



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIA HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**JORGE RICARDO DA SILVA VALOIS**

**ACIDENTES E INDIVIDUAÇÃO — VIAS ARGUMENTATIVAS:  
IDENTIDADE, ORDEM E HIERARQUIA:  
ANÁLISE A PARTIR DA *ORDINATIO II*, DE DUNS SCOTUS**

Salvador  
2024

**JORGE RICARDO DA SILVA VALOIS**

**ACIDENTES E INDIVIDUAÇÃO — VIAS ARGUMENTATIVAS:  
IDENTIDADE, ORDEM E HIERARQUIA:  
ANÁLISE A PARTIR DA *ORDINATIO II*, DE DUNS SCOTUS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação  
em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas,  
como requisito parcial do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Aurelio Oliveira da Silva

Linha de Pesquisa: Epistemologia e Filosofia da  
Linguagem

Salvador  
2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)  
Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI)  
Biblioteca Universitária Isaias Alves (BUIA/FFCH)

---

Valois, Jorge Ricardo da Silva  
V198      Acidentes e individuação – vias argumentativas: identidade, ordem e hierarquia: análise  
                a partir do *Ordinatio II, De Duns Scotus* / Jorge Ricardo da Silva Valois, 2024.  
                121 f.

Orientador: Prof. Dr. Marco Aurélio de Oliveira Silva  
Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal  
da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2024.

1. Individuação (Filosofia). 2. Acidentes. 3. Duns Scotus, John, ca. 1266-1308. I. Silva,  
Marco Aurélio de Oliveira. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e  
Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 189

---

Responsável técnica: Hozana Maria Oliveira Campos de Azevedo - CRB/5-1213

**JORGE RICARDO DA SILVA VALOIS**

**ACIDENTES E INDIVIDUAÇÃO — VIAS ARGUMENTATIVAS:  
IDENTIDADE, ORDEM E HIERARQUIA:  
ANÁLISE A PARTIR DA *ORDINATIO II, DE DUNS SCOTUS***

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia,  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia.

Salvador, 31 de janeiro de 2025.

Banca examinadora

Marco Aurelio Oliveira da Silva - Orientador \_\_\_\_\_  
Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Universidade Federal da Bahia

Roberta Magalhaes Miquelanti \_\_\_\_\_  
Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais  
Universidade Federal da Bahia

Antônio Janunzi Neto \_\_\_\_\_  
Doutor em Lógica e Metafísica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Universidade Estadual de Feira de Santana

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Deus Uno e Trino, de quem provém toda sabedoria.

Ao professor Marco Aurelio Oliveira da Silva, pela orientação e compreensão na realização da presente pesquisa.

Aos professores Roberta Miquelanti e Rodrigo Guerizoli, pela participação na banca de qualificação e sugestões ao presente trabalho. Também à professora Silvia Faustina de Assis Saes, pelo apoio e proximidade durante a realização dessa pesquisa. E mais uma vez, à professora Roberta e ao professor Antonio Janunzi por terem aceitado o convite para integrar a banca de avaliação.

A Fábio Sales, da Secretaria do PPGF, pela solicitude e apoio constante em todas as etapas da pesquisa.

À CAPES, pela concessão da bolsa como um incentivo e valorização da pesquisa.

*Si quaeris peninsulam amoenam, circumpisce.*

(lema do estado norte americano do *Michigan*)

VALOIS, Jorge Ricardo da Silva. Acidentes e Individuação — Vias Argumentativas: Identidade, Ordem e Hierarquia. Análise a partir da *Ordinatio II*, de Duns Scotus. 2024. Orientador: Prof. Dr. Marco Aurelio Oliveira da Silva. 122 f.. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, 2024.

## RESUMO

A presente pesquisa tem como escopo a análise das três primeiras vias argumentativas apresentadas por Duns Scotus, na *Ordinatio II*, distinção 3, para explicar por que a razão da individuação de um ser não pode ser um acidente. O primeiro argumento trata da identidade da unidade da singularidade, que não se confunde com a unidade numérica. Para compreender a formação da unidade da singularidade, explicamos aquilo que entendemos por unidade própria, real e suficiente e unidade de si. A individuação faz parte da essência de algo e, portanto, os acidentes não podem ser a razão da individuação. O segundo argumento é o da ordem que existe entre a substância e o acidente. A unidade própria, real e suficiente pertence por si e primariamente à substância de algo, enquanto que a unidade de si pertence por si, mas não primariamente. A unidade de si é a substância primeira, pois ela gera por si e opera por si. A anterioridade do ser da substância com relação ao seu acidente implica uma anterioridade no existir. Por fim, o terceiro argumento é o da hierarquia categorial. Com efeito, em cada hierarquia categorial, só estão contidas por si mesmas aquelas coisas que pertencem àquela determinada hierarquia, desconsiderando tudo o mais. Assim, apenas essências fazem parte de uma hierarquia categorial de essências. Os acidentes, portanto, não fazem parte de tal hierarquia e, logo, não são relevantes sob o ponto de vista essencial, para os entes pertencentes a tal hierarquia. A hierarquia categorial não é a mesma coisa que a árvore de Porfírio.

Palavras-chave: individuação; acidentes; unidade de si

VALOIS, Jorge Ricardo da Silva. . 2024. Accidents and Individuation — Argumentative Ways: Identity, Order and Hierarchy. Analysis based on *Ordinatio II*, Duns Scotus. Thesis Advisor: Marco Aurelio Oliveira da Silva. 120 s. Dissertation (Master in Philosophy) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, 2024.

## ABSTRACT

The aim of the present study is to analyze the first three arguments presented by Duns Scotus, in *Ordinatio II*, *distinctio 3*. Based on these arguments, Duns Scotus explains why the reason of individuation cannot be an accident. The first argument is about the identity of the unity of singularity, which is not the same as the numerical unity. We explain the concept of the proper, real and sufficient unity for understanding the origin of the unity of singularity. Individuation is part of the essence of something. Therefore, accidents are not the reason for individuation. The second argument is from the ordering of substance to accident. The proper, real and sufficient unity belongs to the substance of anything primarily and *per se*; on the other hand, unity of itself belongs to the substance of anything *per se* and not primarily. The unity of itself is the first substance, because it *per se* generates and *per se* operates. Substance is prior by nature to accident, therefore, it is also prior in duration. Then finally, the third argument is about categorical hierarchy. In fact, in each categorical hierarchy, there are contained all that pertain to that hierarchy, disregarding everything else that is not something belonging essentially to that hierarchy. Thus, only essences are part of a categorical hierarchy of essences. Accidents, therefore, are not part of such hierarchy and they are not relevant essentially to entities that belong to such hierarchy. The categorical hierarchy is not the same as the Porphyry's tree

