speciei est indivisa secundum formam, ex se habens unitatem terminatam in esse naturae et in intellectu simul.” HQuodl. V, q. 8 in corp. (f. 164H)

411 “[...]cum ille ponat naturam ‘ex se esse unam et individuum’, numquam tamen per aliquam negationem ‘positam in natura’ repugnabit sibi formaliter dividi, et ita numquam erit aliquod ens positivum in rebus quod erit complete individuum.” Ord. II, d. 3, p. 1, q. 2, n. 51.

sua própria negação como não-ente.⁴¹² Assim, se a humanidade em Sócrates não é a mesma que em Platão, é porque há algo num e noutro que está além da identidade conceitual de razão e que um nega no outro, tal como tanto um quanto outro, por imporem um limite à divisão subjetiva da natureza, dão à sua forma uma comunidade mútua. Portanto, um não pode negar o outro enquanto natureza, mas somente enquanto indivíduo. Mas, então, o que faz com que esta natureza seja *esta* e aquela *aquela*, se a individualidade de uma anula a da outra pelo modo mesmo como se constitui a partir de sua identidade formal?

3.2.2. Natureza e *haecceitas*

O supôsito, negativamente determinado dessa maneira, acaba reproduzindo a ininteligibilidade refratária da matéria em si mesma, tal como Aristóteles a caracteriza no livro VII da *Metafísica*. Do domínio material-acidental, a causa da individuação é retomada desde a constituição da coisa existente.

De acordo com a caracterização de Aristóteles, a matéria por si não é nem quantidade nem um que (*quid/ τί*) e nada do que se diz que determina o ente, mas é algo (*quoddam/ τί*) do qual se predicam todas essas determinações, sem ser qualquer uma das categorias; algo último por si mesmo. Nem mesmo pode ser uma negação, pois as negações são acidentais.⁴¹³ A matéria individual seria, então, em sua potencialidade para a forma, algo por si, totalmente determinável, mas, por isso mesmo, intangível: um *quoddam*, embora não nada. Mas essa subjetibilidade material do supôsito não é suficiente como fundamento da individuação. Antes, qualquer formalidade acidental é tão indiferente enquanto natureza ao universal e ao particular quanto o supôsito é indivisível em partes subjetivas.

Para Scotus, porém, a matéria tem, como princípio e causa, entidade absoluta, distinta da forma. Somente assim ambas podem realmente compor uma unidade entre si.⁴¹⁴

412 “[...]si perfecte per ideam speciei cognosceretur individuum, igitur quidquid positivum dicit individuum, contineretur in specifica natura, sive in quidditate, et sic individuum nihil adderet super speciem nisi negationem, vel privationem, et sic secundum propriam rationem individui esset non ens. Unde si per ideam speciei distincte cognosceretur individuum, vel secundum nihil different species et individuum, vel si secundum aliquid differant, et natura individualis aliquid addat supra illam, non perfecte cognosceretur per ideam speciei; unde si addit aliquid positivum, tunc respectu illius additi oportet esse ideam specialem et distinctam.” Rp I, d. 36, q. 4, n. 17 (p. 454).

413 “Dico autem materiam quae secundum se neque quid neque quantitas neque aliud aliquid dicitur quibus ens est determinatum. Est enim quoddam de quo praedicatur horum quodlibet, cui est esse alterum et categoriarum unicuique; alia namque de substantia praedicantur, haec vero de materia. Quare quod est ultimum secundum se neque quid neque quantitas neque aliud est; neque itaque negationes, et enim hee erunt secundum accidens.” Met. VII, 3 1029a 20-26.

414 “[...]habet talem entitatem qualem exprimunt condiciones quas habemus de ea. Nam materia dicitur esse principium per se (ex I Physicorum), et etiam per se causa (ex II Physicorum); dicitur etiam per se esse pars geniti (ex V Metaphysicae, quia 'est ex quo fit aliquid inexistens'); est etiam subiectum mutationis (V

Enquanto ato e potência dividem o ente, a matéria pode ser considerada em ato como tal, mas em relação à forma que a informa, é ente em potência e receptiva dela.⁴¹⁵ Por isso, também a conexão da matéria com a forma não é absolutamente necessária, mas contingente: a matéria, numa acepção objetiva, quanto à geração, é terminante da potência e compõe com a forma a totalidade entitativa da existência. Numa acepção subjetiva, porém, é potencialmente receptiva aos acidentes.⁴¹⁶ Objetivamente, portanto, ela é perfectiva da existência com a forma, mas não subjetivamente, uma vez que, por exemplo, a potência de uma superfície para ter um cor distinta da que tem num momento não diz nada sobre sua perfeição enquanto existente. Mas matéria tampouco pode existir sem uma forma. O esforço de Scotus consiste em demonstrar antes que a composição de potência e ato, matéria e forma, é sustentada por uma identidade real, porque ambas são realmente distintas, e por isso existem em unidade.

Na geração e corrupção das coisas, a potência total objetiva funda-se numa potência parcial subjetiva. A matéria existe potencialmente para forma como potência parcial, porque precisa dela para ser em ato, mas não que a forma estivesse contida nela dentro do composto substancial. A forma “informante” da matéria compõe o sujeito junto com sua matéria subjetiva. Ambos são suas causas parciais. Mas o todo essencial, enquanto termo e perfeição da geração é potencialmente objetivo em si mesmo e precede a potência parcial subjetiva por natureza.⁴¹⁷ Por isso, a forma subjetiva do acidente, enquanto quantidade, que acontece à matéria parcial subjetiva não pode ser, por último, o princípio de individuação,

Physicorum), nam "sicut transmutatio secundum locum fecit scire locum, ita transmutatio in substantia fecit scire materiam"; est etiam aliquid manens sub utroque terminorum mutationis et generationis in potentia ad formam[...]" Lect. II, d. 12, n. 29.

415 “[...]materia est aliqua realitas vera, quae cum realitate formae facit unum. Unde si actus et potentia accipiuntur prout dividunt ens, sic actus dicitur omne illud quod habet entitatem suam extra causam suam, et sic materia, cum sit principium et causa rei, dicitur ens in actu; si autem accipiatur potentia ut est principium distinctum contra actum informantem, sic materia dicitur esse potentia (et sic loquitur Philosophus de actu VII et VIII Metaphysicae): sic enim actus distinguitur contra illud quod recipit actum, et sic materia non est actus, quia est principium receptivum actus; tale autem oportet esse denudatum ab omni actu.” n. 38. Cf. CROSS, Richard. “Duns Scotus's Anti-Reductionist Account of Material Substance”. *Vivarium*, XXXIII, 2, 1995, p. 159.

416 “Ex his autem apparet quale 'ens in potentia' sit materia et quo modo materia dicitur ens in potentia. Nam aliquid dicitur esse in potentia dupliciter: uno modo, quia est terminus potentiae, sive ad quod est potentia, et istud dicitur esse in potentia obiective[...]; alio modo, dicitur aliquid esse in potentia ut subiectum potentiae sive in quo est potentia, et sic dicitur aliquid esse in potentia subiective, quia est in potentia ad aliud, quo tamen nondum perficitur (ut superficies dealbanda).” n. 30.

417 “Unde sciendum quod in generabilibus et corruptibilibus concurrunt potentia totalis obiectiva et partialis subiectiva. Et ex potentia obiectiva agens trahit ad actum illud quod est in potentia obiectiva, ut puta terminus generationis, quod est compositum, quod totum ita erat in potentia sicut quando est in actu; et ideo largitur perfectionem, et non multitudinem. Sed quia ista potentia obiectiva fundatur in potentia subiectiva, ideo concomitatur alia extractio, secundum quam entitas actualis extrahitur de illo quod erat in potentia subiectiva ad recipiendum illam; et ideo etiam modo extractio non largitur multitudinem, sed perfectionem: eadem enim forma quae extrahitur ex potentia subiectiva materiae, praefuit potentialiter in ea. Sed si intelligatur quod generans non largitur multitudinem in actu, falsum est; plura enim in actu largitur quam prius erant; forma enim est modo in actu, quae prius non erat in actu.” n. 63.

mesmo que seja somente o que o nosso intelecto percebe do individual com mais distinção.⁴¹⁸ Ela informa um momento preliminar subjetivo da geração, cujo termo é a potência objetiva para a existência atual.⁴¹⁹

Mais uma vez é o conceito de natureza que reintegra objetivamente os domínios universal-abstrativo e intuitivo. Na oposição entre comunicabilidade da natureza com o supósito, a heciedade faria a contraparte positiva da singularidade. “[...]pois nada rejeita simplesmente a algum ente somente pela privação nele, mas por algo positivo nele; por conseguinte dividir-se em partes subjetivas não rejeita à pedra - naquilo em que é um ente - por algumas negações.”⁴²⁰ Por mais que uma negação subtraia a potência próxima de algo para agir ou afetar-se por algo outro, ela não impõe a nenhum ente uma rejeição formal nesse mesmo sentido, uma vez que, impossível ou não, circunscrita a negação, permanecerá o ente com o oposto daquela negação. Assim, por exemplo, uma substância sem quantidade não será divisível ou não terá a potência próxima de dividir-se; porém, a substancialidade por si não rejeita que se possa dividir, pois não rejeita receber a quantidade.⁴²¹ Negar apenas a divisão em partes subjetivas não é suficiente para determinar que o ente que a nega não *possa* ainda ser dividido em partes subjetivas, porquanto não nega, por outro lado, a comunidade como natureza.

A natureza existe, porém, somente em contenção unitiva num supósito. E o que está em contenção unitiva não é separável do próprio grau de unidade com que esteja, tal que a qualquer grau de realidade corresponde uma unidade real. A própria gradação de natureza é que a diferencia individualmente.

418 “[...]nos enim sicut non concipimus entia perfectissima, nisi per effectus, et per habitudinem ad efficiens, ita nec etiam diminuta, nisi per entia perfectiora et per sensibilia; et ideo materiam non cognoscimus, nisi per habitudinem ad formam, quia transmutatur ab una forma ad aliam, et hoc propter imperfectionem intellectus nostri in via, qui non intelligit nisi per sensibilia, et ex hoc non sequitur quod materia secundum se non est cognoscibilis.” Rp I, d. 36, q. 4, n. 10 (p. 450).

419 “Unde potentia qua totum generabile est in potentia antequam generetur, est potentia obiectiva, et tunc generabile est terminus potentiae, sed materia est in potentia subiectiva respectu formae. Utraque enim invenitur potentia quando aliquid generatur; quando enim aqua corrumpitur et ignis generatur, dum aqua corrumpitur, est ignis ibi in potentia, et etiam materia aquae in potentia ad formam ignis. Sed istae potentiae sic se habent in rebus naturalibus, quod semper prima fundatur in secunda, quia realiter et naturaliter compositum est in potentia propter materiam praeesistentem, quae est aliquid eius, quia sub forma eius, iuxta illud VII Metaphysicae cap. 5: ‘In omni generato oportet aliquid praeesistere, quod sit per se pars generati!’.” Lect., n. 64.

420 “[...]quia nihil simpliciter repugnat alicui enti per solam privationem in eo, sed per aliquid positivum in eo; igitur dividi in partes subiectivas non repugnat lapidi - in eo quod est ens quoddam - per aliquas negationes.” q. 2, n. 49.

421 “[...]quantumcumque negatio tollat potentiam proximam ad agere et pati, ut per hoc illud ens in quo est negatio, non sit in potentia proxima ad aliquid, - non tamen ponit formalem repugnantiam illius entis ad aliquid, quia per possibile vel impossibile circumscriptis illis negationibus (cum non sint) staret tale ens cum opposito illarum negationum, et ita cum illo cui dicitur repugnare per se, quod est impossibile. Exemplum huius: si substantia intelligatur non quanta, non est divisibilis (hoc est, non est possibilis dividi potentia propinqua), non tamen repugnat sibi dividi, quia tunc repugnaret sibi recipere quantitatem, per quam posset formaliter dividi; stante igitur natura eiusdem substantiae corporeae, non repugnat sibi quod sit divisibilis.” n. 50.

[...]a natureza não contém unitivamente aquele grau, mas o composto de natureza e aquele grau. Mas não é o por que a natureza se põe naquele grau que é sua causa nem agente. Pois supondo-se “este grau não difere de outro senão porque o que contém difere do continente”, deve ser negado, mas é o contrário. E, contudo, esse grau não é senão porque o que o contém é anterior naturalmente; pois não é senão porque o agente produziu primeiramente o composto. Logo, o que contém é anterior no ser; o grau anterior na diversidade. - Exemplo: Deus cria o ar e o fogo; os compostos são primeiramente produzidos e assim são primeiros; as formas não, senão por acidente e assim em segundo; porém os compostos diferem pelas formas, não o contrário; e as formas são primeiramente diversas, não assim os compostos.⁴²²

Pela ordem de geração, o existente singular, composto das formas e que as contém unitivamente, é anterior em grau à existência delas. Mas ele somente difere de outro existente *porque* as formas que se compõem em seu grau de existência e através dele o diferenciam. Assim, a natureza não é diferente em cada indivíduo apenas porque esse indivíduo difere daquele de mesma natureza, mas pelas formas que contém em graus diferentes esse indivíduo difere daquele; porque somente podem estar a esse grau nesse e não naquele. Já a natureza comum, contraída por um indivíduo, não o é do mesmo modo que por outro, mas o poderia ser, por sua comunidade.⁴²³ Esses graus tornam, então, impossível esse forma em outro que não naquele mesmo em que existe, do mesmo modo que pode ser comum a um e a outro por não contradizer estar em outro. A diversidade da atualidade última, que faz por si a diferença última da espécie, não altera a esse ponto o seu próprio constituto formal. Por isso abstrai-se da forma última um universal específico que prescinde do que o constitui em sua atualidade.

As diferenças específicas últimas são primeiramente diversas, e assim delas nada “uno por si” pode ser abstraído; mas disso não se segue que seus “constitutos” sejam primeiramente diversos e não de alguma razão una. Pois “distinguir igualmente” pode ser entendido de dois modos: ou porque são igualmente impossíveis (a saber, porque não podem inerir no mesmo), ou porque em nada convergem igualmente. E do primeiro modo é verdadeiro que os “distintos” são igualmente diversos como seus próprios distintivos (pois não pode haver distintivos impossíveis que não façam também impossíveis seus “distintos”); do segundo modo é universalmente impossível, pois os “distintos” não somente incluem os distintivos, mas

422 “[...]natura non continet unitive illum gradum, sed compositum ex natura et illo gradu. Quare autem natura ponitur sub illo gradu, non est causa nisi agens. Si ergo accipitur ‘iste gradus non differt ab alio nisi quia continens a continente’, negandum est, sed e converso est. Et tamen iste gradus non est nisi quia prius naturaliter continens ipsum est; non enim est nisi quia agens produxit compositum primo. Sic ergo continens prius est in esse; gradus prior in diversitate. - Exemplum: Deus creat aerem et ignem; composita primo producuntur et ideo primo sunt; formae non nisi per accidens et ideo secundo; tamen composita differunt per formas, non e converso; et formae primo diversae, non sic composita.” SLM VII, q. 13, n. 138.

423 Cf. KING, 1992, pp. 72-73; LaZELLA, op. cit., pp. 71-72.

ainda algo outro (que é quase potencial em relação aos distintivos), e contudo os distintivos não convém nele.⁴²⁴

Scotus esclarece o que se deve entender por “distinguir igualmente” numa outra passagem de seus comentários à *Metafísica*, que pode servir quase como conclusão dessa última:

E consta que os indivíduos diferem propriamente, porque “são diversos sendo algo-uno”, e por tudo, quanto à razão da diferença, a saber, quanto à simples determinação comum por ela, como pelo formal; e que não têm algo superior em que convenham com a diferença oposta, nem mesmo igualmente com outro algo, um ser por si diverso de qualquer outro ou oposto ou uma diferença dispar. “Igualmente”, digo, porque totalmente entre si; não igualmente quanto à razão formal da diversidade, que de um modo é maior entre opostos que dividem algo comum, a saber, pela impossibilidade; de outro modo é maior entre dispare, a saber, os quais não se podem fazer acerca do mesmo comum, como opostos, e o restante do mesmo modo.⁴²⁵

Quando é considerado com seu distintivo, o distinto não pode ter valor universal, porquanto não é convergente em nada mais e porque inclui em si algo outro que a si mesmo que é seu próprio distintivo, o que o distingue enquanto tal. A forma é uma só com a coisa como *esta* natureza, tal que é impossível que seja a mesma com *outra* na mesma coisa. São, portanto, coisas radicalmente individuais: *diversa aliquid-unum entia*. A individuação não é, assim, uma instanciação da natureza, como o entende Cross⁴²⁶, pois não há uma natureza exterior ao indivíduo que abandone sua comunidade e se instancie ela mesma num e noutra, o que caracteriza um universal; nem é propriamente diferenciação, pois o que se diferencia por último é o determinante puro e não se predica *in quid* de nada, somente *in quale*. Essa diferenciação é interior à predicação quiditativa e não alcança a diferenciação numérica individual. É antes a atualização última da forma mesma que a produz, no sentido em que a entende King, e não exatamente segundo a proposta de Barth: a natureza é contraída sob um

424 “Differentiae specificae ultimae sunt primo diversae, et ideo ab eis nihil 'unum per se' potest abstrahi; non tamen propter hoc sequitur quod 'constituta' sunt primo diversa et non alicuius unius rationis. Aliqua enim 'aequaliter distingui' potest intelligi dupliciter: vel quia aequaliter impossibilia (quia scilicet non possunt inesse eidem), vel quia aequaliter in nullo conveniunt. Et primo modo verum est quod 'distincta' sunt aequae diversa sicut ipsa distinguuntia (non enim possunt distinguuntia esse impossibilia, quin etiam 'distincta' sint impossibilia); secundo modo universaliter est impossibile, quia 'distincta' non solum includunt distinguuntia, sed aliquid aliud (quod est quasi potentiale respectu distinguuntium), et tamen distinguuntia in eo non conveniunt.” Ord. II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 185.

425 “Et constat individua differre proprie, quia ‘sunt diversa aliquid-unum entia’, et per omnia, quoad rationem differentiae, scilicet quoad simplicem determinationem communis per ipsam, ut per formale; non habere aliquod superius in quo conveniat cum differentia opposita, nec forte cum aliquo aequaliter, ex se diversum esse a quolibet sive opposito sive differentia disparata. ‘Aequaliter’, inquam, quia se toto; non aequaliter quoad formalem rationem diversitatis, quae uno modo maior est inter opposita dividuntia idem commune, quo scilicet ad impossibilitatem; alio modo maior inter disparata, quae scilicet circa idem commune non habent fieri, sicut opposita et cetera huiusmodi.” SLM VII, q. 13, n. 123.

426 Cf. CROSS, 2003, p. 50.

modo intrínseco da individuação;⁴²⁷ é uma forma com seu modo, não um caso de diferenciação formal, já que um modo intrínseco nunca pode ser uma *formalitas*.⁴²⁸ O que responde pela individuação é, portanto, a perfeição própria à última realidade da forma; o fato de que sua unidade final de existência é perfeita por reunir-se numa coisa só com todas as suas determinações, formais e modais, e por ser a razão de sua existência, não o contrário.⁴²⁹ E é essa perfeição formal última a causa da individuação: nem matéria, nem forma, nem seu composto.⁴³⁰

Para concluir, em seus comentários à *Metafísica* Scotus diz que há um grau maior entre a natureza e o supósito; média entre as naturezas num supósito; e mínima entre diversas perfeições ou razões perfectivas contidas unitivamente numa natureza.⁴³¹ Numa progressão perfectiva da natureza, a cada grau deve corresponder um estágio de consideração sobre ela e de distinção: em primeiro lugar, a distinção é máxima entre natureza e supósito, efeito dos limites da comunicabilidade e os termos de comparação são a natureza comunicável e o supósito incomunicável naquilo em que cada um é por si numa unidade real. Por sua comunidade a natureza distingue-se realmente do supósito que não é comunicável. Em segundo lugar, a distinção é média entre as naturezas num supósito, porque nesse ponto suas formalidades podem ser discernidas entre si, claramente, por sua não-identidade formal, e porque supósito e natureza não são considerados independentemente, mas natureza num tal supósito a esse grau médio de unidade. E em último lugar, a distinção é mínima entre

427 Cf. KING, op. cit., p. 66; HONNEFELDER, 1990, p. 131. LaZella (op. cit., pp. 174-176) faz algumas retificações aos argumentos de King, mas concorda em geral com ele. Suas precisões são consequentes com tudo o que já se avançou até aqui. Ele conclui, assim, “Individualização é o processo de tornar o ente indivisível e não fungível. Atualização não significa simplesmente ‘fazer existir’: como vimos, a existência nada mais é do que a essência totalmente determinada. Atualização é um tipo de materialização ou concreção da essência comum num termo subjetivo último, o qual não pode ele mesmo ser sujeito de nada mais. Ele perfaz algo de acordo com seu grau indivisível de ser.” (p. 176). LaZella não fala, portanto, em termos de natureza, mas confunde essência com quiddidade, ou com seu aspecto universal no intelecto, e assim introduz uma interrupção formal entre essência e existência, quando a separação somente pode ser ontológica no âmbito da própria geração, como instantes de natureza na mente divina.