Keywords: Metaphysics. Individuation. Accidents. Unity of itself

## **LISTA DE ABREVIATURAS**

cf	confira
dist.	distinção
ed.	edição
n.	número
Ord.	<i>Ordinatio</i>
p.	página
q.	questão
trad.	tradução

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>1. A IDENTIDADE DA INDIVIDUAÇÃO: A UNIDADE DO “ISTO”.....</b>	<b>15</b>
1.1 OS CONCEITOS DE UNIDADE NUMÉRICA; UNIDADE PRÓPRIA, REAL E SUFICIENTE; UNIDADE DA INDIVIDUAÇÃO OU DA SINGULARIDADE E UNIDADE DE SI.....	17
1.1.1 A unidade numérica.....	21
1.1.2 A unidade própria, real e suficiente.....	23
1.1.3 A unidade da individuação ou da singularidade.....	27
1.1.3.1 A questão das substâncias homogêneas.....	29
1.1.4 A unidade de si.....	34
1.2 DESENVOLVIMENTO DA PRIMEIRA PARTE DA PROVA: SEM MUDANÇA SUBSTANCIAL NÃO HÁ MUDANÇA DE “ISTO” PARA “NÃO-ISTO” .....	36
1.3 DESENVOLVIMENTO DA SEGUNDA PARTE DA PROVA: NÃO PODE EXISTIR A MESMA EXTREMIDADE PRIMÁRIA PARA DUAS COMPLETAS PRODUÇÕES NO SER SUBSTANCIAL.....	39
1.3.1 Implicações na questão da transubstancialidade.....	41
<b>2. A SUBSTANCIALIDADE DA INDIVIDUAÇÃO.....</b>	<b>45</b>
2.1 A PRIMAZIA DA SUBSTÂNCIA.....	46
2.1.1 A unidade de si faz parte da substância do ser.....	48
2.1.2 A anterioridade natural da substância com relação ao acidente.....	53
2.1.2.1 Substância primeira: não anterioridade na divisão?.....	59
2.1.3 A substância é a primeira das categorias.....	63
2.1.4 A cognição dos acidentes depende da substância.....	65
2.2 A ANTERIORIDADE AO ACIDENTE.....	66
2.2.1 A substância é um sujeito para cada acidente.....	69
2.2.1.1 A causa dos acidentes singulares está nos singulares.....	73
2.2.2 A anterioridade na natureza implica uma anterioridade no tempo.....	75
<b>3. A HIERARQUIA CATEGORIAL: UMA DEFINIDORA SISTEMATIZAÇÃO.....</b>	<b>79</b>
3.1 ÁRVORE DE PORFÍRIO E HIERARQUIA CATEGORIAL DE DUNS SCOTUS: DEMARCAÇÕES CONCEITUAIS NECESSÁRIAS.....	80
3.1.1 A árvore de Porfírio.....	80
3.1.2 A hierarquia categorial de Duns Scotus.....	82
3.2 A NOÇÃO DE ESPÉCIE NA HIERARQUIA CATEGORIAL.....	90
3.2.1 Uma conclusão necessária.....	91
3.3 A PREDICAÇÃO POR SI É PRÓPRIA DA SUBSTÂNCIA.....	93
3.4 O PERTENCIMENTO ABSOLUTO E ESSENCEIAL.....	102
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>110</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>116</b>

## INTRODUÇÃO

Na Europa do século XIII, o problema filosófico dominante era aquele vinculado à recepção do aristotelismo e seus impasses frente à teologia cristã. Com efeito, discutia-se se o suporte aristotélico poderia fornecer instrumentos lógicos e categorias filosóficas mais adequadas que façam progredir a elaboração teológica do que o fundamento neoplatônico.

Dentre os filósofos que advogavam em favor da filosofia aristotélica, destaca-se Tomás de Aquino, o qual, aperfeiçoando o ensinamento de Alberto Magno, procurava demonstrar que a filosofia aristotélica oferecia um conjunto de instrumentos racionais homogêneos e coerentes para a reflexão teológica. Em contrapartida, outros autores, como os da escola franciscana, destacando-se Boaventura, não eram muito otimistas com relação ao pensamento aristotélico, acentuando os seus aspectos negativos. Como alternativa, propunham o modelo agostiniano.

Assim, tem-se, no quadro acadêmico-filosófico da época, um embate entre duas correntes filosóficas: uma apoiada no aristotelismo, cujo personagem principal era Tomás de Aquino e outra, que se apoiava na tradição platônico-agostiniana, tendo à frente São Boaventura e seus discípulos. É esse contexto que anima as discussões acadêmicas em Paris e Oxford, cidades onde Duns Scotus estudou entre os anos 1280 e 1296.

Diante desse embate e sendo Duns Scotus um franciscano, evidentemente foi-lhe apresentada a tentação de abraçar sem reservas o agostinianismo, como os outros pensadores da sua Ordem. No entanto, nota-se, nos escritos escotistas, uma atmosfera diferente daquela que dominou as obras de Boaventura e seus discípulos, pois ali aparece um pleno respeito às teses aristotélicas, que demonstra conhecer a fundo. Com efeito, em muitas de suas obras, quando se discutem problemas metafísicos, psicológicos ou cosmológicos, a autoridade de Aristóteles vem sempre em primeiro posto.

No entanto, não se deve desprezar um acontecimento histórico-eclesial muito importante nesse contexto, que foram as condenações pelo bispo de Paris a muitas questões importantes do pensamento de Aristóteles, em 1277<sup>1</sup>. Esse é um fato muito relevante, porque

<sup>1</sup> A respeito de tais condenações, remetemo-nos a Léon Florido (2013, p. 134-153). Para a questão da individuação chama atenção duas dessas condenações, que, sem dúvida, foram objeto de análise de Duns Scotus para desenvolver a sua teoria da individuação, negando que a matéria seja a razão da individuação e também que a unidade da individuação não seja menor do que a unidade numérica: “96 (42): Dios no puede multiplicar a los individuos bajo una misma especie sin materia” (*ibidem*, p. 140) e “97 (116): Los individuos de una sola especie, como Sócrates y Platón, difieren solamente por la posición de su materia; y siendo la forma humana

levou a um exame mais atento da filosofia aristotélica, não a abraçando sem reservas. Sem dúvida, tal fato é importante para a compreensão do pensamento escotista, que busca se alinhar ao quanto predisposto pelo bispo de Paris, sem desprezar, contudo, as premissas aristotélicas. Talvez daqui parta o grau de dificuldade de compreensão deste autor, já que ele não abraça o aristotelismo sem reservas, mas também não o nega. Esse caminho do “meio” é notável nos seus escritos, o que exigiu do filósofo escocês uma habilidade reflexiva impressionante, para valer-se dos postulados aristotélicos, mas sempre com uma recepção à sua maneira, demarcando adaptações sutis e desdobramentos interpretativos próprios.