428 Cf. HONNEFELDER, 1979, p. 379.

429 Cf. GRACIA, op. cit., p. 244.

430 “Ita in proposito differentiae individuales accipiuntur ab ultima perfectione quae est in re et in natura, et ideo differentiae individuales sunt primo diversae non habendo aliquid in ‘quid’ dictum de eis (nec ens nec aliquid aliud), ut dictum est in I; per huiusmodi igitur differentias individuales primo diversas, ad quas naturae sunt in potestate et contrahibiles, individuantur et fiunt singulares.” Lect. II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 172. Tb. em Ord. II, d. 3, p. 1, qq. 5-6, n. 188, “Non est igitur ‘ista entitas’ materia vel forma vel compositum, in quantum quodlibet istorum est ‘natura’, - sed est ultima realitas entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum; ita quod quodcumque commune, et tamen determinabile, adhuc potest distingui (quantumcumque sit una res) in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa: et haec est formaliter entitas singularitatis, et illa est entitas naturae formaliter. Nec possunt istae duae realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas unde accipitur genus et realitas unde accipitur differentia (ex quibus realitas specifica accipitur), - sed semper in eodem (sive in parte sive in toto) sunt realitates eiusdem rei, formaliter distinctae.”

431 “[...]realis differentia ponitur habere gradus. Est enim maxima naturarum et suppositorum; media naturarum in uno supposito; minima diversarum perfectionum sive rationum perfectionalium unitive contentorum in una natura.” SLM VII, q. 19, n. 44.

naturezas ou perfectíveis unitivamente contidos, pois aqui são já tidos, não exatamente sob seu modo enquanto existem, mas como receptíveis desse modo pela contenção unitiva de um existente ou passíveis de sua perfeição. A ligação entre eles é assim estreitada ao limite da contenção.⁴³² Scotus diz então uma frase importante. “Pois nada falta a tal perfeição quando é contida, mas a limitação é retirada do continente, pois não somente a contém, mas contém [também] esta [outra] como se não àquela, e vice versa.”⁴³³ Novamente: limitação não significa imperfeição. As propriedades são levadas ao mínimo formal de sua realização na existência de modo que mal se distinguem ou quase se confundem por operarem conjuntamente naquilo em que existem enquanto o *mesmo* por identidade num todo simultâneo. Como estão em unidade do mesmo modo que o ente é uno, a relação entre elas é uma relação transcendental, não categorial, portanto, a qual reproduz a mesma relação das formalidades em Deus e dependem dele por princípio.⁴³⁴ Mas, por sua possibilidade mesma de não serem ou existirem, e por sua privação entitativa, o fato de que tais formalidades ou naturezas estejam contidas num supôsito não pode ser explicado nem pelo supôsito ele mesmo nem pelas naturezas. A impossibilidade não implica nenhuma relação, apenas sua possibilidade; dizer que dois ou mais termos são compossíveis é o mesmo que afirmar que *podem* ser relacionados, mas não que o sejam.⁴³⁵

No indivíduo em que a natureza é contraída entra mais composição do que a própria natureza. Mas sua composição não é entendida em sentido mais próprio nos termos da composição substancial, entre uma coisa potencial (matéria) e uma atual (forma). Sua composição é menos própria como aquela entre uma realidade com potencialidade e atualidade na mesma coisa (*in eadem re*). No primeiro caso não há composição com o indivíduo porque ele nada acrescenta nem à forma nem à matéria nem ao composto que não esteja previsto em sua razão substancial. No segundo, porém, a composição é necessária porque a diferença específica está como que potencialmente voltada para a realidade da qual recebe sua diferença individual, numérica e podem ser distinguidas, então, como se fossem

432 Cf. KING, op. cit., p. 67.

433 “Nihil enim tali perfectioni deficit quando continetur, sed limitatio tollitur a continente, quia non tantum illam continet sed istam continet ac si non illam, et e converso.” SLM VII, q. 19, n. 50.

434 “[...]cum dicitur, Praedicamenta sunt primo diversa, potest dici quod hoc est verum, quantum ad rationes formales et quidditativas, et tunc posset sustineri quod diversa Praedicamenta possunt idem esse identitate, sed non formaliter. Dico tamen aliter, quod quaecumque conveniunt enti, antequam dividitur in genera, competit ei, non ut in uno genere, sed ut transcendens; huiusmodi autem omnia sunt transcendentia, isti igitur respectus creaturae ad Deum, ex quo competunt omni creaturae, competunt enti, antequam dividatur in decem, et per consequens sunt relationes transcendentis, et non in genere Relationis non plus, quam relationes divinae.” Rp II, d. 1, q. 6, n. 16. Cf. tb. Lec. II, d. 1, q. 5, n. 261. De acordo com Aertsen (op. cit., p. 59), Scotus teria sido o primeiro a empregar a expressão “*relatio transcendens*”.

435 Cf. HONNEFELDER, 1990, p. 120;

coisas distintas. O supôsito reúne por identidade tanto a realidade individual quanto a específica.⁴³⁶

Diante dessa distância formalmente diferencial entre natureza e supôsito em comparação com o três modos de entender-se o ente por si, Honnefelder⁴³⁷ conclui que, pela diferença maior das três aludidas, aquela entre natureza e supôsito, ambos podem ser tomados por si no terceiro sentido de ente por si de Quodl. 9. Já naturezas num mesmo supôsito, a uma distância diferencial média, seriam por si no segundo sentido, ou seja, no mesmo em que a forma do todo substancial é dita por si. Mas as realidades perfectíveis num mesmo em contenção unitiva, não teriam correspondência com nenhum sentido de ente por si. Porém, são as formalidades em contenção unitiva que estão ao grau de determinação maior do ente por si enquanto existem. Mesmo que não sejam por si nem no segundo nem no terceiro sentido propriamente, elas estão a um grau máximo de determinação entitativa na constituição do em si. Essas correspondências parecem antes mais nuançadas e carecem de uma retificação.

Não pode haver uma simetria, com efeito, entre a terceira acepção do por si e os termos daquela primeira diferença maior entre natureza e supôsito, senão na medida em que, sob o aspecto de sua subjetibilidade, o indivíduo tem uma concreção maior do que a natureza que a inclui com outras, tanto que encurta a sua diferenciação formal; mas, enquanto supôsito, ele reúne suas formalidades em sua realidade efetiva sob seu modo próprio, tal que sua inteligibilidade é apenas denominativamente alcançada. As formalidades em contenção unitiva não podem ser uma caso de ente por si, certamente, mas, se cabe a elas somente distinção formal, é porque existem efetivamente num ente por si que as reúne por identidade.

Os diferentes graus de unidade entitativa, que vão da unidade menor de natureza à unidade maior de simplicidade do singular desdobram-se, portanto, dentro de um plano formal do ente. A diferença última, porém, pela qual um supôsito de natureza se determina individualmente, e em que não se designa nenhum ente senão por denominação, tem na correlação entre o comunicável e o incommunicável seu ponto de apoio formal-quiditativo, mais enquanto um indício seu do que como conclusão de uma dedução formal da definição, a qual se encerra na diferença específica. A convergência de conhecimento abstrativo e

436 "Cum enim concluditur quod 'omne individuum in quo natura est contrahibilis, est compositus ipsa natura', dico quod compositio potest intelligi proprie, prout est ex re actuali et re potenciali, vel minus proprie, prout est ex realitate et realitate actuali et potenciali in eadem re. Primo modo non est individuum compositum respectu naturae specificae, quia nullam realitatem addit, quia neque materiam neque formam neque compositum, sicut procedit argumentum. Secundo modo est necessario compositum, quia illa realitas a qua accipitur differentia specifica, potentialis est respectu illius realitatis a qua accipitur differentia individualis, sicut si essent res et res; non enim realitas specifica ex se habet unde includat per identitatem realitatem individualem, sed tantum aliquod tertium includit ista ambo per identitatem." Ord. II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 189. Cf. HONNEFELDER, *ibid.*, p. 133.

437 Cf. HONNEFELDER, *ibid.*, pp. 134-135.

intuitivo, que de início se repartia entre os domínios da essência e da existência, prova de sua operatividade à medida que os conteúdos constitutivos essenciais encontram seu fundamento objetivo enquanto natureza, por meio da comunidade inteligível do ente unívoco, que é abstração da última atualidade da forma. Nessa interação, a transcendentalidade das categorias está virtualmente presente na coisas, tal que sua inteligibilidade se segue à sua gradação entitativa. Porém, senão por essa interrupção operativa entre essência e existência, a transição formal da essência não pode ser satisfatoriamente pensada a partir de seus próprios pressupostos.

4. Contingência e finitude: a constituição modal do existente

Os constantes motivos de uma gradação formal-entitativa culminam finalmente nas soluções por suas qualidades intensivas, ou modais. A distinção modal é complementar à extensividade das formalidades tais como existem num supôsito e partilham imediatamente das disjunções transcendentais que delimitam quiditativamente a existência. Isso significa que na constituição mesma dessas formalidades está implicada sua intensividade a tal ponto que mesmo um ente sem conteúdo inteligível para nós, como Deus, possa ser “concebido” ainda por sua intensividade infinita, como o mostra R. Pich⁴³⁸, quase *pro quidditate* como na prova que Scotus faz pelas condições de existência de um primeiro em eficiência, eminência e finalidade. Em que sentido, porém, o modo determina formalmente a quiddidade? Certamente não enquanto forma tal que disso resultasse uma *res* que fosse mais ou menos sua forma, mas no sentido em que predetermina como a própria quiddidade se comporta entitativamente, se é finita ou infinita, em ato ou em potência, etc. Seu propósito está na distinção entre o que se entende comum e extensivamente do ente e o que individual e propriamente. Ele distingue, não entre realidades de natureza, como a realidade do gênero da diferença específica, mas entre a realidade e seu modo intrínseco: uma realidade no que é comunicável até ao seu limite incomunicável de pura diferença.⁴³⁹

A distinção modal encerra o quadro conceitual sobre a constituição do existente e responde teoricamente às exigências impostas pelo conhecimento intuitivo, em correlação com a percepção, por si verificável, de que toda natureza que se conhece por sua quiddidade universal existe sob determinado grau na coisa, em oposição ao seus aspectos comuns, entendidos *sem seu modo* de ser. Nisso se descortina outro aspecto do conhecimento abstrativo que consiste na consideração *sine modo* da coisa. É uma condição, certamente, para sua universalidade que esse aspecto fique também para trás. Por outro lado, é também certo que, mesmo *sub modo* não haja traços propriamente intuitivos nesse conhecimento; muito pelo contrário, a modalidade da natureza é apenas o indício perceptível da inadequação do conceito universal para entender o particular, ou antes, de um excesso da existência sobre seu

438 Cf. PICH, op. cit., pp. 186-187, 201-203.

439 “Requiritur ergo distinctio, inter illud a quo accipitur conceptus communis et inter illud a quo accipitur conceptus proprius, non ut distinctio realitatis et realitatis sed ut distinctio realitatis et modi proprii et intrinseci eiusdem, - quae distinctio sufficit ad habendum conceptum perfectum vel imperfectum de eodem, quorum imperfectus sit communis et perfectus sit proprius. Sed conceptus generis et differentiae requirunt distinctionem realitatum, non tantum eiusdem realitatis perfecte et imperfecte conceptae.” Ord. I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 139. Cf. LaZELLA, op. cit., p. 94.

correspondente intelectual para o peregrino. Por isso também em nenhuma parte o modo intrínseco é definido por Scotus, porque simplesmente não o pode ser.⁴⁴⁰

A existência é um dado somente intuitivo, nunca derivado do conteúdo sensível de uma percepção. Por isso, ainda que se possam distinguir nos entes infinitos existência e essência como *res sub modo* e *res sine modo* (quididade) a distinção pressupõe que se tenha primeiramente a compreensão intuitiva da existência, correlata ao seu modo. Se não houver, por outro lado, como separar o conteúdo essencial da existência, como é o caso do ente infinito, não há distinção modal possível: o modo se entende com sua quididade. Por isso interessa-nos aqui, principalmente, como o modo é determinante para a finitude. Como o abstração última da forma está para a existência, assim a quididade formal para sua modalização; como a existência é conhecida através de um conceito abstrato primeiramente inteligível, assim o modo em correlação com sua forma quiditativa; e, finalmente, como não pode ser abstratamente conhecida, a intensidade tampouco se reduz à categoria da quantidade, ainda que possa figurar numa relação proporcional com ela.

4.1. Distinção modal e potência como *differentia entis*

A primeira, e mais importante, determinação modal do ente vem da disjunção entre finitude e infinitude. Como negação da finitude, o infinito se separa dela pelo modo como o ente nele se divide nos termos de sua própria determinação. O ente infinito não pode ser determinado senão por sua infinitude mesma, e por nada além de si mesmo, pois nada de externo a ele pode ser senão finitamente. O finito, porém, é o sempre determinável e nunca exclusivamente por si. O passo decisivo na argumentação de Scotus acerca da finitude e infinitude consiste em compreender que, a partir da constituição mesma do ente, esses disjuntivos designam uma modalidade intrínseca sua, não apenas modal-entitativa. Eles têm primazia sobre os outros disjuntivos transcendentais nisso que qualquer grau modal-entitativo da coisa somente é possível, uma vez subentendida sua determinação disjuntiva primeira.⁴⁴¹ Um ente infinito não admite obviamente tal gradação: ou antes, qualquer atributo seu determina-se em razão de sua infinitude e está nele presente em perfeição absoluta. A gradação modal é assim determinante apenas para a finitude do ente.

440 Cf. HONNEFELDER, 1979, p. 379.

441 Essa é uma precisão importante que faz Pich (*ibid.*, p. 165) além da exposição mais genérica (e, por isso, às vezes um tanto imprecisa) de King (2003, p. 25).

A construção de uma conceito de ente infinito a partir das condições de conhecimento finitas do peregrino impõe dificuldades que Scotus não deixa de reconhecer.⁴⁴² A indiferença do ente mais comum enquanto um inteligível primeiro absolutamente determinável deve ser aqui seu ponto de partida; pois do mesmo modo que tal conceito é indiferente a ser substancial ou accidental, também o é quanto a ser finito ou infinito. Claro, a possibilidade de concepção do infinito aqui nunca poderia ser confirmada pelas outras instanciações quiditativas paralelas à própria existência do ente finito tal como se apresenta sob suas condições de conhecimento. A infinitude em si não pode ser conhecida porque ultrapassa toda a capacidade intelectual do peregrino e nenhum objeto formal finito, que se contenha intelectualmente em outro intelecto que não infinito, somente o dá a entender imperfeitamente.⁴⁴³ Mas o conceito de ente pode ter comunidade tanto com Deus quanto com a criatura porque não é concebido por si primeiramente nem infinito nem positivamente finito. Ele é sim finito, mas apenas negativamente; nunca está previamente determinado à finitude.⁴⁴⁴

O intelecto produz objetos formais a depender das formalidades ou realidades da coisa (de sua realidade como gênero e como espécie), mas não é da realidade distintamente concebida enquanto um e outro que se abstrai o conceito de ente, senão da realidade ela mesma. O modo como existe é conhecido com o conceito cujo conteúdo formal é a realidade. Pela maneira como nossas faculdades intelectivas conhecem, espelhando a coisa a partir de sua constituição formal,

Se supusermos um intelecto que é perfeitamente movido pela cor para conhecer a realidade da cor e a realidade da diferença, quão perfeitamente adequado tenha um conceito ao conceito da primeira realidade, não terá nele um conceito da realidade da qual se obtém a diferença, nem inversamente, -

442 Ord. I, d. 8, q. 3, n. 137.

443 “[...]res infinita imperfecte intelligitur in obiecto formali finito, pro quanto illud obiectum infinitum natum esset facere in intellectu tale obiectum formale, si deminute moveret, sicut et obiectum creatum deminute movens natum est idem facere; et ideo est commune utriusque, quasi similitudo communis et imperfecta.” n. 143. A suposição de Aertsen (2012, pp. 400-401) de que o conceito de ente próprio a Deus e à criatura seja concebido a partir de uma e a mesma realidade, a infinta, não é coerente. Está certo que sob o conceito de ente comum, o ente infinito é imperfeitamente conhecido; ele somente é perfeitamente conhecido sob seu modo, o que é simplesmente impossível para o intelecto viandante. Um conceito de infinitude para nós deve-se, muito antes, a um construto intelectual a partir da indiferença primária do conceito de ente de ser finito ou infinito, nunca um “dado” entitativo. O ente concebido primeiramente sem limite não é o mesmo que infinito. Ademais, Scotus afirma explicitamente a indiferença do ente, ainda em seu escrito último. “[...]ens, non tantum limitatum, sed illimitatum, sit obiectum naturaliter motivum intellectus creati; et ita ens, ut est indifferens ad utrumque, erit obiectum adaequatum naturale, scilicet, per actionem causae naturaliter agentis attingibile.” Quodl. 14, n. 13 (p. 43).

444 “[...]conceptus ille communis Deo et creaturae est finitus, hoc est non de se est infinitus, quia si esset infinitus, non esset de se communis finito et infinito; nec est de se positive finitus, ita quod de se includat finitatem, quia tunc non competeret infinito, - sed est de se indifferens ad finitum et infinitum: et ideo est finitus negative, id est non ponens infinitatem, et tali finitate est determinabilis per aliquem conceptum.” n. 141. Tb. em Lect. I, d. 8, q. 3, n. 107.

mas terá aí dois objetos formais, designados a fim de terminar os respectivos conceitos próprios distintos. Porém, se houvesse somente uma distinção na coisa como da realidade e de seu modo intrínseco, o intelecto não poderia ter um conceito próprio daquela realidade sem que tivesse um conceito daquele modo intrínseco da coisa[...], mas naquele conceito perfeito teria um objeto adequado a ele, a saber, a coisa sob seu modo.⁴⁴⁵

A sequência dos períodos hipotéticos nessa passagem da *Ordinatio* destacam a relação entre o conhecimento da *res sub modo* com o da diferença última, individual. Se o intelecto compreendesse sua diferença com seu modo intrínseco, haveria um continuidade formal da coisa até ao ponto em que se confundisse com seu modo, o que impediria a própria operação abstrativa de universalização. Então, do mesmo modo que o intelecto tem dois objetos formais correspondentes, respectivamente, ao gênero e à diferença, também discerne entre sua realidade, enquanto objeto inteligível, e seu modo. A distinção virtual na coisa é imediatamente consequente com o fato de que ela é não “precisamente (*praecise*)” a si mesma; tem uma potencialidade, logo, intrínseca⁴⁴⁶ tal como um modo intrínseco que precisa ser ignorado para ser formalmente conhecida. Sempre que se concebe assim uma realidade sob seu modo intrínseco, ela não é absolutamente simples tal que não se possa conceber sem aquele modo. O que se obtém, então, é um conceito imperfeito, comum, daquela realidade, e não o conceito perfeito que seria se ela fosse conhecida sob seu modo. Num exemplo citado por Scotus: por mais simples que a cor branca esteja na coisa, supondo-se a um décimo grau de intensidade sua, nada impede que o intelecto a conheça precisamente sob a razão da cor ao abstrair seu grau intensivo, como nada também o impede de conhecê-la sob aquele grau,⁴⁴⁷ o que certamente ocorreria aqui numa síntese com a percepção, porquanto tal grau seria, entendido por si sob a categoria da quantidade, tão abstrato quanto o conceito de cor. Os

445 “Si ponamus aliquem intellectum perfecte moveri a colore ad intelligendum realitatem coloris et realitatem differentiae, quantumcumque habeat perfectum conceptum adaequatum conceptui primae realitatis, non habet in hoc conceptum realitatis a quo accipitur differentia, nec e converso, - sed habet ibi duo obiecta formalia, quae nata sunt terminare distinctos conceptus proprios. Si autem tantum esset distinctio in re sicut realitatis et sui modi intrinseci, non posset intellectus habere proprium conceptum illius realitatis et non habere conceptum illius modi intrinseci rei[...], sed in illo perfecto conceptu haberet unum obiectum adaequatum illi, scilicet rem sub modo.” n. 140.

446 A relação entre conceito abstrato enquanto potencial para ser é claramente colocada em Rp I, d. 8, q. 3, n. 19 (p. 162), “Hoc autem probatur, qui quod capit *esse* ab alio, in sua quidditate non includit *esse*; sed intelligere quidditatem *praecise*, non includentem *esse*, est intelligere quidditatem ut in potentia ad *esse*, quod non est de se habens *esse*, ut intelligere humanitatem *praecise* in quantum humanitas est intelligere ipsam, ut est in potentia ad *esse*, quia est in potentia ad omne illud quod nondum ex se habet, possibile tamen sibi competere[...].”

447 “[...]quando intelligitur aliqua realitas cum modo suo intrinseco, ille conceptus non est ita simpliciter simplex quin possit concipi illa realitas absque modo illo, sed tunc est conceptus imperfectus illius rei; potest etiam concipi sub illo modo, et tunc est conceptus perfectus illius rei. Exemplum: si esset albedo in decimo gradu intensionis, quantumcumque esset simplex omni modo in re, posset tamen concipi sub ratione albedinis tantae, et tunc perfecte conciperetur conceptu adaequato ipsi rei, - vel posset concipi *praecise* sub ratione albedinis, et tunc conciperetur conceptu imperfecto et deficiente a perfectione rei; conceptus autem imperfectus posset esse communis albedini illi et alii, et conceptus perfectus proprius esset.” Ord. I, d. 8, q. 3, n. 138.

modos antecedem, portanto, as diferenças, como um conceito dito *in quid* como um *quale*, mas não designam nenhuma diferença na coisa nem se confundem eles mesmos com nenhum conceito quiditativo que se possa abstrair dela.

[...]este conceito dito de Deus e da criatura *in "quid"* contrai-se por certos conceitos que dizem um qual contraíndo-o, mas nem este conceito dito *in "quid"* é um conceito de gênero, nem aqueles conceitos que dizem um "qual" são conceitos de diferenças, pois este conceito "quiditativo" é comum ao finito e ao infinito, a qual comunidade não pode estar num conceito de gênero, - estes conceitos que contraem dizem um modo intrínseco ao próprio contraído, e não alguma realidade que o perfaça: as diferenças, porém, não dizem um modo intrínseco da realidade de algum gênero, pois em qualquer grau que se entenda a animalidade, não se entende por isso que racionalidade ou irracionalidade sejam modos intrínsecos à animalidade, mas entende-se a animalidade em tal grau como perfectível pela racionalidade ou irracionalidade.⁴⁴⁸

O comportamento das modalidades é assim transcendental, exceto por não se colocarem sob nenhuma ordem quiditativa, mas determinarem modalmente a própria *realitas* que perfaz formalmente o existente e não se converterem com todos os entes, como os transcendentais que se convertem com o próprio ente (uno, verdadeiro, bom). É também por isso que os disjuntivos transcendentais convertem-se com o ente através do uno, como determinante de sua unidade. Nas palavras de Scotus, os disjuntivos necessário ou possível, ato ou potência, etc. são "circunloquentes", ou seja, "dizem conjuntamente" o uno que se converte com o ente. E o fazem a partir de sua indiferença a ser finito ou infinito. Como os transcendentais dividem o ente antes que as dez categorias, os disjuntivos dizem conjuntamente algo comum que se diz do ente por ser indiferente a finito ou infinito, mas não outro, pois, uma vez determinado um dos lados da disjunção, tudo o que se seguiria ao outro fica excluído, e vice-versa.⁴⁴⁹

448 "[...]iste conceptus dictus de Deo et creatura in 'quid' contrahitur per aliquos conceptus dicentes 'quale' contrahentes, sed nec iste conceptus dictus in 'quid' est conceptus generis, nec illi conceptus dicentes 'quale' sunt conceptus differentiarum, quia iste conceptus 'quiditativus' est communis ad finitum et infinitum, quae communitas non potest esse in conceptu generis, - isti conceptus contrahentes dicunt modum intrinsecum ipsius contracti, et non aliquam realitatem perficientem illum: differentiae autem non dicunt modum intrinsecum realitatis alicuius generis, quia in quocumque gradu intelligatur animalitas, non propter hoc intelligitur rationalitas vel irrationalitas esse modus intrinsecus animalitatis, sed adhuc intelligitur animalitas in tali gradu ut perfectibilis a rationalitate vel irrationalitate." n. 136.

449 "[...]sicut sunt passiones numeri simplices, convertibiles cum numero, et aliquae passiones sub disiunctione quae convertuntur cum numero, sic etiam sunt aliquae passiones absolute acceptae quae convertuntur cum ente (ut verum, bonum et huiusmodi), et aliquae sunt passiones acceptae sub disiunctione quae circumloquuntur 'unum' convertibile cum ente, passionem communem (ut necessarium vel possibile, actus vel potentia, et huiusmodi). Sicut igitur passiones quae convertuntur cum ente, consequuntur ipsum ens prius quam dividatur in decem genera et dicuntur transcendentia, sic etiam passiones disiunctae conveniunt enti secundum indifferentiam suam quam habet secundum se ad finitum et infinitum, in quantum circumloquuntur aliquid commune quod consequitur ens (ut necesse esse vel possibile), licet non alterum." Lect. I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 109.

4.1.1. Vontade e criação contingente

Pelo contexto mesmo das distinções modais do existente finito é impossível dissociar suas relações de oposição ao infinito e ao processo de sua criação como sua causa. É a partir dela que o existente se determina como contingente, e por conseguinte, finito. A concepção, porém, de Scotus de infinitude e contingência é o ponto final de todo um remanejamento de um conceito de infinito determinável apenas quantitativamente como em Aristóteles. Scotus aprofunda, então, os motivos da *ratio infiniti* enquanto uma *ratio determinata positiva*, no sentido que lhe imprimiu Henrique de Gante contra Tomás de Aquino, que defendia o infinito em Deus de modo somente negativo, enquanto o que não tem termo nem limite em sua perfeição, de acordo ainda com a posição da *Summa halensis*.⁴⁵⁰ Ele apropria-se, por isso, também de outro modo do conceito de potência aristotélico em sua oposição à contingência,⁴⁵¹ principalmente por suas consequências às provas por via de movimento e pelas fragilidades desta.

A demonstração aristotélica do primeiro motor pelo movimento acaba numa determinação imanente de um ente primeiro simples por si que se conhece somente a si mesmo e deseja somente a si mesmo. Como causa primeira, ele deve ser necessário e causar necessariamente. Sua relação, porém, com os demais entes se dá ao exercer uma primazia enquanto fim através de uma espécie de atração pela qual os outros entes o desejam também enquanto fim em si mesmo. O movimento circular do primeiro motor aparece como uma consequência negativa da própria argumentação. Ele é necessariamente extrínseco a qualquer ordem causal ordenada e retilínea, pois é impossível que algum movimento retilíneo seja infinito de acordo com o que se diz no livro VIII da *Física*.⁴⁵² Como um movimento retilíneo não pode ser contido inteiramente senão em potência, o primeiro movente não conteria, por conseguinte, a totalidade de si mesmo em si, e não poderia ser sempre em ato. E, como o primeiro movente não é movido por nada além, deve mover-se eternamente do mesmo modo, em movimento uniforme (κατὰ μίαν κίνησιν), e não em relação a móvel algum que lhe suceda, ainda que seja imediato. Assim, o que é movido pelo imóvel-movente tem de comportar-se diversamente junto às demais coisas por ele movidas; não pode ser a causa de

450 Cf. BIARD, Joël. “Duns Scot et l’infini dans la nature”. In BOULNOIS, Olivier; KARGER, Elisabeth; SOLÈRE, Jean-Luc; SONNAG, Gérard (eds.). *Duns Scot à Paris 1302-2002*. Turnhout: Brepols, 2004, pp. 387-388.

451 Cf. GHISALBERTI, Alessandro. “Ens infinitum e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scotus”. In HONNEFELDER, Ludger; WOOD, Rega; DREYER, Mechthild (eds.). *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*. Leiden/Nova York/Colônia: Brill, 1996, pp. 416-420.

452 “οὐκ ἄρα ἐνδέχεται συνεχῆ κίνησιν εἶναι ἐπὶ τῆς εὐθείας ἄϊδιον.” Phys. VIII, 8, 263a 2.

um movimento uniforme, senão dependente da disposição e da forma pelas quais as causas segundas podem estar a favor ou contrárias a ele. Ele tem, então, em cada qual um efeito diverso, ora de repouso, ora de movimento.⁴⁵³ A sucessão do movimento cronológico provém, portanto, de uma quebra entre a causa primeira e a segunda que parece excluir dos movimentos contrários das coisas o primeiro movente. O salto entre as duas ordens de movimento coincide com a separação (χωρισμός) e expõe uma contradição entre a circularidade de princípio do primeiro movente e seu redimensionamento à causa primeira que está necessariamente fora do próprio movimento que causa. A causa primeira causa necessariamente, uma vez que não pode ser de outro modo, mas a potencialidade e a contingência dos entes que não são ato puro resulta do fracionamento quantitativo do movimento e da própria disposição formal dos entes secundários a admitir ou impedir esse mesmo movimento ao qual remetem como sua causa. Como observa Aubenque⁴⁵⁴, antes de uma filosofia da imanência, entendida no sentido estrito de recusa de uma ordem ideal “externa” ou “transcendental” como para Platão, Aristóteles não teria suprimido nenhuma transcendência, mas a agravado. Resta, enfim, uma primazia do vir-a-ser ou da geração sobre o ente em geral, o sujeito da *Metafísica*, o qual está sempre subentendido na demonstração de sua causa primeira.⁴⁵⁵ Não surpreende, então, que em algum momento Averróis tenha invertido a ordem e subordinado a metafísica à física, buscando demonstrar a partir desta o sujeito daquela.⁴⁵⁶

É esse ponto de incompatibilidade entre causa primeira necessária e contingência do movimento secundário que Scotus⁴⁵⁷ explora quando trata de demonstrar as condições de existência de um ente infinito na *Ordinatio*, particularmente nas três instâncias contra um conceito de criação contingente. A supor a assimilação de um Deus criador com o primeiro movente, assim resume Scotus, Aristóteles teria de aceitar que Deus criasse necessariamente, mas rejeitar a necessidade do movimento, pois, ainda que fosse uniforme, resultaria uma deformidade⁴⁵⁸ (*difformitas*) em suas partes, quer dizer, naqueles entes que o recebessem e o

453 “τὸ μὲν γὰρ ἀκίνητον [τὴν αὐτὴν] ἀεὶ τὸν αὐτὸν κινήσει τρόπον καὶ μίαν κίνησιν, ἅτε οὐδὲν αὐτὸ μεταβάλλον πρὸς τὸ κινούμενον. τὸ δὲ κινούμενον ὑπὸ τοῦ κινουμένου μὲν, ὑπὸ τοῦ ἀκινήτου δὲ κινουμένου ἤδη, διὰ τὸ ἄλλως καὶ ἄλλως ἔχειν πρὸς τὰ πράγματα, οὐ τῆς αὐτῆς ἔσται κινήσεως αἴτιον, ἀλλὰ διὰ τὸ ἐν ἐναντίοις εἶναι τόποις ἢ εἶδεσιν ἐναντίως παρέξεται κινούμενον ἕκαστον τῶν ἄλλων, καὶ ὅτε μὲν ἠρεμοῦν ὅτε δὲ κινούμενον.” 260a 3.

454 Cf. AUBENQUE, op. cit., pp. 340-341.

455 Cf. BLUMENBERG, op. cit., pp. 49-50.

456 Cf. Lect. I, d. 2, p. 1, q. 2, n. 40.

457 Cf. GHISALBERTI, op. cit., pp. 420-421.

458 Cf. HONNEFELDER, op. cit., p. 81.

perpetuassem, e que somente o fariam deficientemente de acordo com sua potência limitada. A contingência somente poderia ser efeito dessa deformação do movimento necessário.⁴⁵⁹

Como resposta a Aristóteles, Scotus parte de uma criação contingente ou de uma causa, que move porque quer por vontade, e então move. A contingência da vontade da causa primeira quebra a circularidade imanente do primeiro movente. Uma cadeia causal necessária resultaria contraditória com a própria vontade que é por definição uma faculdade disposta a contrários. Scotus se vale, então, de uma oposição de necessário a possível e, por correlação, de necessário a contingente, tal como recebida dos comentários de Boécio a Aristóteles.⁴⁶⁰ Diferentemente de Aristóteles, Boécio não opõe necessário a contingente e possível a impossível, mas associa contingência a possibilidade como termos sinônimos. Assim, o contingentemente causado não se define mais por não-necessário ou não-sempiterno, mas como aquilo cujo oposto pode ocorrer, tal que “algo é causado contingentemente” e não “algo é contingente”. Aristóteles não poderia assim negar o consequente, ou seja, que há contingência, e conservar o antecedente por movimento necessário.⁴⁶¹

A remissão da contingência a um ato de vontade livre provoca um deslocamento modal tal que o contingente não fica primeiramente submetido à temporalidade do ato quanto a seu efeito, mas à possibilidade lógica de não ter vindo a ser. A única barreira ao possível passa a ser, logo, a de envolver contradição. Entra em jogo assim outro “paradigma modal”, como o chama S. Knuutila: não mais o paradigma “estatístico” ou por frequência temporal, mas por modalidade “sincrônica”: todo possível deriva da sincronicidade num instante de natureza preciso entre poder ou não ser, mas não entre poder ou não poder ser.⁴⁶²

O paradigma estatístico tem origem no modo como se define o valor de verdade das proposições de caráter futuro no *De interpretatione*. Mas, uma vez que Aristóteles se atém a uma prevalência do presente como determinante factual para a verdade de qualquer afirmação, segue-se que tudo o que é possível *deva* ser inevitavelmente, *em algum momento*, atual; ou, inversamente, só é possível o que é atualizável e somente o atualizável é possível. “Ser, pois, o que é quando é, e o que não é não ser quando não é, é necessário.”⁴⁶³ Em sentido

459 Ord. I, d. 2, q. 2, n. 83.

460 Cf. GHISALBERTI, l. c.

461 “[...]non voco hic contingens quodcumque non necessarium vel non sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando illud fit; ideo dixi 'aliquid contingenter causatur', et non 'aliquid est contingens'. Nunc dico quod Philosophus non potest consequens negare salvando antecedens per motum, quia si ille totus motus necessario est a causa sua, quaelibet pars eius necessario causatur quando causatur, id est inevitabiliter, ita quod oppositum non potest tunc causari; et ulterius, quod causatur per quamcumque partem motus, necessario causatur et inevitabiliter. Vel igitur nihil fit contingenter, id est evitabiliter, vel primum sic causat immediate quod posset etiam non causare.” Ord., n. 86.

462 Cf. KNUUTILA, Simo. “Modality as Alternativeness in John Duns Scotus”. In PICH, Roberto (ed.). *New Essays on Metaphysics as scientia transcendens*. Louvain-la-Neuve, 2007, pp. 148-150.

463 Int. 9, 19a 23-24.

contrário, o impossível seria tudo o que não pudesse ser atual. Num ponto, Aristóteles avança, portanto, contra seus adversários megáricos quando afirmavam que *somente* o que é atual é possível,⁴⁶⁴ ao impugnar seu sofisma de entender-se toda e qualquer proposição como se sempre viesse necessariamente atrelada ao aspecto modal-temporal de sua própria enunciação. Como no exemplo “Sócrates está sentado”, a afirmação somente é verdadeira se Sócrates estiver sentado, e é falsa se não estiver. Porém, o fato de que ele esteja sentado não implica, certamente, que ele não *possa* estar em pé. O sofisma megárico resultava, então, de uma confusão do valor factual de verdade de uma sentença com o próprio valor de verdade do verdadeiro por si, não temporal, como se o valor de verdade de um sentença em particular, determinada no espaço-tempo, fosse o mesmo do verdadeiro por si que somente vale na medida em que independe de sua aplicação contingencial. É para esse fator temporal do enunciado que Aristóteles chama atenção, sobretudo ao distinguir, nas *Refutações sofisticas*, sentenças ditas por composição (συνθεῖς) daquelas por divisão (διελών), ou como traduz Boécio, sentenças *in sensu composito* ou *in sensu diviso*.⁴⁶⁵ Como as relações de possibilidade exprimem-se em sentenças de sentido contrário (“Sócrates está sentado”/ “Sócrates está em pé.”) resta examinar seu valor de verdade quando ditas em tempos distintos, sob divisão, e quando ao mesmo tempo em composição; sentenças, como por exemplo “ele pode caminhar enquanto está sentado” ou “ele pode escrever enquanto não está escrevendo”: se forem ditas em sentido composto, são claramente contraditórias, porque ninguém pode caminhar e estar sentado simultaneamente, tampouco estar escrevendo e não escrevendo. Em sentido dividido, porém, ambas são verdadeiras, porque todos que podem caminhar não deixam de poder, ainda que estejam sentados; como quem pode escrever não deixa de o poder, mesmo que não esteja escrevendo. Tudo depende se a atualidade de uma não impede ou exclui necessariamente a da outra. Sem o pressuposto temporal do enunciado, resta o absurdo de que uma potência deixe de ser o que é quando não é atual. Assim, somente saberia ler quem está lendo, ou poderia andar se estivesse andando; uma vez sem ler, não teria mais a potência de ler; uma vez sentado, não teria mais a potência de caminhar.

Esse contraexemplo pode ser decisivo para o propósito da refutação aos megáricos, mas recoloca um determinismo reforçado em outros termos, ou seja, naqueles de ato e potência e de suas relações. Em sentenças simultânea e imediatamente contraditórias, envolvendo em geral o mesmo ato, isso fica claro, mas não em outras mais complexas. Na medida em que a contradição temporal resulta da impossibilidade de um ato com seu possível

464 Cf. KNUUTILA, Simo. “Time and Modality in Scholasticism”. In KNUUTILA, Simo (ed.). *Reforging the Great Chain of Being*. Dordrecht: Springer, 1981, p. 166.

465 El. 4, 166a 23-30.

contrário, sua negação tem por consequência, no âmbito potencial, que seu contrário seja atual em algum momento. Ou seja, em sentido composto, “andar” e “estar sentado” é potencial para o ser humano e, no momento em que ele não está andando é *necessário* que ele *possa* estar sentado. Ademais, como observa Knuutila, a potência para andar não é exatamente contraditória a estar sentado em determinado momento, se se refere a momentos distintos, não necessariamente correlativos. “Ao pensar as possibilidades do ponto de vista de sua atualização numa realidade temporal (história mundial), Aristóteles implicitamente suporta aquelas afirmações deterministas que pretendia, em outro lugar, exorcisar.”⁴⁶⁶

A paragem, da qual Scotus parte para sua crítica mais consistente acerca do valor de verdade de proposições referido à sua atualidade, são os exercícios constantes dos manuais de *Ars obligatoria*, como o *De obligationibus* de Guilherme de Sherwood, no contexto dos atos de vontade. De acordo com uma das *obligationes*, se uma proposição contingente num instante atual de tempo é posta como falsa, deve-se negar que aquele seja seu instante atual. Em seu exemplo: se é falso que você esteja em Roma, é impossível que isso se torne verdadeiro então ou num instante A, a supor A como um instante atual sob um nome determinado, não comum. Assim, essa sentença somente pode ser verdadeira em A se A puder sofrer alguma alteração, o que é impossível. Como consequência, só pode ser verdadeiro que A não é o instante atual do enunciado daquela proposição.⁴⁶⁷ Há claramente aqui uma tentativa formal de demarcar o instante da enunciação de uma proposição como algo até certo ponto independente de seu valor de verdade e, por outro lado, encerrá-la num âmbito estritamente lógico. O próximo passo, então, seria dissociar sentido composto e dividido para a mesma sentença de acordo com sua modalidade: possível ou necessário. Na *Lectura*, ao analisar o supracitado princípio de verdade do *De interpretatione* segundo a regra obrigatória, Scotus distingue um mesmo período hipotético de acordo com sua necessidade. Em sentido composto, o período “o animal corre, se o homem corre, é necessário” é categórico e verdadeiro e denota a necessidade do conseqüente, uma vez que o homem, sendo um animal, se está correndo, necessariamente corre enquanto tal. Porém, em sentido dividido, o período é exclusivamente hipotético e falso, porque a necessidade recairia na oração principal, como se

466 Cf. KNUUTILA, op. cit., p. 169.

467 “[...]”posito falso contingenti de praesenti instanti, negandum est praesens instans esse”, - ut si “te esse Romae sit falsum”, et ponitur te esse Romae, negandum est praesens instans esse, quia si te esse Romae sit falsum in a instanti, non potest verificari in a; “aut enim verificaretur per motum, aut per mutationem: non per motum, quia motus non est in instanti, - nec per mutationem, quia quando est mutatio, tunc est terminus mutationis”, et tunc esset simul verum et falsum in a; igitur si ponatur ‘te esse Romae’ esse verum, cum hoc non possit esse in a, ut probatum est, negandum esset a esse.” Lect. I, d. 39, n. 56. Cf. KNUUTILA, 2007, p. 146, n. 3; 1981, p. 229.

“o animal necessariamente corresse”, o que não pode ser verdadeiro, sem a subordinada hipotética “se o homem corre”.⁴⁶⁸

Retomando-se a fórmula aristotélica em termos agora de concomitância, “tudo o que é, quando é, é necessário ser” é necessário concomitantemente como é necessário “tudo ser quando é”. Mas, se pela fórmula se entender “tudo o que é é ser necessário quando é”, então será falsa porque o contingente não é necessário, ou não deixa de ser contingente e passa a ser necessário, quando é. A contradição está em assumir a necessidade do contingente quando é, em vez da necessidade temporal centrada no “quando”, que é o que o torna necessário ser naquele instante. O que não é necessário ser quando é, é uma realização entre outras contingentes. E é exatamente assim que se age por vontade livre. O peso da necessidade não está no que é potencialmente contingente, mas no ser, no “é” do contingente. Logo, a *obligatio* deve ser negada.⁴⁶⁹ “A *ars obligatoria* é bem transmitida por aquele Mestre sem essa regra.”⁴⁷⁰ conclui Scotus.

Aqui é particularmente instrutivo o caso da predestinação por confrontar o efeito do ação e o determinismo mais extremo sob a hipótese de que para Deus só haveria um impossível que é fazer do passado não passado. Em parte a premissa, retirada do livro VI da *Ética a Nicômaco* recebe uma resposta teológica trivial: Deus não está submetido ao (nosso) tempo e, ao criar o mundo fora do tempo, a conseqüente temporalidade mundana não o implica de nenhuma maneira. Em seguida, Scotus afirma que, se o predestinado não permanece enquanto tal ou seus atos se revelam contraditórios à predestinação, essa verdade factual mostra que não estava predestinado de modo algum. Deus não pode ter querido a predestinação num momento e, com o passar do tempo, ela se tornou necessária.⁴⁷¹ Porém, se

468 Lect., n. 58.

469 “[...]haec 'omne quod est, quando est, est necessarium', est distinguenda secundum compositionem et divisionem, - sicut haec 'animal currere, si homo currit, est necessarium'. Et in sensu compositionis est categorica et vera, et tunc denotat necessitatem consequentiae, et est sensus 'animal currere si homo currit, est necessarium', hoc est: haec est necessaria 'animal currit si homo currit'. Sensus divisionis est 'animal currere, si homo currit, est necessarium': est tunc hypothetica et falsa, et est sensus 'animal currere est necessarium, si homo currit', et tunc denotat necessitatem consequentis. - Sic in proposito: in sensu compositionis vera, et denotatur necessitas concomitantiae, et est sensus 'omne quod est quando est, necesse est esse', et denotatur esse necessarium 'omne esse quando est'; in sensu divisionis falsa, et denotatur necessitas concomitantis sic 'omne quod est, quando est, necesse est esse', et significatur quod 'omne quod est, est necessarium esse quando est',- et hoc falsum est, quia contingens non est necessarium quando est. Nunc autem in proposito significatur quod voluntas volens aliquid in a, potest nolle illud absolute in a, et non significatur aliqua necessitas concomitantiae. Et ideo non est ad propositum.” Lect. n. 58.