O problema da individuação em Duns Scotus tem como ponto de partida uma pergunta se aquilo que causa a individuação está na natureza do indivíduo ou não. Essa é uma questão fundamental que tem repercussões não apenas no processo de individuação, mas também no problema dos universais, já que, à primeira vista, entender que a individuação está na natureza, implica reconhecer que o universal é algo apenas do intelecto.

Dessa maneira, Duns Scotus está diante de duas posições: de um lado, uma posição que afirma que a razão da individuação está na natureza e outra que nega tal afirmação. Para a primeira tese, valendo-se da premissa aristotélica de que “a substância de algo é próprio daquilo que pertence a ela e nada mais” (*Metafísica* VII, 13, 1038b 10-11)<sup>2</sup>, se é próprio da substância ser um indivíduo, então, a razão da individuação é própria da substância. Já, para a segunda tese, a individuação não poderia estar na natureza, porque haveríamos tantas quantas naturezas quantos fossem os indivíduos.

Na realidade, esse problema começou a partir da discussão da natureza dos anjos, ao perguntar se eles constituíam uma única espécie ou se cada anjo constituía uma espécie diferente. Portanto, é um problema que, inicialmente, é de natureza teológica. É por isso que figura entre as questões trazidas por Scotus no seu Comentário às *Sentenças* de Pedro Lombardo.

Duns Scotus defende a tese de que a individuação faz parte da natureza de algo. Logo, a individuação não é algo que é externo à natureza, porque é próprio de um ser que ela seja um indivíduo. Assim, o Doutor Sutil procura defender a sua tese e responder às objeções de que, ao colocar a individuação como algo próprio da natureza, existiriam múltiplas naturezas a partir da multiplicidade dos indivíduos.

---

numéricamente la misma en cada uno de ellos, no es extraño si la misma cosa numéricamente una está en diversos lugares”. (ibidem, p. 146).

<sup>2</sup> Ed. e trad. Yebra, 1988, p. 386: “Pues, en primer lugar, es substancia de cada cosa la que es propia de cada cosa y no se da en otra [...]”.

Muitos dos que defendiam que a individuação não faz parte da natureza, entendiam que ela era causada pelo acidente. Tomás de Aquino, Godofredo de Fontaines e Egídio Romano eram um dos principais defensores de tal teoria, entendendo que a razão da individuação estaria na quantidade da matéria. Então, esses são os interlocutores com os quais Duns Scotus está debatendo, ao afirmar que a razão da individuação faz parte da natureza do ser, não sendo, portanto, um acidente e, assim, não poderia ser a quantidade.

A escolha por um estudo sobre a metafísica de Duns Scotus é fruto da inquietação do autor sobre a questão do ser. De fato, o que é o ser é a pergunta fundamental que permeia todo o seu percurso filosófico. O que já tinha ouvido falar da reflexão filosófica sobre essa questão, na Idade Média, é que seria uma mera repetição ou desdobramento do pensamento aristotélico. E quão grande foi a surpresa, ao se deparar com o pensamento filosófico de Duns Scotus: sua discrição frente às grandes e famosas figuras filosóficas medievais e a originalidade do seu pensamento foram causas da aproximação para com a sua filosofia.

Assim, depois de feita uma primeira aproximação com o pensamento filosófico escotista, encontramos uma temática muito intrigante e original no autor, que é a sua teoria sobre a individuação dos entes. A sutileza e acuidade do pensador escocês sobre a questão levou-nos a um desejo de entender o conceito e analisá-lo com mais profundidade e sistematização.

A relevância da presente pesquisa reside na necessidade de um maior aprofundamento sobre o pensamento filosófico escotista, que sofreu, ao longo da história, com certas restrições, dada sua diversidade em relação ao pensamento tomista. Portanto, redescobrir as categorias estudadas por Scotus representa uma forma de enriquecer o quadro do pensamento medieval, que, muitas vezes, foi identificado apenas com o tomismo. Além disso, entender a teoria do princípio da individuação em Duns Scotus é importante para a compreensão das teorias filosóficas posteriores à Idade Média, nas quais há um grande acento sobre o indivíduo.

Desse modo, é relevante a contribuição de Duns Scotus para a história da metafísica. Ele pode ser considerado um autor de sínteses, daí o seu ecletismo. Ter vivido em um ambiente em que havia confluência de novas filosofias contribuiu decisivamente para isso. Inclusive, foi fundamental para a elaboração de teorias muito próprias, que resultam de util com preensão, exatamente porque é um autor que não “lê cartilhas”, mas que faz a sua própria.

O propósito do presente trabalho é realizar uma análise dos argumentos utilizados por Duns Scotus na *Ordinatio* II (distinção 3, questão 4), para explicar por que a razão da individuação não pode recair nos acidentes. Assim, o nosso objeto de estudo se concentra em explicar a estrutura argumentativa que o Doutor Sutil utiliza para refutar que a individuação esteja nos acidentes. No texto citado, o autor traça cinco argumentos para atingir tal intento. No entanto, nós, tendo em vista as limitações próprias de uma dissertação, escolhemos trabalhar apenas com os três primeiros argumentos, não nos dedicando aos outros dois restantes, que se concentram no acidente da quantidade. Nos três primeiros argumentos ou vias, Duns Scotus trata dos acidentes em geral.

A apresentação dos argumentos se dá de maneira muito sistemática. Em primeiro plano, o autor traz a lista dos cinco argumentos (Ord. II, dist. 3, p. 1, q.4 , n.75), depois, vai explicando cada um deles. Dessa mesma maneira é que fizemos o nosso trabalho, com uma análise pormenorizada dos três primeiros argumentos. Assim, dedicamos cada capítulo da dissertação a cada um dos argumentos.

No primeiro capítulo, analisamos a argumentação trazida por Scotus para explicar que a razão da individuação não pode estar nos acidentes por causa da identidade da unidade numérica. Assim, trazemos os importantes conceitos de unidade numérica; unidade própria, real e suficiente; unidade da individuação e unidade de si, que são fundamentais para a compreensão do pensamento escotista sobre a razão da individuação. Refletimos ainda sobre o mérito do argumento em si, no qual o filósofo escocês entende que não pode haver uma mudança de um “não-isto” para um “isto” sem que haja uma mudança substancial e de que não pode haver a mesma extremidade para duas produções completas no ser substancial.