470 “[...]ars obligatoria bene traditur ab illo magistro sine hac regula; unde non dependet ex veritate huius regulae.” n. 59.

471 “[...]quando arguitur quod illud quod transiit in praeteritum, est necessarium, - concedatur. Et quando arguitur quod 'istum praedestinari' transiit in praeteritum, dicendum quod hoc falsum est: si enim voluntas nostra semper haberet eandem volitionem in eodem instanti immobili, non esset sua volitio praeterita sed semper in actu. Et sic est de volitione divina, quae semper eadem est; unde, sicut dictum est, eadem volitione qua vult aliquem praedestinare, potest velle eundem damnari pro eodem instanti aeternitatis. Unde quod dicitur in praeterito quod Deus praedestinavit, ibi 'praedestinavit' copulat 'nunc' aeternitatis ut coexistit 'nunc' praeterito.”

o passado é necessário, o que distingue passado de presente não é o momento em que duas possibilidades estão em jogo, mas o seguinte à escolha de uma delas: uma delas torna-se necessária desde o momento em que se torna efetiva, sem que com isso deixe de ser contingente. Seria uma necessidade por anterioridade temporal de escolha de um dos termos da alternativa e, por exclusão, portanto, do outro possível. Por isso a ênfase no *quando* é. A objeção de C. Normore aqui de que não se poderia dizer ao certo até que ponto o *nosso* passado é necessário, uma vez que está referido a *nós* apenas, é de um subjetivismo e relativismo modernos exarcebados.⁴⁷² Se somente nós temos consciência do tempo, isso não significa, por outro lado, que o tempo do mundo seja algo apenas relativo a nós humanos.⁴⁷³ O fato de que o tempo passe para nós não exclui a realidade objetiva⁴⁷⁴ de sua passagem como fica claro na implicação entre possível e atual que pode discernir entre o possível presente e o passado do ato. O teor do problema é outro. Uma vez que o passado é necessário, retroativamente pode haver um determinismo, até certo ponto, do passado tal como foi estabelecido no momento da criação, que incidisse no presente, e que teria uma prevalência factual sobre o entendimento de por que é formalmente contraditória a existência de um hircocervo, mas não a de um homem. O problema estaria em como restringir essa determinação da origem ao que pode formalmente ser e existir, sem afetar a própria contingencialidade da existência. Por outro lado, o problema que dividiu scotistas como Bartolomeu Mastrius contra João Poncius, e, contemporaneamente, Knuutila (e Honnefelder) contra Wolter e Normore,⁴⁷⁵ se as formalidades por si, do que já se adiantou algo no cap. 1, são dependentes de uma mente (divina) (*mind dependent*), ou se bastam em sua possibilidade lógica, interessa menos para a constituição do ente finito do que precisamente como se constituem enquanto possíveis lógicos para explicação formal dele. Importa mais, antes, a continuidade, a que se refere Werner⁴⁷⁶, do potência lógica para a real. O contingente se define para Scotus primeiramente pela possibilidade de que algo não se suceda, mesmo que se

Lect. I, d. 40, n. 9. Quanto à atemporalidade divina diz Pich (“Scotus sobre o estatuto ontológico do tempo”. *Mediaevalia* 26, 2007*, p. 164), “Scotus parece querer dizer que o tempo como um todo é atemporalmente, não na realidade 'extramental' ou na 'nossa' realidade, mas na forma de objeto(s) de pensamento na mente divina - esses fatos/objetos são eternos tal como Deus, mas incluem, *como que* por 'índices de tempo' (índices formais dos atos e das determinações eternas do intelecto e da vontade divina, como, por exemplo, Deus sabe em *t(1)* que João pode ser predestinado, mas ainda não o foi; Deus quer em *t(2)* que João seja predestinado, tal que sua predestinação é verdadeira; Deus sabe que em *t(3)* que João será predestinado, etc.), diferentes 'representações de relações temporais' conhecidas por Deus.”

472 Cf. NORMORE, Calvin. “Duns Scotus's Modal Theory”. In WILLIAMS, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 146.

473 Deve ser por isso, aliás, que Normore afirma não encontrar resposta à sua questão em nenhum lugar da obra de Scotus.

474 Cf. PICH, op. cit., pp. 143-146.

475 Cf. HOFFMANN, 1992, pp. 201-213.

476 Cf. nota 15.

sucedam. O sentido primeiro de potência que se visa aqui é o que ele chama “potência lógica”. Além dela, interessa igualmente um outro sentido de potência, a metafísica.

4.1.2. Potência lógica e potência metafísica

Scotus define potência lógica aquela cujos termos postos intelectualmente em relação não se contradizem ou não se rejeitam (*non repugnant*).⁴⁷⁷ É, portanto, uma relação entre termos causada pelo intelecto segundo a compatibilidade de seus conteúdos, sem importar aqui que essa relação corresponda a uma potência realmente existente. Ela não está limitada à potência real, mas a compossibilidade dos conteúdos, pois a realização de uma potência lógica é uma etapa posterior dependente de um agente e de uma potência passiva e outra ativa. Para a potência lógica basta a não contradição (*non repugnatia*) dos termos.

A potência lógica não é senão quando [seus termos] extremos são de tal modo possíveis que não se rejeitam mas se podem unir, embora não haja nenhuma possibilidade real: e assim era verdade, antes que houvesse mundo, que “pudesse haver mundo”; e se então houvesse um intelecto criado, poderia dizê-lo verdadeiramente, a saber “pode haver mundo”, e contudo não haveria nenhuma realidade na coisa correspondente aos extremos.⁴⁷⁸

A potência metafísica, por sua vez, divide-se em três acepções. Em primeiro lugar se diz potência metafísica aquela que se opõe ao absolutamente impossível, sem qualquer relação de impossibilidade *in sensu composito*. O impossível aqui se refere diretamente à disposição entitativa dos incomplexos. Nesse sentido, o possível se opõe ao não-ente em sua totalidade, pois nenhuma coisa que é pode incluir contradição; está a um mínimo entitativo como o não-nada em Quodl. 3. Num segundo modo de dizer, o possível se opõe ao necessário, como o que tem entidade indefectível; logo, um possível é assim o que tem entidade defectível na medida em que falta algo em entidade, não como um “defeito”, mas como ser em potência. Por fim, chama-se mais estritamente possível o que não se coaduna com o ato numa mesma coisa (*circa idem*).⁴⁷⁹ O possível, nesse último caso, constitui uma *differentia*

477 “Et illa potentia est modus quidam compositionis factus ab intellectu, causatus ex habitudine terminorum illius compositionis, scilicet quia non repugnant. Et licet communiter correspondeat sibi in re aliqua potentia realis, tamen hoc non est per se de ratione huius potentiae. Et sic possibile fuisset mundum fore ante eius creationem, si tunc fuisset intellectus formans hanc compositionem 'mundus erit', licet tunc non fuisset potentia passiva ad esse mundi, nec etiam activa, posito hoc per impossibile, dum tamen sine contradictione posset fore potentia ad hoc activa.” SLM IX, q. 1-2, n. 18. Cf. HONNEFELDER, op. cit., p. 12.

478 “Potentia logica non est aliqua nisi quando extrema sic sunt possibilis quod non sibi invicem repugnant sed uniri possunt, licet non sit possibilitas aliqua in re: et sic fuit haec vera antequam mundus esset 'mundus potest esse'; et si intellectus aliquis creatus tunc fuisset, vere potuisset dixisse hoc, scilicet 'mundum posse esse', et tamen nulla fuit realitas in re correspondens extremis.” Lect. I, d. 39, n. 49.

479 SLM IX, q. 1-2, n. 21.

entis em oposição ao ato. Tendo em vista a oposição primária entre entidade indefectível e defectível, a falta entitativa no existente finito tem sua origem em seu próprio caráter de possível e em sua negação privativa, como em parte já antecipado. A diferença inicial do ente deriva então da oposição primeira entre finito e infinito contra a negação absoluta, o *nihil negativum*. “[...]a divisão do ente por ato e potência não é a divisão do gênero por diferenças essenciais[...] Mas é mais do sujeito por suas afecções opostas, que dizem o modo daquele sujeito[...].”⁴⁸⁰ A essa terceira acepção de potência metafísica é equivalente⁴⁸¹ também o que Scotus chama “potência real”⁴⁸², enquanto o ente já está formalmente constituído para a existência, tal que seus conteúdos formais não sejam logicamente impossíveis, embora não existam ainda. Essa potência real se subdivide ainda em ativa e passiva, e objetiva e subjetiva. A ativa⁴⁸³ é dita do ente enquanto algo nela tem a potência para agir ou ser em ato no que é passível de ação ou de ser em ato. A passiva⁴⁸⁴ é a potência do ente para ser a si próprio, princípio passivo para seu ato ou para a ação. Ambas essas potências se referem ao ente em sua relação com um princípio ativo, ou ao menos a um outro passível de ação, externo. Quanto à potência do ente em si, entretanto, é mais importante a subdivisão entre objetiva e subjetiva.

A potência objetiva concerne à totalidade do ente para existir, e corresponde ao próprio existente em sua totalidade tanto como sujeito quanto termo para a existência,⁴⁸⁵ e se diz mais propriamente diferença do ente, porquanto o divide em sua potencialidade para o ato.⁴⁸⁶ Já a potência subjetiva está apenas na capacidade do ente como sujeito para receber outros entes estritamente de inerência, além do seu ser próprio.⁴⁸⁷

Enquanto estritamente se opõe ao ato, a potência metafísica parte certamente da não contradição logicamente potencial, mas já pressupõe uma constituição substancial propriamente dita. Essa constituição é assim potência quanto ao ato como a seu termo, a existência.⁴⁸⁸ Ela designa a essência enquanto seu fundamento em sua relação mais própria com a existência como aquilo que está destinado a ser em ato.⁴⁸⁹ Uma vez que essência e existência são realmente indistintas, enquanto fundamento potencial, ela possui a capacidade

480 “[...]divisio entis per actum et potentiam non est divisio generis per differentias essentielles[...] Sed est magis subiecti per passiones oppositas, quae dicunt modum illius subiecti[...]”. SLM, n. 61.

481 Cf. WERNER, op. cit., pp. 150-54; HONNEFELDER, op. cit., pp. 68-69.

482 SLM IX, q. 1-2; Lect. I, d. 7, q. u., n. 31; Ord. I, d. 7, q. 1, n. 29.

483 SLM IX, q. 1-2, n. 33.

484 n. 40

485 n. 41

486 “Et haec propriissime est differentia entis, et potest dici 'potentia obiectiva', quatenus totum est in potentia ad existentiam, et non in actu, tam subiectum eius quam terminus. SLM, n. 41. Cf. HONNEFELDER, op. cit., p. 15.

487 SLM, n. 42

488 “[...]est ordo illius essentiae ad esse tanquam ad terminum.” SLM, n. 27.

489 “Et fundamentum est possibile potentia fundata in ipso; et terminus est possibilis eadem potentia.” l. c.

formalmente objetiva para seu ato, para o que é próprio e simplesmente pertencente a ela como essência. Por conseguinte, o que se constitui essencialmente em sua totalidade tanto substancial quanto accidental está potencialmente referido à existência e difere de seu ser em ato.

O sujeito finito que pode existir se constitui, assim, num primeiro momento, na medida em que o conteúdo formal de seus termos é possível; não encerra contradição lógica, o que significa também que em sentido composto suas determinações contrárias estão igualmente excluídas. Ao oporem-se ao nada absolutamente, seus termos são possíveis. Claro, essa possibilidade lógica por si mesma já implica em sua contingência: ela poderia não ser, - pois o que é possível apenas não está ainda unido em essência e existência -, mas contém a princípio potencialidade para existir. O vir a ser do existente é a transição do potencial lógico de não contradizer-se em seus termos formais para um todo essencial que em sua composição tem a capacidade de existir; mas essa passagem do potencial lógico para o metafísico contingente não pode ser imediatamente derivada da possibilidade lógica dos termos.

4.2. Modo intrínseco e finitude

A transição da potência lógica para a metafísica, o existente enquanto contingente, não é imediata. Por si só a não contradição formal e possibilidade dos termos não pode constituir nenhuma essência existente.⁴⁹⁰ É nesse ponto disjuntivo mais precisamente que a potência divide o ente contingente e finito do necessário e infinito; não mais nos termos da composição substancial por possuírem uma potencialidade material. O disjuntivo é interior ao próprio ente e entitativamente determinante. Há dois limites a considerar: quanto à finitude da existência contingente, por um lado, que pode ser de outro modo, e quanto a certa “necessidade” formalmente mínima, por outro, que sustenta o conteúdo e a possibilidade de realidades (*formalitates*) distintas num mesmo sujeito. Ao primeiro distingue-se por disjunção a infinitude do ente; ao segundo, o necessário oposto ao segundo modo de potência metafísica, como entitativamente indefectível.

490 Cf. WERNER, op. cit., p. 46.

4.2.1. A finitude como modo intrínseco em sua relação com a infinitude

Para tratar da maneira como a relação entre quididade e modo acontece no ente finito, consideremos primeiramente seu grau zero: o ente infinito. O problema da infinitude é encarado por Scotus, até onde pode ser positivamente pensada, sobretudo na questão *Quodlibet* 5. A possibilidade de uma infinitude positiva e atual vai mais uma vez de encontro a Aristóteles que a considerava impossível senão potencialmente. O exercício argumentativo a que Scotus recorre em sua demonstração das condições quiditativas para a sua compreensão é o ponto mais alto a que chega igualmente para determinação do modo intrínseco da finitude, mesmo que não haja dependência alguma entre uma e outra. Nele desdobra-se um segundo motivo da crítica de Scotus a Aristóteles que diz respeito à relação do contingente com sua causa, como já antecipado.

Em sua maneira de ver a infinitude Aristóteles a restringia sob a hipótese apenas de uma categorização quantitativa. Na passagem da *Física*⁴⁹¹, referida por Scotus na questão em *Quodl.* 5,⁴⁹² o infinito é o incomensurável, ou seja, aquilo de que sempre resta algo a apreender, mesmo depois de ter sido aparentemente apreendido em sua totalidade, porque só se deixa apreender por sucessão de partes, uma após a outra, as quais devem ser, por isso mesmo, finitas. Aristóteles admitia, por conseguinte, um infinito em potência ou a fazer-se interminavelmente (*in fieri*) como um conjunto de entes finitos ou partes finitas. Diante dessa concepção recebida, Scotus argumenta munindo-se de um exercício de imaginação: um procedimento que se baseia numa *positio impossibilis*, que Boécio empregou no *De consolatione philosophiae* e *De hebdomadibus*, mas cuja fonte mais próxima a ele provavelmente tenha sido, também aqui, o já mencionado tratado *De obligationibus* de Guilherme de Sherwood. Um *impossibile positum* se expressa como algo logicamente concebível, embora não naturalmente, como um corpo quantitativamente infinito atual, cuja probabilidade quiditativa se busca demonstrar. Mesmo que o infinito seja para nós apenas potencialmente concebível dessa maneira, podemos imaginar sua realização em ato, não por sucessão, mas por simultaneidade de todas as partes.⁴⁹³ Tal ente não careceria de nada, seria

491 Phys. III, 6, 207a 7-9

492 “‘Infinitum’, secundum Philosophum 3. Physic. ‘est cuius quantitatem accipientibus’, id est, quantumcumque accipientibus, ‘semper aliquid restat accipere’; et ratio est, quia infinitum in quantitate (sicut loquitur Philosophus) non potest habere esse nisi in potentia, accipiendo semper alterum post alterum, et ideo quantumcumque accipiatur illud non est nisi finitum, et quaedam pars totius infiniti potentialis, et ideo restat aliquid alterum ipsius infiniti accipiendum. Ex hoc concludit, quod sicut infinitum habet esse in fieri et in potentia in quantitate, ita non habet rationem totius, quia totum est, cuius nihil est extra[...]’”. *Quodl.* 5, n. 2 (p. 198-199).

493 “[...]imaginaremur omnes partes acceptibiles esse simul acceptas, vel simul remanere, haberemus infinitam quantitatem in actu, quia tanta esset in actu, quanta esset in potentia. Et omnes illae partes, quae in infinita

perfeito em si e não poderia ser excedido por outro. Contra a infinitude negativa de Aristóteles pela quantidade, a infinitude positiva de Scotus comuta os termos de perfeição e imperfeição, todo e parte. A infinitude quantitativa enquanto conjunto de partes sucessivas finitas não pode ser perfeita, não porque não é determinável conceitualmente, mas por poder ser segmentada. Segmentação pressupõe diferença no interior da totalidade de modo que sequer se poderia supor sua completude. Nada do que for assim entendido pode ter uma razão ou natureza definida, porquanto tudo que é determinado é limitado e perfeito; a indeterminação do infinito é um traço de imperfeição que não condiz com a atualidade em que o ente se realiza, nem com uma categorização quantitativa, muito menos substancial. Trata-se, então, de “imaginar” um infinito não mais quantitativo, extensivo, mas intensivo e perfeito em entidade.

O esquema lógico extraído da imaginação de uma posição por impossibilidade consiste em que a imperfeição na infinitude seja negada pela totalidade do atual, e a perfeição da finitude pela parcialidade do potencial. O infinito atual é assim aquele em que, como diz Pich, há ausência de partes extrínsecas e de limitação intrínseca, ou, afirmativamente, presença total de partes intrínsecas e ilimitação intrínseca.⁴⁹⁴ Um ente infinito em seu modo de ser pode tornar-se então, para Scotus, inteligível ao menos, ainda que exceda o quanto pode o intelecto conhecer a partir da percepção sensível⁴⁹⁵. Bastaria que um *infinitum in entitate* fosse pensado por proporção (*proportionabiliter*) com o infinito quantitativo atual, imaginado pela *positio impossibilis*.⁴⁹⁶

A partir disso podemos assim descrever o ente infinito em sua entidade, como aquele a que nada falta de entitativo, de tal modo que se possa conter em algo uno; e deve-se acrescentar isso, porque não pode em si real e formalmente ter toda a entidade por identidade. Pode-se também descrever pelo excesso quanto a qualquer ente finito assim: o ente infinito é aquele que excede todo ser finito, não de acordo com alguma proporção determinada, mas além de qualquer proporção determinada ou determinável.⁴⁹⁷

successione essenti reductae in actu et haberent esse post alias, tunc simul essent in actu conceptae, illud infinitum in actu vere esset totum, et vere perfectum totum, quia nihil sui esset extra; perfectum esset, quia nihil sibi deesset, imo nihil posset addi secundum rationem quantitatis, quia tunc posset excedi.” (p. 199). Para uma análise bastante acurada da questão quodlibetal 5, com o chaveamento lógico da argumentação baseada na *positio impossibilis*, cf. PICH, 2007, p. 176-185.

494 Cf. PICH, *ibid.*, p. 182.

495 Cf. BIARD, *op. cit.*, p. 392.

496 “Si in entibus intelligamus aliquid infinitum in entitate in actu, illud debet intelligi proportionabiliter quantitati imaginatae infinitae in actu, sic ut ens illud dicatur infinitum quod non potest ab aliquo in entitate excedi, et ipsum vere habebit rationem totius et perfecti.” Quodl. 5, n. 3 (l. c.). Cf. PICH, *op. cit.*, p. 178.

497 “Ex hoc possumus ens infinitum in entitate sic describere, quod ipsum est cui nihil entitatis deest, eo modo quo possibile est illud haberi in aliquo uno; et hoc pro tanto additur, quia non potest in se realiter et formaliter per identitatem omnem entitatem habere. Potest etiam describi per excessum ad quodcumque aliud ens finitum sic: ens infinitum est quod excedit quodcumque ens finitum, non secundum aliquam determinatam proportionem, sed ultra omnem determinatam proportionem vel determinabilem.” (l. c.). Cf. PICH, *ibid.*, p. 190; LaZELLA, *op. cit.*, pp. 114-117.

Não é por conter o todo entitativo que o ente infinito se caracteriza, porquanto nada pode conter nem formal, nem realmente, toda a realidade do ser por identidade com ela. Esses termos, com efeito, se anulam, pois, do contrário, teria que conter também toda a realidade finita, *finitamente*. Sua unidade em entidade infinita deve estar além de toda finitude e a exceder; seus termos estão primeiramente postos em oposição aos termos da finitude: onde esta falta, o infinito de nada carece; onde é incompleta, o infinito é completo; onde é excedida, o infinito a excede. Esse excesso também não deve ser entendido enquanto intensivamente gradual, como um ente mais perfeito, por exemplo, um anjo, possa exceder o humano em entidade. Mas é excesso em entidade infinita, acima de qualquer proporção, ainda que tenha sido concebido recorrendo-se à proporção com uma infinitude quantitativa.

Como a infinitude determina-se por seu caráter eminentemente transcendental de ultrapassamento e excesso, e, portanto, além dos limites de conhecimento *in statu isto*, resta como a propriedade modal de Deus mais próxima de nós e equivalente à infinitude o ente absolutamente simples. Logicamente, um ente infinito deve ser absolutamente simples e não abrigar qualquer possibilidade de partição e segmentação reais. Os conceitos próprios a Deus que não podem ser, senão a um grau menor, predicados da criatura, são todos aqueles igualmente concebidos enquanto absolutamente simples⁴⁹⁸ e intensivamente contidos nele, mas não da mesma maneira como as afecções do ente se dizem do próprio ente. Ainda que se possam circunscrever suas afecções próprias e propriedades, como a verdade, a bondade, ele nunca pode ser concebido sem ser infinito. Nele ente e uno não podem ser de modo algum dissociados, e a unidade que é um princípio transcendental ao ente finito, é nele imanente e essencial. Este conceito de ente infinito é

[...]mais simples do que o conceito de ser bom, ou ser verdadeiro, ou qualquer semelhante a estes, pois o “infinito” não é como um atributo, ou afecção do ente ou daquilo de que se diz, mas diz um modo intrínseco daquela entidade, assim, quando digo “ente infinito”, não tenho um conceito como por acidente de sujeito e afecção, mas um conceito por si do sujeito em certo grau de perfeição, a saber, a infinitude, - como a brancura intensa não significa um conceito por acidente, como a brancura visível, pelo contrário, a intensidade significa um grau intrínseco à brancura em si, e assim fica clara a simplicidade desse conceito, a saber, ser infinito.⁴⁹⁹

498 “[...]ad multos conceptus proprios Deo possumus pervenire, qui non conveniunt creaturis, - cuiusmodi sunt conceptus omnium perfectionum simpliciter, in summo. Et perfectissimus conceptus, in quo quasi in quadam descriptione perfectissime cognoscimus Deum, est concipiendo omnes perfectiones simpliciter et in summo. Tamen conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti.” Ord. I, d. 3, q. 2, n. 58.