Já no segundo capítulo, refletimos sobre o segundo argumento trazido por Duns Scotus, que é sobre a ordem que existe entre a substância e o acidente. É essa ordem que justifica que o acidente não pode ser a razão da individuação de um ser. O acidente só entra depois da substância estar devidamente constituída, o que implica também na individuação. A substância se apresenta, assim, como um sujeito para cada acidente, porque ele é predicado da substância já formada.

Por fim, no terceiro capítulo, analisamos o terceiro argumento, que é o da hierarquia categorial. De fato, o acidente não pertence a uma hierarquia categorial de essências, logo, ele não pode ser a razão da individuação, já que aquilo que individua necessariamente deve pertencer à substância ou essência de algo. Desse modo, só seria capaz de provocar uma alteração na substância algo que fosse substancial também, ou seja, que pertence àquela

hierarquia categorial. Os acidentes, por sua vez, possuem hierarquias categoriais próprias, que não se confundem com a hierarquia categorial da substância.

Quanto à metodologia, esclarecemos que, em primeiro lugar, foi realizada a análise de todo o texto da distinção 3 da *Ordinatio* II, para uma compreensão global da questão, já que a interpretação dos argumentos trazidos pelo autor ficaria prejudicada, apenas com os elementos presentes na questão 4. De fato, muitos conceitos e ideias que aparecem como dados na questão 4 são explicados e desenvolvidos nas questões precedentes, sobretudo na questão 1, que é fundamental para a compreensão de toda a distinção 3, porque ali estão contidos os principais conceitos que são chave para a compreensão das outras questões.

Assim, esclarecemos que o presente trabalho se concentrou apenas no texto descrito da *Ordinatio*. Sabemos que o problema da individuação aparece na obra *Lectura* e ainda outras questões apresentadas nesse texto também estão presentes nos comentários à *Metafísica* de Aristóteles e no comentário ao *Isagoge*. No entanto, considerando os limites de uma dissertação, bem como levando-se em consideração questões ligadas ao recorte da pesquisa, esclarecemos que esses outros textos de literatura primária não foram considerados. Dessa maneira, remetemos ao leitor para que consultem referidos textos, caso queria entender como Duns Scotus trabalha com os mesmos temas nas suas outras obras, pois, conforme dito, o presente trabalho se debruçou apenas sobre as três primeiras argumentações trazidas para demonstrar que os acidentes não podem ser a razão da individuação, conforme descrito na questão 4, da distinção 3, *Ordinatio* II.

Após a análise do referido texto de literatura primária, consultamos como está a discussão na literatura secundária. Reconhecemos que houve certa dificuldade para encontrar comentadores que escrevessem sobre as questões trazidas na nossa investigação. No nosso entendimento, tal escassez pode ser explicada por alguns motivos, a saber: Duns Scotus foi “redescoberto” apenas a partir da segunda metade do século passado. De fato, dada a diversidade de posições com relação ao tomismo, sua obra ficou, de certa maneira, relegada ao ostracismo. Assim, o conhecimento da obra escotista e, como consequência, análises e comentários por parte da literatura secundária, apesar de assistirem a um notável crescimento, não são tão numerosos.

Aliado a esse fato, nota-se que a obra escotista é imensa, com milhares de páginas já com edição crítica e muitas outras que ainda aguardam tal tipo de edição. Isso faz com que o interesse dos estudiosos se disperse por uma variedade de temas e obras. Ainda, nota-se que o conhecimento do pensamento escotista é ainda muito “manualístico”, ou seja, muito baseado

em opiniões já cristalizadas sobre as posições do autor, que são fruto mais do desenvolvimento posterior de pensadores escotistas do que do próprio Duns Scotus, de modo que se assumem premissas já postas, mas não se busca a sua fundamentação na literatura primária. Dessa forma, esclarecemos que certa escassez de literatura secundária diretamente sobre o objeto da presente pesquisa nos levou a realizar um trabalho de análise da fonte primária, mas com pouco diálogo com fonte secundária. A grande vantagem de tal fato, porém, está em uma atenta e focada leitura da fonte primária, sem partir de premissas já previamente estabelecidas pelas leituras e análises de outros, o que nos leva a um contato mais genuíno com o nosso autor.

## PRIMEIRO CAPÍTULO

### 1. A IDENTIDADE DA INDIVIDUAÇÃO: A UNIDADE DO “ISTO”

No presente capítulo, pretendemos analisar o primeiro argumento pelo qual Duns Scotus entende que a individuação não pode ser um acidente da substância. Com efeito, no parágrafo 75, da questão 4, distinção 3, *Ordinatio II*, Duns Scotus apresenta as cinco vias pelas quais demonstra que a razão da individuação não pode estar nos acidentes. A primeira dessas vias é “[...] a partir da identidade do aspecto numérico ou da individuação ou singularidade [...]”<sup>34</sup> (Ord. II, dist. 3, p.1, q. 4, n. 75).

Duns Scotus decide trazer, nesse primeiro argumento, a questão da identidade da individuação. E o faz a partir da diferenciação entre o número e o indivíduo. De fato, para entendimento do indivíduo, é necessário distingui-los de tudo aquilo que não é indivíduo. Nessa primeira prova, nota-se não apenas um esforço para conceituar a individuação pela via da negação, mas também afirmando e delineando as principais características que demarcam o indivíduo.

Para tanto, é necessário entender os diversos tipos de unidade na estruturação metafísica que Duns Scotus faz, sobretudo na questão 1, da mesma distinção, da *Ordinatio II*. Em primeiro lugar, chama atenção o uso do termo unidade, como uma espécie de parâmetro comum, a fim de orientar a reflexão e a sistematização entre os diversos tipos de unidade, mas também demonstrar que tais unidades constituem um elemento coeso e com identidade própria.

É muito pertinente a escolha pelo uso do termo unidade, pelas implicações que tal termo possui com a dimensão racional, já que unidade remete a algo que pode ser delineado e demarcado por critérios racionais, ou seja, por critérios que sejam objetivamente válidos e possam ser verificados a partir de um mesmo método. Ressaltamos que o estudo de Duns Scotus é acerca de substâncias materiais, ou seja, ele vai estabelecendo demarcadores racionais para classificar e explicar substâncias materiais. Entendemos que Duns Scotus tinha como pano de fundo também uma preocupação epistemológica, não apenas ontológica. Em

<sup>3</sup> As traduções são baseadas na tradução do inglês, realizada por Paul Vicent Spade (1994).

<sup>4</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 426: [...] ex identitate rationis numeralis sive individuationis vel singularitatis [...] Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 76: [...] from the identity of the numerical aspect - that is, of individuation or singularity [...].

vista disso, o uso do termo unidade gera um vínculo entre ontologia e epistemologia, tendo em vista que o ser, sendo aquilo-que-é, pode ser demonstrado; diferentemente do não-ser, que não é passível de demonstração. Assim, a noção de unidade é fundamental para entender a identidade do indivíduo, que é chamada pelo Doutor Sutil, de unidade da singularidade.