499 “[...]est simplicior quam conceptus entis boni, entis veri, vel aliorum similium, quia 'infinitum' non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum

A simplicidade do ser infinito está em exceder todos os graus de intensidade, mas como uma intensidade pura, a exemplo da brancura intensa que não designa um acidente seu que pudesse ser entendido sob as categorias de qualidade e quantidade, mas um grau intrínseco à brancura em si. A infinitude é, portanto, um modo de ser puro que, por definição, não admite nenhuma gradação posterior. O ente infinito é, assim, em oposição ao finito, composto de certo não-ser (*non-ens quoddam*), atualíssimo, impassível a toda perfeição ulterior, e singularíssimo por si mesmo.⁵⁰⁰

A intensidade assinala, portanto, todo e qualquer atributo a partir pelo que é em si, transcendentalmente não submetido a nenhuma categoria determinada. Em Deus qualquer atributo está ao grau máximo de realização como que em si enquanto essência pura, discernível nele apenas formalmente. Na criatura contingente, todo e qualquer atributo está, por oposição, sempre sob certo grau de intensidade.

[...]aquele “qual” diz o modo intrínseco da perfeição divina em si, não que a infinitude seja como que a perfeição de alguma perfeição ou essência, pois não é um atributo distinto, como dito alhures, mas é desse modo um “qual” que diz o modo intrínseco da perfeição em qualquer atributo; diz, por conseguinte, o modo intrínseco do ente, e não é uma qualidade determinante ou perfeição, mas o modo intrínseco, como quando digo “branco ao décimo grau” não expribo qualidade alguma mas o modo de sua entidade.⁵⁰¹

A proporcionalidade quantitativa dá lugar à compreensão de qualquer determinação essencial por uma magnitude, da qual o ente infinito assinala a perfeição entitativa. Como a magnitude é o que determina disjuntivamente o ente por primeiro, mesmo que se separe o ente de qualquer de seus atributos, como se faz abstratamente, *sine modo*, resta sua determinação modal intensiva. Se se abstrair qualquer propriedade do homem, por

dico 'infinitum ens', non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis, - sicut albedo intensa non dicit conceptum per accidens sicut albedo visibilis, immo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se.” l. c. Tb. em Quodl. 5, n. 4 (p. 200), “[...]infinitas intensiva non sic se habet ad ens, quod dicitur infinitum, tanquam quaedam passio extrinseca adveniens illi enti; nec etiam eo modo quo verum et bonum intelliguntur passiones vel proprietates entis, imo infinitas intensiva dicit modum intrinsecum illius entitatis, cujus est sic intrinsecum, quod circumscribendo quodlibet, quod est proprietas vel quasi proprietas eius, adhuc infinitas eius non excluditur, sed includitur in ipsa entitate, quae est una.”

500 “Ipsa enim est actualissima, habens in se et ex se ultimam actualitatem, quia sibi tanquam actui infinito repugnat ulterius perfici. Ipsa enim de se est haec, et est singularissima, et ideo habet ultimam unitatem, et repugnat sibi maior unitas, qua non potest determinari determinatione aliqua ulteriori quam sit ex se determinata.” Rp. I-A, d. 26, q. 2, n. 68.

501 “[...]illud 'quale' dicit modum intrinsecum perfectionis divinae in se, non quod infinitas sit quasi perfectio alicuius perfectionis aut essentiae, quia non est distinctum attributum ut alias dictum est, sed est sic 'quale' quod dicit intrinsecum modum perfectionis in quolibet attributo; unde dicit intrinsecum modum entis, et non est aliqua qualitas determinans vel perfectio sed modus intrinsecus, sicut cum dico 'albedo decem graduum' non expribo aliquam qualitatem sed modum entitatis eius.” Lect. I, d. 8, q. 3, n. 123.

exemplo, ele continua sendo finito na ordem dos entes,⁵⁰² tal que é ainda possível distinguí-lo de outros entes por sua magnitude própria.

[...]principalmente nas criaturas a magnitude da perfeição transpõe-se de tal maneira que não difere realmente daquilo de que é, e, entretanto, permanece segundo a própria razão da magnitude, como o fundamento próprio da igualdade e da desigualdade. Pois uma espécie de ente, por mais que seja imaterial, é igual ou desigual à outra espécie imaterial segundo a perfeição; logo, permanece nela a magnitude segundo a perfeição como fundante desta igualdade, e, entretanto, transpõe-se esta magnitude para a essência por identidade.⁵⁰³

Seguindo a progressão entitativa perfectiva, não somente o existente por ser apenas em seu modo, tem uma compreensão modal, mas também as espécies se determinam a graus diferentes de perfeição, enquanto participam da perfeição última da forma enquanto suas espécies. À individuação pela forma última do ente coaduna-se a uma espécie também própria, e não outra, tal que pode ser concebida e existir substancialmente somente como tal substância. A magnitude dá uma interdeterminabilidade mútua à substância e seus atributos. Eles variam, como diz Scotus, de acordo com suas diferenças “substratas”, e assim a cor ou o branco na pedra não é o mesmo que o branco na madeira, de modo que tal “brancura” não pode ser concebida com seu modo senão naquele substrato substancial específico.⁵⁰⁴ Apesar de ser finito todo o ente por ser causado, a finitude não tem, assim, relação direta com a causa nesse sentido. O ente é finito por um modo intrínseco a si mesmo, numa relação consigo mesmo e não comparativa, porquanto ele realiza a um grau determinado e a uma quantidade virtual a sua essência, como sua forma própria incomunicável e singular.⁵⁰⁵ A forma individual

502 “[...]omni proprietate per impossibile vel possibile circumscripta ab essentia divina, ipsa habet propriam magnitudinem, scilicet propriam infinitatem, habet enim gradum intrinsecum, sicut res finita habet propriam finitatem; imo magis sicut si circumscribas ab homine omnem proprietatem, adhuc habet propriam finitatem in ordine entium.” Quodl. 6, n. 10 (XXV, p. 247).

503 “[...]jimo in creaturis sic transit magnitudo perfectionis, quod non est aliud realiter ab eo cuius est, et tamen manet secundum propriam rationem magnitudinis, ut proprium fundamentum aequalitatis vel inaequalitatis. Est enim una species entium, quantumcumque immaterialis, alteri speciei immateriali aequalis vel inaequalis secundum perfectionem; ergo manet in ea magnitudo secundum perfectionem ut fundans istam aequalitatem, et tamen transit ista magnitudo in essentiam per identitatem.” l. c. Essa compreensão quantitativa da espécie não é estranha à escolástica, nem completa inovação de Scotus. Agostinho já dedicara um diálogo à questão se a alma ocupa algum espaço ou tem uma quantidade, o seu *De quantitate animae*. Sua preocupação era refutar que a alma pudesse ter alguma espacialidade ou um lugar material. Ele admite, contudo, que ela pode expandir-se em sua capacidade (*vis*) ao adquirir conhecimento e experiência e que teria assim dimensão, ainda que num sentido metafórico apenas. “[...]recte dicitur anima discendo quasi crescere, et contra minui dediscendo, sed translato verbo[...] Tamen illud cavendum est, ne quasi spatium loci maius occupare videatur, dum dicitur crescere; sed maiorem quamdam vim peritior quam imperitior habere ad agendum.” (c. 19, 33).

504 “Ubi ergo est alia differentia substrata, ibi diversimode variantur accidentia et diversimodi coniunguntur, et sic etiam aliud et aliud est substratum colori vel albedini ut est in ligno et ut est in lapide.” Rp. I-A, d. 22, q. u., n. 25.

505 “Quamvis ea quae sunt a causis sint finita, non propter hoc tamen formalis ratio finitatis alicuius entis finiti est in respectu ad causam, quia finitas rei inest sibi intrinsece, ut ad se comparatur, quia finitas rei non dicit nisi

é por si já forma determinada em seu grau intrínseco, tal que em seu modo somente pode ser singularmente o que e existir *como* existe. Nesse sentido, o modo, a partir da disjunção entre finito e infinito é também anterior à sua forma, ou antes se con-forma em sincronia com ela. Dessa maneira, a transição da potência lógica para a metafísica percorre a mesma progressão de determinação até ao ente realmente potencial. Cada perfeição formal que se conforma ao modo intrínseco do ente é “suplementar” (“*supplens*”), como diz Scotus, à sua imperfeição enquanto o ente finito é composto também de carência de ser. Ele precisa compor-se de formas outras, menos simples, para tornar-se o que é a seu modo, em unidade de simplicidade. Seu conceito não se perfaz sem um sentido comum.

[...]algumas [coisas] são necessárias para a perfeição das criaturas que não dizem uma perfeição simplesmente; e isto é [assim] porque as criaturas são por si imperfeitas - sem elas não podem ter [sua] perfeição perfeita (o quanto e qual seja a elas possível), e, portanto, elas suprem a imperfeição das criaturas[...] Digo assim que a perfeição limitada não pode ser tamanha numa natureza limitada, como pode em várias naturezas ordenadas; e, portanto, onde há ordem de natureza, isto é, de perfeição desigual, são necessárias para a máxima perfeição possível a elas[...]⁵⁰⁶

As formas substanciais, gênero e espécie, configuram uma totalidade de perfeição interdependente com a forma individual em que se realizam, tal que o que falta em existência em uma seja suprido pela outra, como o que falta formalmente à esta seja suprido por aquela. O que se realiza em perfeição numa natureza limitada torna-se mais perfeito em várias naturezas ordenadas, já que o quanto ela pode ser não se realiza por sua própria magnitude em si que é finita e limitada. Em Deus, entretanto, a própria magnitude é coincidente com sua forma própria, tal que nada lhe falta em entidade. Na criatura, parte quantitativa sua somente se realiza em comum, partilhada por outros entes.

Porém, se Deus existe necessariamente, a infinitude atual aparentemente complica a questão da contingência em mais de um ponto. Como um Deus infinitamente atual e necessário cria contingentemente? A resposta a essa questão deve passar por algumas etapas, a começar pela dissociação entre o ser necessariamente de Deus e seu causar contingente. Seguindo a distinção primária entre possível e necessário, este como indefectível, aquele

certum gradum suae essentiae, et quantitatem virtualem suae essentiae, sicut e converso infinitas in primo ente dicit modum suae essentiae illimitatae[...].” Rp. I, d. 2, q. 3, n. 3 (p. 70).

506 “[...]aliqua sunt necessaria ad perfectionem creaturarum quae tamen non dicunt perfectionem simpliciter; et hoc est, quia creaturae de se imperfectae - sine illis non possunt habere perfectam perfectionem (quanta et qualis est eis possibilis), et ideo illa aliquantulum suppleant imperfectionem creaturarum[...] Ita dico quod perfectio limitata non potest esse tanta in una natura limitata, sicut potest esse in pluribus naturis ordinatis; et ideo ibi ordo naturae, id est perfectionis inaequalis, necessarius est ad maximam perfectionem eis possibilem[...].” Ord. I, d. 19, q. 1, n. 26. Cf. WERNER, op. cit., pp. 192-93.

como defectível, e pressupondo que a possibilidade lógica é constitutiva da contingência, Scotus avança na oposição distintiva de necessidade e contingência, mais uma vez no contexto da predestinação, mas agora mais detidamente no livro primeiro dos *Reportata parisiensia*, d. 40.

4.2.2. Necessidade e contingência

Em primeiro lugar, deve-se dizer que há uma dupla necessidade tanto quanto uma dupla contingência. A necessidade pode ser compreendida, por um lado, como imutabilidade, e por outro, como inevitabilidade, embora não seja imutável, como, por exemplo, que amanhã o sol nasça, mas seu movimento pode não ser o mesmo. Em oposição a isso há, então, uma dupla contingência: por um lado como mutabilidade, nas coisas que podem ser de outro modo como as coisas corruptíveis; e, por outro, a contingência do evitável, cujo acontecer e produzir-se pode ser impedido, como os atos causados por uma vontade livre.⁵⁰⁷ Como imutável, Deus deve existir necessariamente, mas disso não se conclui que *tenha* de causar necessariamente. Em sentido diametralmente oposto, nem tudo que é contingente do primeiro modo é-o do segundo, pois as coisas que são geradas e se corrompem sucedem também necessariamente, ainda que não sejam em si necessárias. Se se geram e corrompem é porque existem, não são apenas potencialmente lógicas, mas já dotadas de potencialidade metafísica na medida em que são essências formalmente constituídas. A necessidade para gerar-se ou corromper-se da maneira como geram-se ou corrompem-se as naturezas decorre, portanto, dos mesmos limites formais de sua constituição essencial. Há, portanto, uma necessidade formal restrita aos limites da essência que, em parte, explica metafisicamente o por que de homem e não de hircocervo ou quimera.

[...]a forma natural, se é ilimitada e princípio de opostos em matérias dispostas a eles é tão determinante quanto o que é determinante tanto de um quanto de outro. Pois não está em seu poder agir de acordo com ambas dessas formas, estando presente a passividade receptiva desta forma ou daquela, como não seria se fosse somente de uma.⁵⁰⁸

507 “Nam duplex est necessitas, scilicet immutabilitatis, et est illa, quae non potest aliter se habere, quomodo Deus est ens necessarium. Necessitas autem alia est in illa, qua eventus alicuius non potest evitari, licet in se non sit necessarium immutabile, sicut ortus solis erit cras, quamvis ille motus possit aliter se habere. Sic per oppositum est contingentia duplex in rebus: una est mutabilitatis, qua aliquid in se potest se aliter habere, ut se habent illa, quae sunt corruptibilia. Alia contingentia evitabilitatis, cuius eventus et productio potest impediri, ut actus causatus a voluntate libere.” Rp I, d. 40, q. u., n. 4 (XXII, p. 474).

508 “[...]forma naturalis, si est illimitata et principium oppositorum in materiis dispositis illorum est ita determinante sicut illa quae est unius tantum est illius determinante. Nam non est in potestate sua ad alterutram istarum formarum agere, praesente passo receptivo huius formae et illius, sicut nec esset si esset unius tantum.”

A geração e a corrupção afetam os entes naturais enquanto indivíduos, mas desde sua estrutura substancial. Ainda que sua estrutura substancial não seja ela mesma corruptível, mas permaneça como natureza, como potência real objetiva, ela é contingente, ou seja, submetida ao tempo, ao poder não ser como é, uma vez que poderia não ter sido o que é tanto quanto poderia. No âmbito da existência, porém, a possibilidade se desdobra em corruptibilidade do existente. O poder ser de outro modo da contingência prevalece para os indivíduos principalmente em sua existência, em serem naturezas determinadas por uma heciedade. Do mesmo modo, é no âmbito da existência que qualquer acontecimento, mesmo formalmente necessário, pode ser evitado. Há, contudo, nos entes dotados de razão como os homens uma faculdade de ação, que supera até certo ponto a ação natural e necessária do conhecimento, que é a vontade. A vontade é, a princípio, livre para agir de maneira indeterminada.

Se os entes finitos são contingentes, ou mais precisamente, existem contingentemente, mas possuem uma estrutura formal necessária enquanto natureza, essa necessidade não pode derivar de si mesmos, ou da própria estrutura em si, a não ser por certo determinismo retroativo. Desse modo, tal estrutura formal teria vindo a ser, se estabilizado e firmado em algum momento do passado, e perpetuou-se assim. Mas essa seria uma tese evolucionista demais, difícil de aceitar no âmbito teológico creacionista em que Scotus se situa. Seja como for, ele tem consciência de que qualquer explicação da contingência é somente possível a posteriori. A experiência nos mostra que há contingência nas coisas; que elas não são absolutamente necessárias; que há movimento. Ademais, como diz Scotus, sem contingência não haveria virtudes, vícios, penas nem prêmios e, por fim, tampouco vida política. Mas não seria possível prová-la a priori nem pela definição do sujeito (que é necessária) nem por suas afecções, nem por uma afecção anterior média, nem por suposição da outra parte da afecção pode-se provar distintamente uma à outra, a não ser que se suponha aquela que é mais imperfeita, tal como se dizem os relativos. Tudo se resume, então, a encontrar qual o princípio da contingência⁵⁰⁹ e seu principal candidato é a vontade livre divina.

SLM IX, q. 15, n. 43.

509 “Sed probare contingentiam in rebus a priori est difficile, nec video quod hoc sit possibile probare a priori. Quod probatur per rationem et auctoritatem, quia nec per definitionem subiecti, nec passionis, nec per passionem priorem mediam, nec supposita altera parte passionis distincte potest probari alia, nisi supponatur illa, quae est imperfectior, ubi dicuntur relative. [...] Ideo dico, quod non video quod contingentiam esse, possit demonstrari a priori; potest tamen probari a posteriori, quia nisi esset aliquid contingens, non essent virtutes, nec vitia, nec praemia, nec poenae, et breviter destrueretur omnis politia[...].” Rp I, d. 40, q. u., n. 5 (p. 474). Cf. tb. Ord. I, d. 39, q. 1-5, nn. 39-41.

A compatibilidade entre necessidade da existência de um ente infinito e a possibilidade de uma criação contingente é ajustada por Scotus a partir da projeção da divisão intelectual humana em Deus, ou seja, aquela entre conhecimento necessário e vontade livre. Se o ser humano é capaz de escolher entre atos que se contradizem ou, no mínimo, se opõem antes de se decidir, e sem que seja possível determinar necessariamente qual escolha seria a correta pelo que se conhece de seus termos, então Deus, como um ente intelectual, também deveria ser dotado de tal faculdade, mas elevada ao infinito. A redução aos princípios deve culminar, portanto, nos dois princípios produtivos primeiros conhecidos: a natureza, por sua capacidade gerativa, e a vontade. Como não podem mais se sobrepor como princípios sem que um determine o outro, eles são absolutamente últimos numa explicação *quia*, partindo do efeito às causas.

Há também vontade nele [Deus] sob razão do princípio produtivo, pois os princípios produtivos pelo que não têm nenhuma imperfeição por si, reduzem-se a algo uno perfeito, ou a algumas coisas perfeitas em número tão reduzido quanto seja possível; porém, não se pode reduzir tudo a um princípio - produtivo ou ativo pois aquele único teria o modo determinado de agir de um destes, a saber da natureza ou da vontade, pois entre estes modos de produzir não há nenhum modo intermédio; logo não se podem reduzir a um número menor do que à dualidade, a saber, do princípio produtivo sob o modo da natureza e sob o modo da vontade. E como aquelas coisas, às quais, como perfeitas, chega essa redução de princípios, são simplesmente perfeitas, ambos esses princípios sob sua razão própria se põem em Deus enquanto é princípio produtivo.⁵¹⁰

Como inteligência e vontade são aqui entendidas em sentido absoluto de perfeição, tanto seu conhecimento quanto sua ação livre são também absolutamente adequadas ao ser de seu objeto,⁵¹¹ como não o são no ser humano em que não há uma correspondência totalmente adequada entre conhecer e o que se conhece, e entre a vontade e seu ato.⁵¹² A ação livre

510 “Est etiam voluntas in eo sub ratione principii productivi, quia principia productiva ex quo non dicunt de se imperfectionem, reducuntur ad aliquid unum perfectum, vel ad aliqua perfecta in tanta paucitate ad quantam possunt reduci; non possunt autem omnia reduci ad unum principium - productivum vel activum quia illud unicum haberet modum determinatum agendi alterius istorum, scilicet naturae vel voluntatis, quia inter modos istos producendi non est aliquis modus medius; ergo non possunt haec reduci ad maiorem paucitatem quam ad dualitatem, principii scilicet productivi per modum naturae et per modum voluntatis. Et cum illa, ad quae tamquam ad perfecta stat tota ista reductio principiorum, sint simpliciter perfecta, ambo ista principia sub ratione sua propria ponentur in Deo ut est principium producens.” Ord. I, d. 10, q. u., n. 8.

511 “In divinis autem principium operativum non tantum aequatur naturae in ratione principii operativi, sed etiam in essendo; operatio etiam aequatur principio operativo, et hoc in essendo, et per consequens aequatur naturae. Similiter principium productivum aequatur naturae in essendo.” Ord. I, d. 2, p. 2, q. 4, n. 344.

512 “[...]licet per intellectum nostrum possimus habere intellectionem ita perfectam sicut aliqua potest naturae nostrae competere, non tamen ista intellectio erit ita perfectum ens ut natura, quia intellectio adaequata intellectui ut potentiae vel obiecto in ratione operationis, non est adaequata obiecto vel intellectui in esse. Intellectus igitur et voluntas, scilicet in creatura, licet sint principia producendi operationes adaequatas sibi in ratione operationis, non tamen in esse, et per consequens multo magis nec realiter adaequatas naturae cuius est intellectus et

humana pressupõe hipoteticamente o limite do futuro no conhecimento dos acontecimentos, tal que nenhuma decisão é tomada com conhecimento prévio do que acontecerá, por mais que se conheçam os agentes e pacientes da ação. Para a causa primeira, esse limite somente pode ser entre criar o mundo ou não criar o mundo. Mas ontologicamente é impossível que a vontade seja anterior à natureza, uma vez que se não há natureza, nenhum ente inteligente é capaz de voluntariamente decidir, nem objeto em que recaia a decisão, mesmo para a vontade divina.