Com efeito, o uso do termo unidade revela uma dimensão epistemológica e ontológica. Epistemológica, no sentido de que a unidade representa a constituição de um parâmetro ou critério que permita com que os seres sejam comparados. Ou seja, afirmar que os seres sejam comparados é o mesmo que dizer que eles sejam conhecidos. Não obstante, é notório, sobretudo, uma ênfase ontológica, porque no trecho em causa a preocupação central do filósofo escocês é delinear como se dá a constituição das substâncias.

Ademais, para a compreensão da identidade do indivíduo, são fundamentais os conceitos de gênero e espécie, já que Duns Scotus não entende o indivíduo fora da sistematização clássica dos seres dada pelos autores que o precederam. Porquanto, é conveniente mencionar brevemente os conceitos de gênero e espécie, conforme presentes no *Isagoge*, de Porfírio, obra que é uma interpretação às *Categorias* de Aristóteles e fundamental para a compreensão da reflexão metafísica medieval. Gênero “se predica, com efeito, de uma coleção de indivíduos que se comportam de um determinado modo em relação a um só ser e em relação uns aos outros<sup>5</sup>” (*Isagoge*, “Do Gênero”). Isso significa que o gênero é uma referência que é comum aos indivíduos que partilham aquele mesmo gênero. A substância, por sua vez, é considerada um gênero supremo, pois tudo o-que-é por si é uma substância. Ela é considerada por Porfírio<sup>6</sup> como um gênero mais geral, porque, acima dela, não há outro gênero.

Já a espécie, é aquilo que “se subordina a um determinado gênero, na acepção em que temos que dizer que homem é uma espécie de animal, sendo animal o gênero, branco uma espécie de cor, e o triângulo uma espécie de figura”<sup>7</sup> (*Isagoge*, “Da Espécie”). Interessante é essa ideia de subordinação da espécie ao gênero, demonstrando que a espécie é um tipo dentro do gênero e que as várias espécies compartilham um mesmo gênero. Assim, temos na classificação do seres, o gênero como a classificação mais geral, depois, temos as espécies e, por último, os indivíduos, como as unidades mais especializadas.

---

<sup>5</sup> Trad. Pinharanda Gomes, 1994, p. 52-53.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 58.

A partir desses conceitos introdutórios, podemos adentrar na originalidade do pensamento de Duns Scotus, cuja característica marcante não é apenas fazer uma releitura ou aprofundamento daquilo que já foi dito. Mas, a partir do patrimônio filosófico clássico, o Doutor Sutil faz uma interpretação inovadora e criativa, que permite uma continuidade e ao mesmo tempo uma descontinuidade sutil com a tradição filosófica precedente.

### 1.1 OS CONCEITOS DE UNIDADE NUMÉRICA; UNIDADE PRÓPRIA, REAL E SUFICIENTE; UNIDADE DA INDIVIDUAÇÃO OU DA SINGULARIDADE E UNIDADE DE SI

Em primeiro lugar, é necessário fazer um esclarecimento a respeito dos conceitos que Duns Scotus mobiliza na primeira via da sua argumentação de que a razão da individuação não pode estar nos acidentes. Com efeito, ele quer demonstrar que, a partir da identidade da unidade numérica ou da identidade da unidade da singularidade ou da individuação, não é possível sustentar que os acidentes sejam a razão da individuação de uma substância material.<sup>8</sup> Em vista disso, precisamos entender melhor os conceitos de unidade numérica, unidade da singularidade ou da individuação<sup>9</sup> e unidade própria, real e suficiente, conforme trecho abaixo. Tais unidades são fundamentais para a compreensão da estrutura argumentativa da primeira via.

Além disso, algo com uma unidade real, própria e suficiente menor do que a unidade numérica não é, de si, um pela unidade numérica, ou seja, não é de si um “isto” [pela unidade numérica]. Mas a unidade própria, real e suficiente da natureza que existe nesta pedra é menor do que a unidade numérica.<sup>10</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 1, n. 8)

---

<sup>8</sup> Esclarecemos que, das sete questões apresentadas na distinção 3, da *Ordinatio* II, as seis primeiras tratam do problema da individuação nas substâncias materiais. Apenas a questão 7 é que discorre sobre a razão da individuação nas substâncias imateriais. O texto em análise está na questão 4, logo, as vias que Duns Scotus apresenta referem-se apenas à individuação nas substâncias materiais.

<sup>9</sup> Como unidade da singularidade e unidade da individuação são sinônimos, a partir deste momento, vamos utilizar apenas o termo unidade da singularidade.

<sup>10</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 395: *Praterea, cuiuscumque unitas realis, propria et sufficiens, est minor unitate numerali, illud non est de se unum unitate numerali (sive non est de se hoc); sed naturae existentis in isto lapide, est unitas propria, realis sive sufficiens, minor unitate numerali.* Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 59: *Furthermore, anything with a real, proper, and sufficient unity less than numerical unity is not of itself one by numerical unity - that is, it is not of itself a “this”. But the proper, real or sufficient unity of the nature existing in this stone is less than numerical unity.*

Em primeiro lugar, chama atenção o uso do termo “unidade”. Cresswell (1965)<sup>11</sup> entende que a utilização de tal termo possui uma finalidade didática, como uma “base” para destacar a que ele está se referindo, ou seja, o objeto diante do agente pode ser destacado como uma unidade da singularidade ou como uma unidade própria, real e suficiente. No nosso entender, porém, o uso do termo unidade vai mais além do que uma questão meramente didática.

Com efeito, Duns Scotus utiliza o conceito de unidade, porque a unidade é a que possibilita uma aferição e classificação daquilo que necessita ser analisado e também porque o termo indica um todo coeso e integrado que traduz bem a realidade daquela entidade. Conforme o próprio Scotus: “[...] de acordo com o Filósofo, *Metaphysica X*, “em cada gênero, existe algo um e primário que é a métrica e a medida de tudo o que está no gênero” (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 1, n. 11)<sup>12</sup>

Assim, temos a unidade como algo uno e primário que constitui um todo. Uno indica que possui uma identidade com relação a esse todo, funcionando como uma baliza que indica que uma divisão do todo pertence àquele todo. Por exemplo, no gênero unidade, a característica fundamental que define tal gênero é o fato de uma entidade ser um todo coeso e integrado e essa característica está de tal modo unida ao gênero da unidade, que funciona como uma métrica para saber se uma espécie pertence a tal gênero. Por exemplo:

- I. Gênero: unidade
- II. Espécies (que também são gêneros intermediários): unidade própria, real e suficiente; unidade da singularidade; unidade de si.