Todo agente natural quando age, ou é determinado por si mesmo ou é determinado por outro agente natural superior. A vontade, porém, determina-se a si mesma à ação sem que seja determinada por agente natural algum. Ainda que a vontade queira necessariamente um objeto qualquer, ela não é naturalmente determinada a ter a vontade por tal objeto pela causa da próprio vontade, senão que é determinada a ser vontade apenas. Estando presente a condição primeira do ato pelo qual a vontade é vontade, toda e qualquer vontade pode determinar-se contingentemente para querer ou não alguma coisa ou algo outro.⁵¹³ Como diz Normore, Deus, agindo como uma causa de ordem superior, dá à vontade a faculdade de querer ou não por si, independentemente dele mesmo como causa. Mas a causa divina de a vontade querer algo não é impossível com a vontade humana de não querer o mesmo.⁵¹⁴

Mas essa possibilidade lógica não se segue a que a vontade tenha atos sucessivamente, mas no mesmo instante: pois no mesmo instante em que a vontade tem um ato de querer, nele e quanto a ele pode ter o ato oposto de querer -, como se se supõe que a vontade tanto tem ser por um instante e que naquele instante quer algo, então sucessivamente não pode querer e não querer, e, entretanto, quanto àquele instante e naquele instante em que quer *a*, pode não querer *a*, pois querer quanto àquele instante e naquele instante não é da essência da própria vontade nem é sua afecção natural; portanto segue-se a ela por acidente. Mas o posto “do acidente por acidente” não rejeita ao sujeito quanto àquele instante; e por isso a vontade querendo *a* naquele instante e quanto àquele instante, pode não querer *a* quanto ao mesmo instante. E esta é a possibilidade lógica respectiva aos extremos que não se rejeitam.⁵¹⁵

voluntas.” n. 343.

513 “Omne agens naturale, vel est omnino primum vel, si est posterius, erit ab aliquo priori naturaliter determinatum ad agendum; voluntas autem nunquam potest esse agens omnino primum, sed nec potest esse determinata naturaliter ab aliquo agente superiori; quia ipsamet est tale activum quod seipsam determinat in agendo, sic intelligendo quod si voluntas aliquid necessario velit, puta A, non tamen illud velle causatur naturaliter a causante voluntatem, etiamsi naturaliter causaret voluntatem; sed posito actu primo quo voluntas est voluntas, si ipsa sibi relinqueretur, etsi posset contingenter habere vel non habere hoc velle, tamen seipsam determinaret ad hoc velle.” Quodl. 16, n. 15 (XXVI, p. 199). Cf. HONNEFELDER, op. cit., p. 85.

514 Cf. NORMORE, op. cit., p. 144.

515 “Haec autem possibilitas logica non est secundum quod voluntas habet actus successive, sed in eodem instanti: nam in eodem instanti in quo voluntas habet unum actum volendi, in eodem et pro eodem potest habere oppositum actum volendi, - ut si ponitur quod voluntas tantum habeat esse per unum instans et quod in illo instanti velit aliquid, tunc successive non potest velle et nolle, et tamen pro illo instanti et in illo instanti in quo

A restrição da vontade humana é coincidente com o que é possível realizar dentro do escopo de que Deus quis que fosse livre enquanto vontade livre. Qualquer impossibilidade nesse sentido só pode ser contrária ao que é lógica e metafisicamente possível.

4.2.3. Produção e criação

Em decorrência da redução aos dois princípios de produção, o ato da criação compreende dois momentos: a produção e a criação propriamente, enquanto dois instantes, não sucessivos no tempo, mas de natureza. Esses dois momentos concluem a explicação de por que a criação não deve ser necessária, ainda que o conhecimento das coisas criadas seja necessário como é necessária a constituição formal dos entes que se reproduz ao longo do tempo, mas não sua existência.

Em Deus, há quatro instantes de natureza discerníveis, segundo a exposição de Scotus mais exaustiva na *Ordinatio*. Num primeiro instante, Deus conhece sua própria essência sob razão simplesmente absoluta; num segundo, ele produz a inteligibilidade (*in esse intelligibili*) de uma coisa, de uma pedra, por exemplo, e a conhece; no terceiro, ele pode estabelecer uma relação de razão entre si mesmo como conhecedor de um ente inteligível (pedra) e o próprio ente inteligível; por fim, no quarto e último instante, ele pode conhecer reflexivamente a própria relação de razão causada no instante anterior.⁵¹⁶ Da concepção de algo na mente divina, de acordo com essas quatro etapas, não é imediatamente consequente sua criação, uma vez que seu termo continua sendo imanente à própria mente divina que pode conhecer reflexivamente algo em sua inteligibilidade sem ter de criá-lo. Assim, qualquer ideia

vult a, potest nolle a, nam velle pro illo instanti et in illo instanti non est de essentia ipsius voluntatis nec est eius passio naturalis; igitur consequitur ipsam per accidens. Sed oppositum 'accidentis per accidens' non repugnat subiecto pro aliquo instanti; et ideo voluntas volens a in hoc instanti et pro hoc instanti, potest nolle a in eodem et pro eodem. Et est haec possibilitas logica respectu extremorum non repugnantium." Lect. I, d. 39, q. 1-5, n. 50.

516 "Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem 'lapidis ut intellecti' ad ipsam; in tertio instanti, forte, intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis; et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis erit cognita. Sic ergo non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem - tamquam prior lapide - ut obiectum, immo ipsa 'ut causata' est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior erit ipsa 'ut cognita', quia in quarto instanti." Ord. I, d. 35, q. u., n. 32. Cf. PORRO, op. cit., pp. 206-207; HONNEFELDER, op. cit., pp. 96-97; NORMORE, "Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingence of the Present". In HONNEFELDER, Ludger; WOOD, Rega; DREYER, Mechthild (eds.). *John Duns Scotus. Methaphysics and Ethics*. Leiden/Nova York/Colônia: 1996, pp. 167-69

é antes concebida formal e naturalmente⁵¹⁷ em sua inteligibilidade, sem que com isso seja imediatamente existente. Sua *productio* não deve implicar necessariamente nenhuma *creatio*: esta não é razão necessária para aquela, apenas suficiente;⁵¹⁸ do contrário, à simples concepção da ideia de algo seria diretamente seguida por sua existência. O primeiro momento de produção da ideia corresponde ao conhecimento natural e necessário do intelecto.

[...]como a vontade nada quer que não seja conhecido, logo o intelecto divino antes conhece algo segundo seu ser inteligível do que o quer, pois a vontade não pode ter um ato senão com relação a um conhecido pelo intelecto; mas toda causa precedente e prévia à vontade é uma causa natural, e tudo o que precede o ato da vontade é meramente natural[...].⁵¹⁹

O que se determina num primeiro momento *in esse intelligibili* é a possibilidade de que tal coisa seja o que é e se defina numa quiddidade. O possível é assim aquilo a que não se contradiz ser, mas que também não tem ser necessariamente. Constitui-se como um possível lógico, como tal, formalmente possível por si mesmo, independentemente do conceito que Deus dele tenha, e somente *principiative* concebido por ele.⁵²⁰ A possibilidade formal da coisa pertence assim à sua razão intrínseca e, contrariamente, sua impossibilidade deriva da rejeição de seus próprios termos formais. A causa principiativa, por sua vez, não estando imediatamente ligada à inteligibilidade do ente, seria extrínseca à composição formal da quiddidade em sua inteligibilidade.⁵²¹ A diferença entre possibilidade formal e principiativa consiste em que, se a coisa independe de Deus formalmente, porquanto é formalmente possível por si mesma (*ex se*), depende *ontologicamente* dele para que seja produzida; para que tenha entidade ao menos inteligível e seja, portanto, possível.⁵²²

A produção do ente em inteligibilidade precede, assim, à sua criação, que já não pode ser exatamente criação do nada, como o é a produção.⁵²³ Antes da criação, Deus deve

517 Como aparece, por exemplo, em Lect. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 191: “[...]in secundo autem intelligit omnia alia a se ut constituta naturaliter in quodam esse intelligibili per actum intelligendi divinum[...].”

518 Cf. MONDADORI, Fabrizio. “The Independence of the Possible according to Scotus”. In BOULNOIS, Olivier; KARGER, Elisabeth; SOLÈRE, Jean-Luc; SONDAG, Gérard (eds.). *Duns Scot à Paris 1302-2002*. Turnhout: Brepols, 2004, pp. 325-326.

519 “[...]cum voluntas nihil velit nisi cognitum, igitur intellectus divinus prius intelligit aliquid secundum esse intelligibile quam velit illud, cum voluntas non possit habere actum nisi respectu cogniti ab intellectu; sed omnis causa praecedens voluntatem et praevia voluntati est causa naturalis, et omne quod praecedit actum voluntatis est mere naturale[...].” Lect., l. c.

520 “[...]possibile, secundum quod est terminus vel obiectum omnipotentiae, est illud cui non repugnat esse et quod non potest ex se esse necessario; lapis, productus in esse intelligibili per intellectum divinum, habet ista ex se formaliter et per intellectum principiative; ergo est ex se formaliter possibilis et quasi principiative per intellectum divinum.” Ord. I, d. 43, q. u., n. 7.

521 Cf. MONDADORI, op. cit., p. 329.

522 Cf. ibid., p. 331; NORMORE, 2003, pp. 153-154; PICH, 2001, p. 152.

523 “Et tamen non potest aliquid creari, id est produci ad 'esse' simpliciter de nihilo, id est nullo modo ente (nec simpliciter nec secundum quid). Nihil enim creatur quod non prius habuit esse intellectum et volitum, et in esse

conceber formal e absolutamente todas as possibilidades entitativas. Quanto a isso, ele não tem escolha,⁵²⁴ ou antes, sequer haveria questão de escolha ou não, uma vez que não há nenhuma quiddidade possível que não confine com o *nihil negativum*, o absolutamente nada, antes de ser inteligível. Logo, se os limites da produção se confundem com os limites do próprio ente produtor e este é um ente infinito, a produção não tem limites senão na medida em que algo outro que aquele ente primeiramente se determina.⁵²⁵ Por isso também a impossibilidade primeira é coetânea com a própria produção do possível, segundo seus limites de compossibilidade formal.⁵²⁶ A impossibilidade é sempre relativa a seus termos, nunca ao agente que as produz. Deus poderia criar um infinito simultâneo de todas as coisas criáveis não fosse pelos próprios limites daquelas mesmas coisas.⁵²⁷ Não há como retroceder assim por via causal e concluir que o impossível esteja na causa.

[...]como Deus por seu intelecto produz o possível no ser possível, assim produz dois entes formalmente (ambos no ser possível), e esses “produtos” são formalmente impossíveis um com o outro, tal que não podem ser simultaneamente um, nem haver algum terceiro a partir deles; mas essa impossibilidade que têm, têm-na formalmente por si, e principiativamente por ele - de certo modo - que os produz. E a essa impossibilidade sua segue-se a impossibilidade de todo o fictivo que os inclui, e desta impossibilidade do fictivo em si e da impossibilidade de suas partes advém a sua impossibilidade em relação a qualquer agente; e disso se complementa todo o processo da impossibilidade de uma coisa, como se o último grau da impossibilidade ou da impossibilidade for a negação em relação a qualquer agente.⁵²⁸

intellecto fuit possibile formaliter, sicut dictum est in prima ratione contra illam positionem; et tunc fuit quasi in potentia propinqua ut posset esse obiectum omnipotentiae et poni in esse simpliciter.

Potest aliquid produci (licet non creari) de simpliciter nihilo, id est non de aliquo secundum esse essentiae nec esse existentiae, nec secundum aliquod esse secundum quid, - quia creatura producitur in esse intelligibili non de aliquo esse, nec simpliciter nec secundum quid, nec possibili ex parte sui in isto esse; istud tamen 'produci' non est creari, quia non creatur aliquid in esse simpliciter, sed producitur ad esse secundum quid. ” Ord. I, d. 1, q. 2, nn. 83-84. Tb. em Lect. I, d. 1, q. 2, n. 82.

524 Cf. MONDADORI, op. cit., pp. 368-369.

525 Cf. WERNER, op. cit., p. 48.

526 “Sic ergo impossibilitas prima est formaliter ex parte impossibilis et principiative in Deo; et si principiative reducatur ad aliquid, non tamen reducitur ad negationem possibilitatis in Deo: immo reducitur principiative ad intellectum divinum, principiantem illud in illo esse in quo partes illae formaliter repugnant, propter quam formalem repugnantiam totum ex eis est simpliciter impossibile.” Ord. I, d. 43, q. u., n. 17. Cf. WERNER, op. cit., p. 45; MONDADORI, ibid., pp. 315-318; NORMORE, op. cit., p. 150; KLUGE, Eike-Henner. “Scotus on Accidental and Essential Causes”. *Franciscan Studies*, v. 66, 2008, p. 237.

527 “[...]manifestum est quod primum efficiens habet potentiam ut causa remota ad producendum infinita simul, si essent producibilia; sed si omnes illae causae proximae, quibus producuntur infinita successive, essent simul cum causa prima remota, possent simul producere infinita; cum igitur potentia primi efficientis includit omnes potentias formales medias, infinitas in potentia, et omnes causalitates omnium causarum mediarum perfectius quam si essent in actu, ut probabitur, sequitur quod primum efficiens quantum est ex parte sui habet potentiam ad producendum infinita in actu.” Lect. I, d. 2, p. 1, q. 2, n. 72.

528 “[...]sicut Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili, ita producit duo entia formaliter (utrumque in esse possibili), et illa 'producta' se ipsis formaliter sunt impossibilia, ut non possint simul esse unum, neque aliquid tertium ex eis; hanc autem impossibilitatem, quam habent, formaliter ex se habent, et principiative ab eo - aliquo modo - qui ea produxit. Et istam impossibilitatem eorum sequitur impossibilitas totius

Uma vez concebida a totalidade das relações possíveis e impossíveis em sua inteligibilidade e sua independência relativa, sua existência resta como ato de vontade divino, último absoluto e imutável, que determina essencial e existencialmente todas as coisas a partir de sua disposição passiva para existirem. Scotus chega a qualificar essa volição primeira como uma “volição antiga” divina que fez com que todas as coisas sejam como são.⁵²⁹ Em parte, essa “volição antiga” explicaria por que certas composições formais de conteúdo se estabeleceram substancialmente e tem *esse ratum a ratitudine*, ao longo do tempo, e outras não, por referência a uma determinação primeira de natureza.

Por analogia com o conhecimento, a criação consiste em fazer com que uma composição de termos simples ou realidades surja como um complexo proposicional verdadeiro, que não se possa conceber apenas por identidade abstrativa⁵³⁰, como nas proposições que se encerram dentro do quadro da definição essencial, tal que dois termos abstratos sem relação de identidade são entendidos no mesmo supôsito necessariamente como verdadeiros. “A perfeição simplesmente de quaisquer possíveis entre si no mesmo supôsito é necessariamente a mesma em realidade, entendendo-se assim, que tomando em abstrato *isto e aquilo*, é verdadeiro dizer, isto é aquilo[...]”.⁵³¹ A produção e a criação seguem-se como as duas etapas do conhecimento abstrativo e intuitivo. Num primeiro momento, o conhecimento dos conceitos resolvidos a seus termos simples é necessariamente conhecido, porque o intelecto é naturalmente movido a conhecê-los. A produção no ser inteligível caracteriza-se assim pela concepção de termos formalmente simples. A conjunção desses termos tal que se determinam na existência e se expressem por uma proposição contingente depende então de uma ato secundário que elimina a contradição inicial de todo o possível na

figmenti, includentis ea, et ex ista impossibilitate figmenti in se et ex impossibilitate partium suarum est impossibilitas eius respectu cuiuscumque agentis; et ex hoc habet compleri totus processus impossibilitatis rei, quasi ultimus gradus impossibilitatis vel impossibilitatis sit negatio respectus ad quodcumque agens.” Ord. I, d. 43, q. u., n. 16. Cf. WERNER, op. cit., p. 44; KNUUTILA, 1981, p. 232; GHISALBERTI, op. cit., pp. 427-428.

529 “Sicut ignis, ante agere, est aequae determinatus ex parte sui ad agendum sicut quando actu agit, nec ad hoc quod agat mutatur, - et sicut per formam antiquam in naturalibus potest esse determinata actio, nec requiritur ulterior determinatio, sic in Deo per volitionem antiquam. Unde nec in naturalibus nec in voluntarie agentibus quaerenda est mutationis causa ex parte agentis. Si enim sol haberet radium stantem, et succederent diversa perspicua, nunc illuminaret unum, nunc aliud, sine ulla sui mutatione; eodem modo si medium posset producere et perspicuum. Ita Deus etiam, per voluntatem suam semper unam existentem, potest diversa producere secundum se tota, sine sui mutatione.” Lect. II, d. 1, q. 2, n. 86.

530 “[...]quod sic sit idem, quod sit vera praedicatio in abstracto, ut puta dicendo, *hoc est hoc*, probatur, quia cum praedicatio affirmativa sit vera ratione identitatis, omnis illa erit vera abstracti de abstracto, ubi per abstractionem non tollitur ratio identitatis; ubi autem per abstractionem tollitur ratio identitatis, non est vera.” Quodl. 5, n. 15 (p. 219).

531 “Perfectio simpliciter cuicumque possibili sibi in eodem supposito necessario est eadem realiter, sic intelligendo, quod in abstracto accipiendo *hoc et illud*, verum est dicere, hoc est illud[...]”. (p. 218).

medida em que comporta, desde a eternidade, “não ser de certa maneira” (“*non-esse quoddam*”) como reitera Werner.⁵³² A criação consistiria em retirar a contradição primeira do ente para a existência, por sua falta entitativa, e transformá-la em potência, dentro de limites compossibilidade. “[...]no homem na eternidade está 'não ser algo' e na quimera 'não ser algo'; mas ao homem não rejeita a afirmação que é 'ser algo', mas está nele apenas a negação por causa da negação da causa que não põe, - à quimera, porém, rejeita, porque nenhuma causa pode causar nela o 'ser algo'.”⁵³³ Nada do que pode ser criado aparece ao intelecto divino, primeiramente, como devendo ser feito (*faciendum*), mas como neutro. Por não estar disposto a 'ser algo' desde a eternidade, o ato de criação consiste em dar o ser, o existir a algo. Mas a existência assim implica que as formas antes concebidas necessariamente em sua simplicidade sejam concebidas numa ideia própria de algo criável tal que seja então possível uma proposição contingente sobre ela, mas necessariamente verdadeira. Criar é, por conseguinte, estabelecer algo na verdade enquanto verdade contingente, que pode ser conhecida, ou ratificada. É sua existência e atualidade que confere contingência à criatura, não sua possibilidade formal e necessária.⁵³⁴ Por isso, é somente ao criar algo, ao dar-lhe existência que o intelecto divino o apreende também enquanto verdadeiro.⁵³⁵ A relação é a mesma, então, que com o primeiro inteligível que

[...]move naturalmente, e por conseguinte necessariamente para o conhecimento de tudo o que é possível conhecer natural e necessariamente; deste modo é todo objeto simples, e também todo o complexo necessariamente verdadeiro; porém, não é tal o complexo sobre a existência contingente, pois não é naturalmente determinado para a verdade.⁵³⁶

532 Cf. WERNER, op. cit., p. 63.

533 “[...]homini in aeternitate inest 'non esse aliquid' et chimaerae 'non esse aliquid'; sed homini non repugnat affirmatio quae est 'esse aliquid', sed tantum inest negatio propter negationem causae non ponentis, - chimaerae autem repugnat, quia nulla causa posset in ea causare 'esse aliquid'.” Ord. I, d. 36, q. u., n. 60.

534 “[...]licet entia alia a Deo actualiter sint contingentia respectu esse actualis, non tamen respectu esse potentialis. Unde illa quae dicuntur contingentia respectu actualis existentiae, respectu potentialis sunt necessaria, ut licet hominem esse sit contingens, tamen ipsum esse 'possibile esse' est necessarium, quia non includit contradictionem ad esse; aliquid igitur 'possibile esse', aliud a Deo, est necessarium, quia ens dividitur in possibile et necessarium, et sicut enti necessario ex sua habitudine sive quiditate est necessitas, ita enti possibili ex sua quiditate est possibilitas.” Lect. I, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 57. Cf. WERNER, op. cit., p. 69.

535 “[...]intellectus divinus primo non est practicus, nec apprehendit primo aliquid ut operandum, sed ostendit voluntati ut neutrum; voluntas autem determinat se ad unam partem, ponendo in esse vel non in esse, et tunc intellectus apprehendit veritatem illius.” Lect. I, d. 39, q. 1-5, n. 63. Tb. em Ord. I, d. 39, q. u., n. 44. “[...]quando intellectus divinus apprehendit 'hoc esse faciendum' ante voluntatis actum, apprehendit ut neutram, sicut cum apprehendo 'astra esse paria'; sed quando per actum voluntatis producitur in esse, tunc est apprehensum ab intellectu divino ut obiectum verum secundum alteram partem contradictionis.”

536 “[...]naturaliter movet, et per consequens necessario ad cognitionem cuiuscumque, quod est possibile naturaliter et necessario cognosci; huiusmodi est quodcumque obiectum simplex, et etiam quodcumque complexum verum necessarium; non autem tale est aliquod complexum de existentia contingentis, quia non est natum esse determinatum ad veritatem.” Quodl. 14, n. 16 (p. 53).

A necessidade do conhecimento acompanha a necessidade do objeto. Que o homem seja um animal é necessariamente verdadeiro; não, porém, que o homem seja branco. A brancura não pertence a homem essencialmente tal que esse complexo proposicional pode ser afirmado com verdade antes da existência de uma homem branco.⁵³⁷ Mas, uma vez existente tal homem branco, a verdade da relação entre os termos contingentes torna-se necessária. Assim, Deus também não conhece necessariamente nada que esteja num estado potencial, antes da existência, pois a verdade da contingência depende de que seja necessariamente contingente, não apenas naturalmente necessário em sua possibilidade, como se algo pudesse existir como espécie pura.

Todo ente finito outro que Deus é contingente em seu ser, mas necessário em sua possibilidade enquanto não inclui contradição em ser: é necessariamente possível. Ou, dito de modo negativo, a criatura é antes formalmente não ser do que tem não-ser formalmente⁵³⁸ e nisso está sua dependência para a existência de um primeiro eficiente.

A interdependência causal entre constituição potencial necessária de natureza e existência contingente é expressa sob os níveis de causalidade essencial e acidentalmente ordenadas. A contingência pertence ao domínio de uma causalidade acidentalmente ordenada, à qual uma causalidade essencialmente ordenada garante a estabilização substancial-quiditativa.⁵³⁹ Uma vez que não há verdadeiramente um limite dos formalmente possíveis senão quanto à sua impossibilidade, sendo a causa primeira infinita, toda e qualquer modalização de uma forma, ou seja, a forma enquanto determinada e individuada para a existência, é a atualização de uma ordem essencial que não pode estar na mesma ordem da própria existência e que permanece potencial a ela. A causação essencialmente ordenada não pode, por isso mesmo, ser infinita.

Ao tratar de causas por si ordenadas, sobretudo na *Ordinatio* e no tratado *De primo principio*, Scotus estabelece algumas diferenças que partem da pressuposição primária de que as causas por si são aquelas que causam por sua própria natureza como não o fazem as por acidente, que causam através de algo acidental a si. Nessa caso, a relação causal é tratada

537 “[...]Deus non scit necessario a fore, quia denotatur necessitas actus sciendi ut transit in obiectum non necessarium; unde licet sit necessarium Deum scire, non tamen respectu non necessari, - sicut licet necessarium sit hominem esse animal, non tamen hominem esse animal album.” Ord. I, d. 39, n. 80. Tb. em Lect. I, d. 39, q. 1-5, n. 80.

538 “[...]creatura non habet ex se non esse, neque quod simul sint in ea esse et non esse (quasi sint simul esse et non esse), neque aliquo modo habet non esse quando est; sed quantum est ex se, haberet non esse nisi causa extrinseca suum non esse impediret, dando sibi esse, - quia ex sola ratione sua non haberet esse, circumscripta omni causa extrinseca dante esse, quia nullo modo haberet esse nisi per causam extrinsecam produceretur in esse: ita quod magis proprie dicendum est creaturam non esse ex se formaliter quam habere non esse ex se formaliter (quia 'formaliter habere ex se' affirmatur), nec habet ex se esse nec non esse.” Ord. II, d. 1, q. 2, n. 62. Cf. HONNEFELDER, op. cit., p. 63.

539 Cf. WÖLFEL, op. cit., p. 114.

de um para um: uma causa para um efeito. No caso das ordenadas por si a relação causal é entre as causas no que convergem para produzir o efeito.⁵⁴⁰ A partir daí, há três diferenças a considerar quanto às causas ordenadas: (1) naquelas essencialmente ordenadas, qualquer causa segunda depende da primeira para causar, enquanto nas acidentalmente ordenadas não, ainda que dependa dela para ser ou por outro motivo que seja; (2) nas causas por si ordenadas há uma causação de outra razão e de outra ordem, pois a causa superior é sempre mais perfeita; o mesmo não acontece nas causas acidentalmente ordenadas. Essa é uma consequência da primeira diferença, uma vez que nenhuma causa depende essencialmente de outra da mesma razão para causar, se uma basta por sua própria natureza enquanto causa acidentalmente. Essa segunda diferença oferece uma probabilidade importante para a relação entre causas acidentalmente ordenadas por si: como são por si, remetem a uma ordem de razão superior e essencial, ainda que se bastem a si mesmas para reproduzir uma relação causal acidental, sem implicar na atualidade da primeira.⁵⁴¹ Por fim, (3) as causas por si e essencialmente ordenadas devem vigir simultaneamente para seu efeito, do contrário algo faltaria ou se subtrairia a ele; nas acidentalmente ordenadas não há necessidade de nenhuma simultaneidade das causas para o efeito.⁵⁴²

Em decorrência das definições de causa por si e por acidente, e das diferenças entre causas ordenadas essencialmente e acidentalmente, nenhuma produção infinita é possível, se não *potentialiter* nas acidentalmente ordenadas, e ainda assim sucessivamente e pressupondo uma ordem superior essencialmente estável (*status in ordinis essentialiter*).⁵⁴³ Apesar da remissão a Avicena,⁵⁴⁴ quanto à impossibilidade de uma infinidade de essencialmente ordenados, os motivos de Scotus são aqui claramente outros. Para Avicena, um infinito essencialmente ordenado é impossível porque o propósito último da natureza é manter a espécie ou o que chama de “indivíduo perpétuo não designado”, quer dizer, sem a “*hyle corporale*”. O indivíduo, sujeito à corrupção não é seu fim último.⁵⁴⁵ Para Scotus é o

540 “Ubi notandum quod aliud est loqui de causis per se et per accidens et aliud est loqui de causis per se sive essentialiter et accidentaliter ordinatis. Nam in primo est tantum comparatio unius ad unum, scilicet causae ad causatum: et est causa per se quae secundum naturam propriam et non secundum aliquid sibi accidens causat, et causa per accidens e converso; in secundo est comparatio duarum causarum inter se, in quantum ab eis est causatum.” Ord. I, d. 2, q. 2, n. 47.

541 Cf. NORMORE, op. cit., pp. 138-139; KLUGE, op. cit., p. 236.

542 Ord. I, d. 2, p. 1, q. 2, nn. 49-51.

543 “Ex his ostenditur propositum, scilicet quod infinitas essentialiter ordinatorum est impossibilis. Similiter secunda: infinitas accidentaliter ordinatorum est impossibilis nisi ponatur status in ordinatis essentialiter; ergo omni modo est impossibilis infinitas in essentialiter ordinatis. Si etiam negetur ordo essentialis, adhuc infinitas est impossibilis; ergo omni modo est aliquod primum necessario et simpliciter effectivum.” n. 52.

544 Ord. I, d. 2, p. 1, q. 2, n. 46.

545 “Nam finis essentialis naturae, verbi gratiae, est ut sit substantia quae est homo vel equus vel palma, et ut illud esse sit stabile esse; hoc autem fuit impossibile in uno individuo designato; omne enim quod generatur comitatur necessario corruptio, scilicet generatum ex hyle corporali. Postquam autem hoc prohibitum fuit in

contrário: o fim último é o indivíduo que é a natureza em sua perfeição formal última individuada, *ut haec*.⁵⁴⁶ O grande propósito natural é existir singularmente; não perpetuar-se eternamente apenas como espécie. A ordem essencial é assim uma reserva formal da substância não designada, tomada no mesmo sentido aviceniano, mas com outra finalidade. Por isso o termo da ordenação essencial é necessariamente pressuposto pela acidental, mas na medida em que ambas as ordenações são correlativas: a acidental termina a essencialmente ordenada onde sua causalidade sucessivamente infinita começa e neutraliza a simultaneidade infinita daquela numa simultaneidade potencial. A ordem essencial regula o repouso formal do ato substancial naquilo que o que existe é essencialmente.⁵⁴⁷ A *forma totius* substancial seria a mesma, mas sua disposição dependeria de sua situação de estabilidade essencial e movimento acidental. Como diz Scotus, seu ser em ato não é variado, tal que sua medida se dê por alguma temporalidade, mas variável. Ela daria as condições subjetivas da potência real e sua capacidade para receber acidentes determinados sob o plano explicativo abstrativo-universal. Mas somente a potência objetiva teria a disposição para a existência singular que falta à outra, embora restrita ao seu domínio por sua interdependência, pois a substância só pode ser atual pela atualidade última da forma. Por outro lado, no que toca a substancialidade e definibilidade, ela é mais compatível com uma perpetuidade (*aevum*), na medida em que não tem movimento ou não varia.⁵⁴⁸

Se se conceder que[...] tal forma, enquanto permanece, tenha existência variável, e existência, não apenas variada mas também variável que se mensura temporalmente, - assim pode-se afirmar corretamente que certa permanência não se mensura pela perpetuidade, a saber, aquela segundo a qual as formas podem ser moventes; e bem se pode conceder que as substâncias geráveis e corruptíveis se mensurem por si pela perpetuidade, embora por acidente - quer dizer, segundo a qualidade natural consequente a elas - se mensurem pelo tempo.⁵⁴⁹

indivíduo, remansit in specie. Prima igitur intentio naturae est ut permaneat natura humana et alia huiusmodi vel individuum perpetuum non designatum, et illa intentio est causa perfectiva actionis naturae universalis.” PhP VI, 5 (334).

546 Cf. HONNEFELDER, op. cit., p. 128.

547 A essa ordem pertenceriam os “itens resistentes” “[...](que não são sucessivos, mas eviternos em sentido lato, e tal como as substâncias, são 'acidentalmente temporais', visto que temporais em virtude de suas relações como 'acidentes essencialmente temporais') não têm partes temporais, por definição: dada a sua natureza, só podem ser 'todas as suas partes de uma única vez'.” (PICH, 2007*, p. 162).

548 “De ista forma potest dici quod licet non habeat esse actu variatum (quia tunc non esset quies secundum ipsam), habet tamen esse variabile, - et ideo numquam mensuratur aevo (quamquam non sit actu variatum), quia aevum requirit in suo mensurato 'esse invariabile', quod repugnet successioni partis post partem; si tamen dicatur 'esse non variatum' mensurari aevo, tunc potest concedi quod ista forma - quando secundum eam non est actu motus mensuratur aevo.” Ord. II, d. 2, p. 1, q. 4, n. 173.

549 “Si tamen concedatur[...] omnem talem formam, dum manet, habere existentiam variabilem, et existentiam non tantum variatam sed etiam variabilem mensurari tempore, - tunc bene est ponendum aliqua permanentia non mensurari aevo, illa scilicet secundum quorum formas potest esse motus; bene tamen concedendum est substantias generabiles et corruptibiles per se mensurari aevo, licet per accidens - hoc est secundum qualitatem

Se se admitir uma causação accidental infinita sucessiva, o que conviria à infinitude potencialmente lógica predisposta pelo primeiro instante de natureza da produção *in mente Dei*, ela independeria para causar de qualquer simultaneidade essencialmente ordenada de causas, que não fosse apenas um universo potencialmente infinito de relações que se podem atualizar de acordo com a compossibilidade ou impossibilidade formal de seus termos. Aliás, não somente independeria, como sua independência seria necessária para a própria temporalidade do contingente. O tempo é aqui a antítese da simultaneidade infinita. Esse universo faria as vezes de uma *natura infinite durante*, porquanto não seria diversa das próprias relações logicamente possíveis produzidas por um ente infinito, mas nem por isso menos submetida a uma duração que seja, ainda que perpétua, ou “eviterna”. Sem uma ordem essencial, toda contingência ou casualidade, como *difformitas* e queda da natureza originária remeteriam fatalmente à causa primeira, com a consequência incômoda de uma falha ou insuficiência sua.⁵⁵⁰ Mas nada poderia impedir assim, que o primeiro efetivo causasse algo de outra razão que não a de suas infinitude e perfeição por sua própria necessidade de origem.

[...]que de nada nada possa ser, segue-se que alguma natureza seja efetiva, se se negar a ordem essencial ativa, logo, ela não causa em virtude de nada mais; e, embora ela própria se ponha como causada em algo singular, no entanto, em algo é não causada, o que é o propósito da natureza; ou, se se põe como causada em qualquer um, implica-se imediatamente em contradição negando a ordem essencial, pois nenhuma natureza pode-se por causada no que quer que seja de tal modo que haja uma ordem accidental sob ela própria sem a ordem essencial por outra natureza.⁵⁵¹

Uma vez instaurado um instante de tempo por uma volição antiga, estão estabelecidos os limites determinantemente formais da criação como está posta. Suas estruturas essenciais ordenadas são substancialmente fixadas e assim se perpetuam

naturalem consequentem eas - mensurentur tempore.” n. 180.

550 “[...]infinitas in accidentaliter ordinatis sit impossibilis nisi ponatur status essentialiter ordinatorum, quia infinitas accidentalis si ponitur, hoc non est simul, patet, sed successive tantum, ut alterum post alterum, ita quod secundum aliquo modo fluit a priore. Non tamen dependet ab ipso in causando; potest enim causare illo non existente sicut illo existente, sicut filius generat patre mortuo sicut ipso vivo. Talis infinitas successionis est impossibilis, nisi ab aliqua natura infinite durante, a qua tota successio et quidlibet eius, dependeat. Nulla enim deformitas perpetuatur nisi in virtute alicuius permanentis quod nihil est illius successionis, quia omnia successiva illius successionis sunt eiusdem rationis; sed est aliquid prius essentialiter, quia quidlibet successionis dependet ab ipso, et hoc in alia ordinatione quam a causa proxima quae est aliquid illius successionis.” Ord. I, d. 2, p. 1, q. 2, n. 54.

551 “[...]quod a nullo nihil potest esse, sequatur quod aliqua natura sit effectiva, si negatur ordo essentialis activorum ergo illa in nullius alterius virtute causat; et licet ipsa in aliquo singulari ponatur causata, tamen in aliquo est non causata, quod est propositum de natura; vel, si in quolibet ponatur causata, statim implicatur contradictio negando ordinem essentialem, quia nulla natura potest poni in quolibet causata ita quod sit ordo accidentalis sub ipsa sine ordine essentiali ad aliam naturam.” n. 55.

necessariamente enquanto natureza, tal como é necessário que um homem ou uma árvore possam ser substancialmente sempre os mesmos, ainda que numericamente individualizáveis. Pode-se dizer, então, que a natureza é condição de possibilidade para a existência do singular. A existência seria o momento final coincidente com a última atualização da forma individual em sua finitude. Não é a própria existência, então, que a individualiza, a forma é já finita em sua essência antes de existir “em algum sinal de natureza”, pois já está sempre determinada como um todo simultâneo contingente.⁵⁵²

As condições formais de possibilidade da coisa cumprem suficientemente bem sua explicação pela não-contradição de seus próprios termos. Uma ordem ontológica necessariamente constituída dentro desses limites formais é, assim, compatível com as determinações contingentes, “acidentais” em certo sentido, como reitera Scotus, em cada caso particular, em que uma natureza consistentemente substancializada quanto às relações ou séries formais que pode admitir recebe sua atualização formal última pela individuação.

O que se constitui, finalmente, como supôsito deve conter transcendentemente todas as suas realidades por identidade, tal que a perfeição de sua unidade é o próprio fundamento que as relaciona como se não houvesse relação alguma ou que fosse apenas adicionada. Não fosse assim, não haveria tampouco substância por identidade.⁵⁵³ Se a consistência substancial é previamente produzida numa série essencialmente ordenada enquanto natureza, é somente na existência que ela termina e se completa enquanto tal, em sua temporalidade e duração, e se compõe com seus acidentes numa *res* individual.

552 “[...]quaelibet entitas habet intrinsecum sibi gradum suae perfectionis, in quo est finitum si est finitum et in quo infinitum si potest esse infinitum, et non per aliquid accidens sibi.

[...]sicut corpus in se prius finitura, ita forma finita prius est in se finita quam finiatur ad materiam, quia est talis natura in entibus, quod finitur, id est antequam uniatur materiae, nam secunda finitas praesupponit primam, et non causat eam. Ergo in aliquo signo naturae erit essentia finita, ergo non finitur per esse; ergo in secundo signo non finitur per esse.” nn. 142-143.

553 “Ita dico in proposito quod fundamentum non est tantum relatio (quam continet per identitatem), sed est ita absolutum sicut si relatio esset sibi addita, vel omnino nullam haberet relationem; sed hoc non est ex imperfectione sua, sed ex perfectione (vel simpliciter, vel aliquo modo), quia illam relationem continet per identitatem, ita quod ipsa continentia praevenit accidentalitatem relationis ne ipsa possit esse accidens, quia perfecte continetur in substantia, quae tamen relatio, si non sic contineretur, ex se non haberet forte quod esset per identitatem substantia.” Ord. II, d. 1, q. 5, n. 275.

Conclusão

O desenvolvimento da temática da constituição entitativo-modal do existente finito em Duns Scotus mais de uma vez pôde demonstrar o quanto ela não se resolve, e isso mesmo nos marcos de sua teoria do conhecimento, numa mera enumeração de seus constitutos, como seria de esperar de uma descrição que fosse, por exemplo, da substância. Uma exposição apenas terminológica, que se desincumbisse de esclarecer seus conceitos determinantes desde a sua gênese intelectual não seria suficiente, nem simplesmente apontar seus fundamentos. O paralelo entre inteligibilidade da realidade por sua distinção formal e seu fundamento objetivo de natureza impõe que, desde o início, nenhum constituto da existência possa ser delimitado senão na medida em que é entendido. A partição da realidade em conceitos ou em “constitutos” nesse sentido é uma produção do próprio intelecto em sua interação com a realidade ela mesma que permanece desde sempre una. Nisso não há outra coisa a fazer do que seguir o mesmo Scotus que retorna, em momentos decisivos de sua metafísica, às condições de conhecimento das coisas. Contudo, o modo como compreendemos as coisas não é somente uma consequência dessas condições elas mesmas, senão das condições e da fundamentação das coisas em sua realidade no que são em si mesmas. A distinção primeira entre essência e existência, se é, por um lado, efeito das operações intelectivas, reproduz também uma disparidade fundamental no existente finito que nunca é a totalidade de si mesmo em atualidade, o que Scotus coloca em termos de composição de entidade e privação, e carece, necessariamente, para ser o que é, da natureza comum. Essa privação não é, por conseguinte, de algo que a coisa deveria ter e não tem, nem do que permanece potencial de sua realidade, mas é encontrada num excesso em entidade da própria existência que não se resolve totalmente em seus conceitos universais. Assim, o problema inicial se coloca entre esses dois vetores: existência e essência. O que se conhece da essência da coisa, por um lado, é consequente à sua própria inteligibilidade entitativa, e o que se conhece da existência, por outro, é sua presença intuitiva, que se reconhece e se expressa em proposições contingencialmente verdadeiras. O movimento intelectual da definição não se conclui, então, no conhecimento da essência substancial, mas na própria existência.

O entendimento do ente a partir de uma unidade unívoca de significação provoca todo um remanejamento das relações analógicas do ente. Mesmo que, por sua gênese intelectual no intelecto criado, parta-se primeiramente do ente existente analógico, e deva-se ao fim retornar a ele, a univocidade não é deduzida daí; antes, faz-se o caminho inverso: é de

sua constatação primeira enquanto princípio de inteligibilidade da existência, e abstração da atualidade última da forma, que as relações então com seus momentos de diferenciação são pensadas. Seria impossível deduzir a univocidade da analogia. A concessão que se faz à realidade analógica das coisas resulta antes da conclusão pela própria unidade fundamental de todo o ente que somente pode ser unívoco em si mesmo. A analogia é, então, superada pela inteligibilidade absolutamente universal e comum do ente, mas, por isso mesmo, paradoxalmente, resiste no campo efetivo da realidade metafísica das coisas. Como se o ponto final da transparência inteligível do ente conduzisse ao reconhecimento de que o âmbito do indivíduo permanece fechado, porque dele nada se pode abstrair, ou produzir-se um conceito que não seja aquele determinado pela incomunicabilidade do supôsito. A fronteira do conhecimento é a própria realidade no que ela teria de mais real, mas nada dela deve permanecer propriamente ininteligível em essência. O supôsito não é incomunicável porque ininteligível, mas ininteligível para o intelecto peregrino porque incomunicável no que é por si mesmo, e o intelecto somente pode conhecer o que é em comunidade. Como seu conhecimento somente pode-se expressar através de conceitos abstratos, são as proposições contingentemente verdadeiras, quer dizer, de termos que não têm relação analítica *in abstracto*, que a aproximam.

Em razão da primazia do existente e individual sobre o abstrato e universal, a espécie especialíssima, em que se retém ainda confusamente os conteúdos conceituais que devem ser resolvidos em seus termos mais simples, acaba por realizar uma função intencionalmente primária junto com o ente. Sob as ordens intelectivas de origem, proporção e adequação, o que o intelecto conhece como seu objeto mais adequado é apenas o que pode estar intencionalmente contido nesse momento primeiro, não apenas como espécie mas como atualidade entitativa. Por isso, a primazia não pode ser unilateral, mas se realiza sob esse duplo aspecto do ente, por um lado, e por outro, da espécie especialíssima. Os conteúdos propriamente quiditativos do ente são resolvidos em seus termos mais simples genéricos, mas não absolutamente simples. O momento, porém, qualitativo-modal da existência, de que se abstrai, permanece como ente mas comum a partir da abstração última da forma, ou seja, da forma em sua atualidade última. A abstração, portanto, das particularidades da existência é antes de tudo abstração de suas condições modais, sob as quais as formas sempre aparecem a certo grau de intensidade.