O que torna algo uma espécie do gênero unidade é o fato de esse algo ser um todo integrado e coeso. Essa característica é a marca registrada para algo ser considerado uma unidade e funciona como uma métrica que define que algo seja uma unidade. Vamos a um outro exemplo, para tornar mais claro o conceito de unidade entre a métrica e o seu gênero:

- I. Gênero: unidade própria, real e suficiente.

---

<sup>11</sup> Cf p. 123.

<sup>12</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 396: Secundum Philosophum X *Metaphysicae* ‘in omni genere est unum primum, quod est metrum et mensura omnium quae sunt illius generis.’ Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 59: “According to the Philosopher, *Metaphysics X*, “in every genus there is something one and primary that is the metric and measure of all that are in that genus””.

- II. Característica fundamental que serve como métrica para saber se algo é uma unidade própria, real e suficiente: ser uma espécie ou natureza.
- III. Espécies de unidade própria, real e suficiente: humanidade e cavalaria, pois são espécies ou naturezas.

Como queria o Filósofo, além de ser uno, é primário, no sentido de que tal divisão ou classificação parte do todo em si, não de outra subdivisão. Em vista disso, temos que, por exemplo, uma unidade própria real e suficiente é um tipo ou divisão do gênero unidade, não havendo outras classificações intermediárias entre um e outro, daí o seu caráter primário. Ou ainda, no gênero unidade própria, real e suficiente, temos como suas classificações a cavalaria, a humanidade e a petreidade, por exemplo. Todas essas três entidades são tipos do gênero unidade própria, real e suficiente. Portanto, gênero aparece como um tipo de entidade mais geral que agrupa um conjunto de entidades mais especializadas do mesmo tipo.

Ainda, esse caráter primário tem a ver com o fato de que o tipo (cavalaria, por exemplo) é uma unidade própria, real e suficiente e não um subtipo, o que o tornaria de caráter secundário. Assim, entre o gênero unidade própria, real e suficiente e humanidade, temos uma classificação primária, já que não há nenhuma entidade intermediária na classificação entre a unidade própria, real e suficiente e a humanidade. O caráter secundário existe entre o gênero unidade própria, real e suficiente e a unidade da singularidade, porque, na classificação dos seres, entre o gênero unidade própria, real e suficiente e a unidade da singularidade, existe um tipo unidade própria, real e suficiente. Assim, temos:

- I. Gênero unidade própria, real e suficiente;
- II. Tipo de unidade própria, real e suficiente (a humanidade, por exemplo);
- III. A unidade da singularidade (Sócrates, por exemplo).

Ou ainda,

- I. Gênero unidade quantitativa
- II. Tipo de unidade (a unidade numérica, por exemplo)
- III. O número (1, 2, 3...)

Em resumidas contas: o gênero unidade possui como unidades que lhe são pertencentes algo que seja integrado e coeso, porque tais características estão intrinsecamente unidas ao conceito de unidade em si. O gênero unidade possui como seus tipos, a unidade própria, real e suficiente, a unidade da singularidade e a unidade de si. Já, por exemplo, o gênero unidade própria, real e suficiente possui como unidade pertencente ao seu gênero algo que seja uma natureza. Logo, tudo o que é uma natureza é uma unidade do gênero unidade, própria, real e suficiente (notemos, para não fazer confusão, que o gênero unidade, própria, real e suficiente é uma unidade do gênero “unidade”). E o gênero unidade própria, real e suficiente possui como seus tipos ou unidades a cavalaria e a humanidade, por exemplo.

Ainda, o termo unidade está relacionado à medida. Entenda-se medida não em sentido estrito, como uma régua, que mede quantos centímetros possui um determinado objeto, mas em sentido amplo, tendo a medida como um parâmetro para aferição. Ou seja, a unidade permite a comparação entre as demais unidades, o que favorece o estudo e a análise das entidades em questão. Com efeito, ao tratar como unidades, conseguimos comparar, entender as semelhanças e diferenças, bem como os esquemas de classificação entre os diversos tipos de unidades. Nesse sentido, é inegável reconhecer que o uso do termo unidade possui também uma finalidade didática.

Assim, a unidade é aquela que permite a comparação entre entidades, já que isso não seria possível se não houvesse esse elemento comum. Ou seja, classificar todas como unidades permite a aferição entre elas, a fim de compreender melhor cada uma das entidades. Com efeito, conseguimos entender melhor algo, a partir do momento que comparamos esse algo com o quê de comum há com outras coisas.

Nesse sentido, é que podemos afirmar que a unidade é uma unidade de medida, pois adotar esse termo comum permite a classificação entre os diversos tipos de unidade. Podemos, por exemplo, dizer que existem frutas ácidas, semiácidas e doces, a partir do conceito de fruta. Primeiro estabelecemos o que é uma fruta. Ou seja, para Duns Scotus, ser fruta é uma unidade e, portanto, é uma espécie de medida. A partir de tal unidade, é que se torna possível a comparação entre as diversas frutas. Sabendo, assim, que maçã e laranja são frutas, podemos afirmar que maçã é uma fruta doce, ao passo que laranja é uma fruta ácida.

Nesse mesmo diapasão, trazendo para o esquema das unidades em estudo neste trabalho, temos que tais unidades são completamente diferentes, pois a unidade própria, real e suficiente é uma, a unidade numérica é outra, bem como também são diversas a unidade da singularidade e a unidade de si, mas todas possuem em comum o fato de serem unidades.

Nesse sentido, conforme já dito que a unidade é considerada um todo integrado e coeso, torna-se possível realizar a comparação entre as entidades citadas, na medida em que todas elas são unidades.

Caso elas não pudessem ser consideradas como um todo integrado e coeso, não poderiam ser comparadas entre si. Em outros termos, não poderiam ser medidas entre si. Não se pode comparar, por exemplo, uma entidade material com uma entidade imaterial, a partir do critério matéria, porque não se pode afirmar que elas possuem uma métrica comum, a fim de que possam ser medidas ou comparadas. Por exemplo, a partir do critério matéria, não há como comparar anjo com homem, porque o primeiro é um ser imaterial; enquanto que o segundo é um ser material. Conseguimos, em contrapartida, comparar homem com cavalo e, dentre outras coisas sob o ponto de vista da matéria, dizer que homem é bípede e que cavalo é quadrúpede.

Assim, seres com métricas diferentes não podem ser comparados. Para que haja uma comparação, é necessário que aquilo que vai ser comparado possua algo em comum com o seu consorte. Ao comparar, por exemplo, um cubo de gelo com a água líquida, certamente usaremos como unidade de medida o fato de que ambas as substâncias são água; o que permite realizar a comparação que uma é água em estado líquido e outra é água em estado sólido. A comparação certamente não seria possível utilizando como medida o estado da água, pois, por esse critério apenas seria possível comparar substâncias líquidas com substâncias líquidas e substâncias sólidas com substâncias sólidas. Seria possível, por exemplo, comparar por essa unidade de medida um cubo de gelo e uma pedra.

Dessa maneira, tendo em vista que a unidade numérica e a unidade da singularidade são unidades, ou seja, são um todo coeso e integrado, torna-se possível fazer uma comparação entre ambas. O mesmo ocorreria com os outros tipos de unidades, como a unidade de si a unidade própria, real e suficiente. Portanto, o fato de todas essas entidades serem consideradas unidades, elas podem ser comparadas entre si.

### **1.1.1 A unidade numérica**

A unidade numérica é a de mais fácil compreensão das unidades aqui apresentadas, pois ela é a indicativa de que aquele ser é um no número e não uma pluralidade, como dois ou três. É a unidade que é perceptível pelos sentidos, pois se consegue ver que aquele

determinado objeto é um e não mais que isso. Por exemplo, vejo que um pato é um pato e não dois, pois, sabendo o quê é um pato, consegue-se diferenciá-lo de dois ou três patos.

Então, poderíamos entender o conceito de unidade numérica como um conceito de natureza matemática e, ao mesmo tempo, um conceito físico. De fato, a unidade numérica, pensada fora do contexto do texto de Scotus em estudo (Ord. II. d. 3), poderia ser um conceito matemático, mas não necessariamente físico, por exemplo, quando se pensa em objetos geométricos, como um círculo e um triângulo. Mas o conceito que Duns Scotus apresenta de unidade numérica é também físico, porque ele estrutura a sua argumentação para tratar do problema de seres materiais. Logo, ao falar de unidade numérica, deve-se remeter a um conceito matemático e físico.

Scotus entende que a unidade numérica é uma unidade indeterminada (Ord. II, dist. 3, p. 1, q.4, n. 76), porque ela, por si, não possui a determinação de ser um indivíduo. Recordemos que determinação é, para Duns Scotus, sinônimo de individuação. Com efeito, o número apenas não individua nada, já que ele pode se referir a um ou a um outro indivíduo. Se pedimos para que alguém pegue um pato dentre os dez patos que há em determinado lugar, essa pessoa pode pegar qualquer um dos dez patos. Ou seja, o pedido será plenamente atendido se tal pessoa trouxer um pato, não dois ou três... Isto seria diferente se pedíssemos para trazer este determinado pato; o pedido só seria plenamente atendido, apenas se chegasse o pato apontado entre os dez.

Portanto, quando trazidos exemplos concretos, podemos entender a unidade numérica, por meio do uso de artigo indefinido (um, uma) ou mesmo por um numeral (1). Já quando se trata do indivíduo em si, ele é descrito com o uso do artigo definido (o, a). Ressalte-se, porém, que tal estruturação não está presente literalmente no texto de Duns Scotus, pois, no latim, não existem os artigos, mas é incontestável que está presente, como em todas as línguas, a ideia de indefinição e de definição. Assim, sustentamos que a unidade numérica é marcada pela ideia de indefinição.

Registrarmos ainda que o uso do artigo indefinido e do numeral se equivalem, já que, tratando-se de definição/indefinição, dizer “um pato” e “1 pato” é a mesma coisa. Entretanto, o numeral também pode indicar “o pato”, porque “este pato” também é “1 pato”. Esse fato, porém, só confirma a indeterminação da unidade numérica, porque ela pode indicar “um” ou “o”.

Nesse sentido, podemos entender que a unidade numérica é demarcada pela indeterminação, já que ela indica o genérico, pois o objetivo do número é atender a um critério quantitativo e não qualitativo. Em vista disso é indiferente à unidade numérica se algo é isto ou aquilo, o que importa é que atenda ao critério da quantidade. Por isso, quando dizemos: traga 1 homem, o pedido será atendido se trouxer Sócrates ou Platão ou qualquer outro homem; mas se pedirmos: traga o homem, escutaríamos uma pergunta: qual deles? Sócrates ou Platão? Demonstra-se assim, o caráter de indeterminação da unidade numérica, já que ela não entra no mérito do quê, mas de quanto.

### **1.1.2 A unidade própria, real e suficiente<sup>13</sup>**

Por sua vez, a unidade própria, real e suficiente é a natureza da espécie e está presente nos indivíduos que fazem parte daquela determinada espécie. No entanto, não é essa unidade que confere a individuação, mas é essa unidade que confere a identidade de natureza de determinado indivíduo. Por exemplo, sabe-se que um indivíduo é um cavalo, porque ele possui as características da espécie cavalo.

Boulnois (2014)<sup>14</sup> entende que essa unidade própria, real e suficiente é uma unidade específica ou genérica, ou seja, é uma unidade mais geral, que possui características que são comuns a unidades mais especializadas. Nesse sentido, a unidade própria, real e suficiente pode ser uma espécie, como a humanidade e a cavalidade, ou ainda pode ser um gênero, como o dos animais quadrúpedes ou bípedes. No entanto, acreditamos que, no texto de Duns Scotus em questão, que é uma tentativa de delineamento de um esquema de classificação dos seres, cujo objetivo é chegar ao indivíduo, essa unidade própria, real e suficiente está se referindo à espécie, que é a unidade mais geral que está mais próxima da unidade da singularidade ou indivíduo.

Com efeito, em dois excertos diferentes (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 1, n. 8 e n. 34), Duns Scotus apresenta a unidade própria, real e suficiente como aquela que é o objeto da contração para dar origem à unidade da singularidade. Logo, não nos parece que esteja incluindo nesse conceito o gênero. Porém, não se pode negar que o gênero também se encaixa nos conceitos

---

<sup>13</sup> Esclarecemos que não é o propósito da presente pesquisa tratar da possível equivalência do conceito de unidade própria, real e suficiente de Duns Scotus com a natureza comum de Avicena, porque isso requereria uma análise do texto do autor árabe, o que fugiria ao escopo do nosso estudo.

<sup>14</sup> Cf p. 71

de próprio, real e suficiente, como aqui explicados, com exceção do fato da contração ao singular, que é algo exclusivo da espécie. Assim, não é que o gênero não possa ser considerado um tipo de unidade própria, real e suficiente, mas acreditamos que, no texto de Duns Scotus em questão, quando ele utiliza tal termo, está se referindo à espécie.