O limite modal da existência reflete-se formalmente como diferença última, determinante puro em oposição ao determinável puro que é o ente em sentido mais comum. O regime de predicação unívoco do ente varia, então, de acordo com os momentos de sua

determinação quiditativa: o ente se predica essencialmente (*in quid*) de tudo o que o inclui em sua razão, e por denominação de todas as diferenças, logo, não se predica quiditativamente nem de suas afecções próprias, os transcendentais que se convertem com ele, nem da diferença última. Esses regimes predicativos do ente correspondem às etapas resolutivas, nas quais o conteúdo formal da espécie especialíssima é reduzido a seus termos simples. Essas determinações entitativas podem conter, então, enquanto diferença, o ente virtualmente, ou enquanto essências, quiditativamente. Na medida, porém, em que refletem a última atualização da forma, elas se predicam denominativamente do ente, de acordo com o regime de predicação inverso por si. Pois ficam reduzidas ao que tem como determinantes por si de uma forma. São as formalidades que encerram a seu conteúdo inteligível sob sua razão própria, tal como são entendidos em realidade, e por isso não podem ser imediatamente predicados das coisas. O ente é, assim, o meio termo formal que rege ambos os regimes de predicação do sujeito, de acordo com os conteúdos formais de seu entendimento. O que se predica imediatamente do ente, *in quid*, o faz por sua essência, e o que se predica virtualmente, *in quale*, o faz através de outro que se predica dele quiditativamente. O ente, portanto, se se inclui essencialmente na razão de ser das coisas, as inclui virtualmente em sua razão, por ser o próprio fundamento de toda a determinação por si. Todas as formalidades, então, contém virtualmente o ente por si, na medida em que refletem a realidade de um ente particular em sua atualidade, uma vez que toda a diferença específica que determina um gênero sob uma espécie, o faz pela atualização da espécie em sua realidade atual, não como um momento quiditativo, mas qualitativo: momento qualitativo de determinação de uma quididade.

São esses objetos formais discernidos primeiramente enquanto tais a partir da espécie, por suas relações de não-identidade formal. A distinção formal, entretanto, somente é possível porque essas formalidades são virtualmente discerníveis na própria coisa. Elas têm fundamento objetivo como natureza, mas enquanto uma natureza determinada como *esta natureza*, ou seja, *este homem*, *este branco*, *esta árvore*, etc. O conceito de natureza de Scotus segue de muito perto a noção de quididade aviceniana. A natureza consiste num fundamento de realidade que é indiferente em sua realidade e unidade tanto de seu universal no intelecto quanto no particular que o contrai. Ele persiste, apesar tanto de um quanto de outro, ainda que não exista propriamente senão no particular, em que é contraído por um supôsito.

A análise formal de Scotus se esgota, entretanto, na relação da forma com o supôsito. Como este é a atualização última da forma, sua forma não pode ser outra do que a de sua própria natureza, tal que a natureza inteligida como um universal expresso por uma

quididade não deve ser sustentada pela compatibilidade formal com sua fundamento real. Por mais que Scotus insista numa diferença *formaliter*, ela não pode surgir da própria forma, mas apenas desse reduto incommunicável da natureza, em último medida, e que somente se distingue dela nesses termos não-formais. Por sua carência entitativa, o existente finito conforma-se com a natureza comum para realizar-se o quanto potencial que tem em si e que o conduz a essa ultrapassamento de si, de sua forma individual. Em decorrência disso, a composição é o mais perfeito de si mesmo, como lhe dita seu modo intrínseco. A complementariedade entre forma e modo aqui não é explicativa da individuação, mas sua consequência. Desde sua origem em contradição com não-existir (*non-ens quoddam*), o ente é finito e contingente, e manifesta sua razão formal sob um grau de intensidade, o que pode ser verificado pela própria percepção das coisas. Nenhuma forma é mais forma que outra, mas tem um modo diverso de existir. Essa potência primeira para vir a ser, a partir de uma conformação não-contraditória de realidades possíveis é o que determina a finitude do ente, contra a infinitude, primeira e absolutamente indistintiva quanto a existência e essência.

Bibliografia

Fontes primárias

AGOSTINHO. *De quantitate animae*. Obras completas III: obras filosóficas. 5ª ed. Migne PL 32, 1035, revista e corrigida por A. Ceteno e M. F. Lanero. Madrid: BAC, 1982, pp. 455-569.

ARISTÓTELES. *Analytica priora et posteriora*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1964

_____. *Categoriae et liber de interpretatione*. Ed. L. Minio-Paluello. Oxford: Clarendon Press, 1949

_____. *De sophisticis elenchis*. AL VI, 1-3. Ed. B. G. Dod. Londres: Brill, 1975.

_____. *Ethica Nicomachea*. Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.

_____. *Metaphysica*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1975, 2 v.

_____. *Metaphysica*. 2ª ed. trilingue V. G. Yebra. Madrid: Gredos, 1998.

_____. *Physica*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1950.

_____. *Poétique*. Ed. J. Hardy. Paris: Les belles lettres, 2008.

_____. *Topica et sophistici elenchi*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1958.

AVERRÓIS. *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. Frankfurt: Minerva, 1962.

AVICENA. *Liber de Anima seu Sextus De naturalibus*. Ed. Van Riet. Louvain/Leiden: Brill, 1968-1972.

_____. *Liber de Philosophia Prima sive Scientia divina I-X*. Ed. Van Riet. Louvain: Peeters, 1983.

BOÉCIO. *De las divisiones/De divisionibus*. Ed. J. de Gregoriis, G. de Gregoriis. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.

_____. *In Categorias Aristotelis commentaria*. Patrologia latina 64, 159A-294C. Paris: Migne, 1847.

_____. *Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*. LCL 74. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

DUNS SCOTUS, João. *God and Creatures: The Quodlibetal Questions*. Trad. F. Alluntis; A. Wolter. Londres/ Princeton: Princeton University Press, 1975.

- _____. *Lectura I, prologus, d. 1-7*. Opera omnia XVI. Vaticano: Typis polyglottis, 1960.
- _____. *Lectura I, d. 8-45*. Opera omnia XVII. Vaticano: Typis polyglottis, 1966.
- _____. *Lectura II, d. 1-6*. Opera omnia XVIII. Vaticano: Typis polyglottis, 1982.
- _____. *Lectura II, d. 7-44*. Opera omnia XIX. Vaticano: Typis polyglottis, 1993.
- _____. *Opus oxoniense II, d. 15-44*. Opera omnia XIII. Paris: L. Vivès, 1893.
- _____. *Ordinatio I, d. 1-2*. Opera omnia II. Vaticano: Typis polyglottis, 1950.
- _____. *Ordinatio I, d. 3*. Opera omnia III. Vaticano: Typis polyglottis, 1954.
- _____. *Ordinatio I, d. 4-10*. Opera omnia IV. Vaticano: Typis polyglottis, 1956.
- _____. *Ordinatio I, d. 26-48*. Opera omnia VI. Vaticano: Typis polyglottis, 1963.
- _____. *Ordinatio II, d. 1-3*. Opera omnia VII. Vaticano: Typis polyglottis, 1973.
- _____. *Ordinatio III, d. 1-17*. Opera omnia IX. Vaticano: Typis polyglottis, 2006.
- _____. *Ordinatio IV, d. 8-13*. Opera omnia XII. Vaticano: Typis polyglottis, 2010.
- _____. *Ordinatio IV, d. 43-49*. Opera omnia XIV. Vaticano: Typis polyglottis, 2013.
- _____. *Philosophical Writings*. Trad. A. Wolter. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1987.
- _____. *Quaestiones quodlibetales 1-13*. Opera omnia XXV. Paris: L. Vivès, 1895.
- _____. *Quaestiones quodlibetales 14-21*. Opera omnia XXVI. Paris: L. Vivès, 1895.
- _____. *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Opera omnia VII. Paris: L. Vivès, 1895.

_____. *Quaestiones super libros Elenchorum Aristotelis*. Opera omnia II. Paris: L. Vivès, 1891.

_____. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Lib. I-V*. Ed. R. Andrews. G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, R. Wood. Opera philosophica III. Nova York: Saint Bonaventure Press, 1997.

_____. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Lib. VI-IX*. Ed. R. Andrews. G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, R. Wood. Opera philosophica IV. Nova York: Saint Bonaventure Press, 1997.

_____. *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*. Opera omnia I. Paris: L. Vivès, 1891.

_____. *Quaestiones super secundum et tertium De anima*. Opera omnia III. Paris: L. Vivès, 1891.

_____. *Quaestiones super Universalia*. Opera omnia I. Paris: L. Vivès, 1891.

_____. *Reportata parisiensia I*. Opera omnia XXII. Paris: L. Vivès, 1894.

_____. *Reportata parisiensia II*. Opera omnia XXIII. Paris: L. Vivès, 1984.

_____. *Reportata parisiensia IV*. Opera omnia XXIV. Paris: L. Vivès, 1894.

_____. *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Trad. R. Pich. Porto Alegre: EdPUC-RS/Universidade São Francisco, 2008.

_____. *The Examined Report of the Paris Lecture Reportatio I-A*. Ed. A. Wolter; O. Bychkov. 2 v. Nova York: Saint Bonaventure Press, 2004-2008.

HENRIQUE DE GANTE. *Quodlibet VII*. Ed. G. A. Wilson. Louvain: Louvain University Press, 1991.

_____. *Summa quaestionum ordinarum, art. XXV-XXVII*. Ed. S. Negri. Leuven: Leuven University Press, 2020.

SIGÉRIO DE BRABANTE. *Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la Réportation de Cambridge. Texte revue de la Réportation de Paris*. Ed. A. Maurer. Louvain: Institut supérieur de Philosophie, 1983.

TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*. Opera omnia 43. Roma: Ad Sancta Sabinae, 1976, pp. 367-381.

_____. *Expositio super librum Boethii De Trinitate*. Ed. B. Decker. Leiden: Brill, 1959.

_____. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. 2ª Ed. M. R. Cathalla. Turim/Roma: Marietti, 1971.

_____. *Quaestiones disputatae de veritate*. Opera omnia 22. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1970 - 1976

_____. *Sententia libri Ethicorum*. Opera omnia 47. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1969.

_____. *Summa Theologiae I*. Opera omnia 4-5. Roma: Typographia Polyglotta, 1888 - 1889.

_____. *Super libros Sententiarum magistri episcopi Petri Lombardi I*. Ed. P. Mandonnet. Paris: Lethielleux, 1929.

Fontes secundárias

AERTSEN, Jan. “Being and the One: The Doctrine of the Convertible Transcendentals in Duns Scotus”. *Franciscan Studies*, vol. 56, 1998.

_____. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*. Leiden/Boston: Brill, 2012.

AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 2009.

BARTH, Timotheus. “Being, Univocity, and Analogy”. In RYAN, John; BONANSEA, Bernardine (eds.). *John Duns Scotus 1265-1965*. Washington: The Catholic University Press of America, 1965.

BÉRUBÉ, Camille. *La connaissance de l'individuel au moyen-âge*. Paris: PUF, 1964.

BIARD, Joël. “Duns Scot et l'infini dans la nature”. In BOULNOIS, Olivier; KARGER, Elisabeth; SOLÈRE, Jean-Luc; SONDAG, Gérard (eds.). *Duns Scot à Paris 1302-2002*. Turnhout: Brepols, 2004.

BLUMENBERG, Hans. *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*. Berlin: Suhrkamp, 2020.

BOULNOIS, Olivier. “Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction”. *Les études philosophiques*, n. 3/4, 1989.

_____. “Duns Scot, théoricien de l'analogie de l'être”. In HONNEFELDER, Ludger; WOOD, Rega; DREYER, Mechthild (eds.). *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*. Leiden/Nova York/Colônia: 1996.

_____. *Metaphysiques rebelles*. Paris: PUF, 2013.

_____. “Réelles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scot”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, ano 97, n. 1, 1992.

CROSS, Richard. “Divisibility, Communicability, and Predicability in Duns Scotus's Theories of the Common Nature”. *Medieval Philosophy and Theology* 11, 2003.

_____. “Duns Scotus's Anti-Reductionist Account of Material Substance”. *Vivarium*, XXXIII, 2, 1995, pp. 137-170.

_____. *Duns Scotus's Theory of Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 3ª ed. Trad. L. Orlandi; R. Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2021.

DE LIBERA, Alain. *La querelle des universaux*. Paris: Seuil, 2014.

_____. “Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l’analogie de l’être”. *Les études philosophiques*, n. 3/4, 1989.

DUMONT, Stephen. “Theology as Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition”. *Speculum* 64, 1989.

FLASCH, Kurt. *Philosophie hat Geschichte. Theorie der Philosophiehistorie II*. Frankfurt: V. Klostermann, 2005.

GALLUZZO, Gabriele. “Scotus on the Essence and Definition of Sensible Substances”. *Franciscan Studies*, v. 66, 2008, pp. 213-232.

GARCÍA, Mariano Fernández. *Lexicon Scholasticum philosophico-theologicum in quo termini, definitiones, distinctiones et effata a Joanne Duns Scotu exponuntur, declarantur*. Hildesheim/Zurique/Nova York: 1988 (reimpressão da edição Quaracchi de 1910).

GHISALBERTI, Alessandro. “Ens infinitum e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scoto”. In HONNEFELDER, Ludger; WOOD, Rega; DREYER, Mechtild (eds.). *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*. Leiden/Nova York/Colônia: Brill, 1996.

GILSON, Étienne. “Avicenne et le point de départ de Duns Scot”. *Pourquoi Saint Thomas a critiqué suivi de Avicenne et le point de départ de Duns Scot*. Paris: Vrin, 1986, pp. 129-189.

_____. *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 1972.

GORIS, Wouter. *Absolute Beginners. Der mittelalterliche Beitrag zu einem Ausgang vom Unbedingten*. Leiden/Boston: Brill, 2007.

_____. “The Confused and the Distinct: towards a Proper Starting Point of Human Knowledge in Aquinas and Scotus”. In FRIEDMAN, Russel; COUNET, Jean-Michel (eds.). *Medieval Perspectives in Aristotle's De anima*. Louvain/Paris: Peeters, 2013, pp. 249-276.

GRACIA, Jorge J. E. "Individuality and Individuating Entity in Scotus's *Ordinatio*: An Ontological Characterization". In HONNEFELDER, Ludger; WOOD, Rega; DREYER, Mechthild (eds.). *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*. Leiden/Nova York/Colônia: 1996, pp. 229-250.

GUERIZOLI, Rodrigo. "Composição natural e composição defuncional: Tomás de Aquino e Duns Scotus leitores de Z 12". In DA SILVA, Marco Aurélio Oliveira (ed.). *Linguagem e verdade na filosofia medieval*. Salvador: Quarteto Editora, 2013.

_____. "Hilemorfismo, essência e definição: acordos e desacordos do debate medieval". *Analytica*, v. 16, n. 1-2, 2012.

_____. "Legitimação da metafísica e aporia do gênero em Duns Scotus". In STORCK, Alfredo (org.). *In Aristotelis Analytica posteriora: estudos acerca da recepção medieval dos segundos analíticos*. Porto Alegre: Linus Editora, 2009, pp. 163-177.

GUERIZOLI, Rodrigo; BRAGANÇA, Vitor. "Duns Scotus sobre a substância". In LEVY, Lia; ARAÚJO, Carolina; ROCHA, Ethel M.; GUERRERO, Markos K.; DE ALMEIDA, Fábio F. (orgs.). *Substância na história da filosofia*. Pelotas: Ed. UFPel, 2023, pp. 269-288.

HEIDEGGER, Martin. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Gesamtausgabe I: Frühe Schriften. Frankfurt: V. Klostermann, pp. 189-411.

HOERES, Walter. *Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus*. Franziskanische Studien, 47. Werl: Dietrich-Coelde, 1965.

HOFFMANN, Tobias. *Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilia bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*. Münster: Aschendorff, 2002.

_____. *Duns Scotus Bibliography from 1950 to the Present*. 10^a ed. Agosto/2022. (<https://abelard.hypotheses.org/scotus-bibliography>).

_____. "The *Quaestiones De anima* and the Genesis of Duns Scotus' Doctrine of Univocity of Being". In FRIEDMAN, Russell; COUNET, Jean-Michel (eds.). *Medieval Perspectives on Aristotle's De anima*. Louvain/Paris/Walpole: Peeters, 2013.

HONNEFELDER, Ludger. *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff, 1979.

_____. *João Duns Scotus*. Trad. R. Pich. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Meiner: Hamburgo, 1990.

KING, Peter. "Duns Scotus on Mental Content". In BOULNOIS, Olivier; KARGER, Elisabeth; SOLÈRE, Jean-Luc; SONDAG, Gérard (eds.). *Duns Scot à Paris 1302-2002*. Turnhout/Brepols: 2004.

_____. "Duns Scotus on the Common Nature". *Philosophical Topics* 20, 1992.

_____. "Scotus on Metaphysics". In WILLIAMS, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

KNUUTILA, Simo. "Modality as Alternativeness in John Duns Scotus". In PICH, Roberto (ed.). *New Essays on Metaphysics as scientia transcendens*. Louvain-la-Neuve, 2007.

_____. "Time and Modality in Scholasticism". In KNUUTILA, Simo (ed.). *Reforging the Great Chain of Being*. Dordrecht: Springer, 1981.

KLUGE, Eike-Henner. "Scotus on Accidental and Essential Causes". *Franciscan Studies*, v. 66, 2008.

KOBUSCH, Theo. "Das Seiende als transzendentaler oder supertranszendentaler Begriff. Deutungen der Univozität des Begriffs bei Scotus und den Scotisten". In HONNEFELDER, Ludger; WOOD, Rega; DREYER, Mechthild (eds.). *John Duns Scotus. Methaphysics and Ethics*. Leiden/Nova York/Colônia: 1996, pp. 345-366.

_____. "Gott und die Transzendentalien: Von der Erkenntnis des Inkusiven, Impliziten, Konfusen und Unbewußten". In PICKAVÉ, Martin (ed.). *Die Logik der Transzendentalien. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*. Berlin/Nova York: De Gruyter, 2003, pp. 421-432.

LaZELLA, Andrew. *The Singular Voice of Being*. Nova York: Fordham University Press, 2019.

MARRONE, Steven. "The Notion of Univocity in Duns Scotus's Early Works". *Franciscan Studies*, v. 43, 1983.

MAURER, Armand. "Ens diminutum': a Note on its Origin and Meaning." *Mediaeval* 12, 1950, pp. 216-222.

MENSCHING, Günther. *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*. Metzler: Stuttgart, 1992.

_____. "Zur Neuentdeckung des Individuationsprinzips im 13. Jahrhundert und seinen Antinomien bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus". In AERTSEN, Jan; SPEER, Andreas (eds.). *Individuum und Individualität im Mittelalter*. Berlin/Nova York: De Gruyter, 1996.

_____. "Zur transzendentalphilosophischen Bedeutung der *distinctio formalis* bei Johannes Duns Scotus". In AERTSEN, Jan; SPEER, Andreas (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages?* Berlin/Boston: De Gruyter, 1998.

MONDADORI, Fabrizio. "The Independence of the Possible according to Scotus". In BOULNOIS, Olivier; KARGER, Elisabeth; SOLÈRE, Jean-Luc; SONDAG, Gérard (eds.). *Duns Scot à Paris 1302-2002*. Turnhout: Brepols, 2004.

NORMORE, Calvin. "Duns Scotus's Modal Theory". In WILLIAMS, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. "Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingence of the Present". In HONNEFELDER, Ludger; WOOD, Rega; DREYER, Mechthild (eds.). *John Duns Scotus. Methaphysics and Ethics*. Leiden/Nova York/Colônia: 1996, pp. 161-174.

PICH, Roberto. *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*. Bonn, 2001. (Tese)

_____. "Infinity and Intrinsic Mode". In PICH, Roberto (ed.). *New Essays on Metaphysics as scientia transcendens*. Louvain-la-Neuve, 2007, pp. 159-214.

_____. "Scotus sobre o estatuto ontológico do tempo". *Mediaevalia* 26, 2007*, pp. 137-202.

PINI, Giorgio. *Categories and Logic in Duns Scotus*. Leiden/Boston/Colônia: Brill, 2002.

_____. *Scoto e l'analogia*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2002*.

_____. "Scotus and Avicenna on What It is to be a Thing". In HASSE, Nikolaus; BERTOLACCI, Amos (eds.). *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.

PORRO, Pasquale. "Duns Scot et le point de rupture avec Avicenne". In BOULNOIS, Olivier; KARGER, Elisabeth; SOLÈRE, Jean-Luc; SONDAG, Gérard (eds.). *Duns Scot à Paris, 1302-2002: Actes du colloque à Paris, 2-4 septembre 2002*. Turnhout: Brepols, 2004.

SAVIANI FILHO, Juvenal. "A metafísica de Boécio e a noção de *haecceitas* em Duns Escoto". *Revista Signum*, v. 11, n. 2, 2010.

SCHNEIDER, Jakob. "Das Einzelne und Allgemeine. Sprachphilosophische Betrachtungen über die Genese des Begriffs im Anschluß an Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus". In AERTSEN, Jan; SPEER, Andreas (eds.). *Individuum und Individualität im Mittelalter*. Berlin/Nova York: De Gruyter, 1996, pp. 74-96.

SONDAG, Gérard. "Jean de Damas et Jean Duns Scot sur l'infinité de l'essence divine". *Khora: Revue d'études anciennes et médiévales*. 3-4, 2005-2006, pp. 285-325.

_____. "La réception de la 'Metaphysique' d'Avicenne par Duns Scot". In SPEER, Andreas (ed.). *Wissen über Grenzen: arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*. Berlin/Nova York: De Gruyter, 2006.

WERNER, Hans-Joachim. *Die Ermöglichung des endlichen Seins nach Johannes Duns Scotus*. Berna/Frankfurt: H. Lang/P. Lang, 1974.

WOOD, Rega. "Individual Forms: Richard Rufus and John Duns Scotus". In HONNEFELDER, Ludger; WOOD, Rega; DREYER, Mechthild (eds.). *John Duns Scotus. Methaphysics and Ethics*. Leiden/Nova York/Colônia: 1996, pp. 251-272.

WÖLFEL, Eberhard. *Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff, 1965.

WOLTER, Allan. "The Formal Distinction". In RYAN, John; BONANSEA, Bernardine (eds.). *John Duns Scotus 1265-1965*. Washington: The Catholic University Press of America, 1965.

_____. *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1990.