É importante refletir sobre essas três características dadas por Duns Scotus para essa unidade própria, real e suficiente. Em primeiro lugar, o seu caráter real. Scotus esclarece: “[esta unidade] é real, porque o que é mensurado é real e é realmente mensurado. Mas um ser real não pode ser realmente mensurado por um ser de razão”<sup>15</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 1, n. 12). O ser real que é medido são os seres em geral e não se duvida que existam. Este cavalo é um ser real, porque se pode atestar pelos sentidos que ele, de fato, existe.

Em vista disso, este cavalo é medido por essa unidade própria, real e suficiente (cavaldade). Entenda-se medido no sentido de que a unidade própria, real e suficiente confere os limites da essência daquele ser, de modo que ele seja um cavalo e não outra coisa. Dessa maneira, a unidade própria, real e suficiente de algo só pode medir aquilo que pertence àquele algo. Por exemplo, a unidade própria, real e suficiente de cavalo só pode medir os indivíduos que são cavalos e não outros seres, que são medidos pelas suas respectivas unidades próprias, reais e suficientes.

Logo, o raciocínio de Duns Scotus é: uma unidade de medida (a unidade própria, real e suficiente) não pode medir uma unidade real (o indivíduo) se não for também real. A noção de medir, conforme já dito, está ligada à ideia de determinação essencial ou de dação das características essenciais que permita àquele indivíduo ser de tal natureza. Não é uma métrica em sentido estrito em que, por exemplo, um objeto de medir, como uma régua, consegue precisar quantos centímetros possui determinado objeto. Entendamos medir, portanto, em sentido amplo, no sentido de precisar qual a essência daquele determinado ser. Se ele é um cavalo, será “medido” pela cavaldade, se ele é um humano, será “medido” pela humanidade.

Assim, se existe este cavalo, existe também algo que conferia a este cavalo a essencialidade de cavalo. Essa unidade que confere a essencialidade a este cavalo, Duns Scotus chama de unidade própria, real e suficiente. Por isso que ele diz que um ser apenas de razão, ou seja, um ser que não existe de fato, não pode medir um ser real. Portanto, a unidade própria, real e suficiente, na medida em que confere a essencialidade a um ser real, ou ainda,

---

<sup>15</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 396: [...] est ergo realis, quia mensurata sunt realia et realiter mensurata; ens autem reale non potest realiter mensurari ab ente rationis[...]. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 60: [...] it is real, because what are measured are real and are really measured. But a real being cannot be really measured by a being of reason.

para usar a expressão de Duns Scotus, na medida em que mensura ou mede um ser real, tal unidade necessita ser real.

Em vista disso, temos que um ser de razão não pode medir um ser real, pois ele não poderia conferir ao ser real as características que são próprias de um ser real. Com efeito, um ser que existe apenas no intelecto, como é o caso do ser de razão, não pode determinar essencialmente ou realizar a dação das características fundamentais de um ser material simplesmente pelo fato de que ele não é matéria. Assim, por exemplo, não poderia a unidade própria, real e suficiente humanidade conferir as características fundamentais dos seres humanos se ela não fosse real, pois qual o parâmetro comum que seria utilizado para que seres de mesma natureza (como no caso dos seres humanos) fossem considerados pertencentes à mesma espécie ou terem a mesma unidade própria, real e suficiente? Um ser apenas de razão não poderia dar os parâmetros da carne humana ou a constituição dos órgãos, por exemplo. De fato, não se consegue formar algo real tendo como “matéria-prima” algo irreal.

Temos ainda que essa unidade é própria. Scotus entende própria como aquilo “que pertence a algo de si”<sup>16</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 1, n. 9). Ou seja, essa unidade que identifica a natureza da espécie é própria porque a essência da natureza da espécie pertence a ela, de si. Pertencer de si quer dizer que tal essência constitui tal unidade. Esse tipo de pertencimento é diferente do pertencimento por si, no qual a essencialidade da natureza pertenceria à presente unidade pelo fato de ela ser tal unidade. Não é o que ocorre aqui, pois o pertencimento de si faz referência a algo que pertence pelo fato do ser mesmo, sem nenhum outro fator que concorresse para tal pertencimento.

Assim, por exemplo, temos que a cavidade pertence de si à sua respectiva unidade própria, real e suficiente, ou seja, é próprio da cavidade constituir tal unidade, não pelo fato de tal unidade ser uma unidade, mas porque é típico e natural de tal unidade possuir dita essencialidade. Isso significa ainda que não houve um tempo em que a cavidade não pertencia à sua respectiva unidade própria, real e suficiente, mas são simultâneas no existir, de modo que podem ser consideradas a mesma coisa.

Por sua vez, o pertencimento por si é uma consequência inherente e, como tal, houve um tempo em que não pertencia à determinada coisa. Uma determinada espécie, por exemplo, pertence a um gênero por si, porque, quando da existência do gênero, não necessariamente veio a existir, concomitante a ele, uma espécie daquele gênero. Se, em contrapartida, a espécie

---

<sup>16</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 395: [...] quae debetur alicui de se [...]. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 59. [...] which belongs to something of itself [...].

pertencesse àquele gênero de si, não seria possível imaginar o gênero sem aquela espécie, mas o pertencimento por si revela que o pertencimento é uma implicação necessária, mas não absoluta, visto que não se pode afirmar que B pertence a A porque está implicado no conceito de A o B, mas porque B advém de A.

Outro exemplo que pode explicar essa ideia do pertencimento por si é a da unidade da singularidade pela unidade própria, real e suficiente. De fato, Bucéfalo não pertence à cavalaria de si, porque no conceito de cavalaria não necessariamente está implicado o conceito deste cavalo; mas, a recíproca não é verdadeira, porque no indivíduo Bucéfalo está implicado o conceito de cavalo. Dessa forma, Bucéfalo pertence por si à cavalaria, mas não de si.

Por fim, Scotus apresenta tal unidade como suficiente. Pela assertiva “nada é um de si por uma unidade maior do que uma unidade suficiente para tal”<sup>17</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 1, n. 9), entendemos que a suficiência é uma característica daquilo que é um de si. Ou seja, é capaz de constituir uma unidade, um todo coeso e integrado, pela própria natureza do seu ser, sem depender de outras entidades que lhe são externas. Em vista disso, a sua suficiência reside no fato de tal entidade ser uma unidade por ela mesma.

Assim, temos que a unidade própria, real e suficiente possui suficiência porque ela não precisa da unidade numérica nem da unidade da singularidade para ser uma unidade, ou seja, para se colocar como uma entidade metafísica autônoma. Na realidade, a suficiência é causa-consequência de sua realidade, porque se tal unidade não fosse real, ela não poderia ser suficiente e tal unidade é real, porque ela é suficiente. Por isso que Duns Scotus chama, em outra passagem (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 1, n. 8), tal unidade de real ou própria, dando a entender a relação de reciprocidade que existe entre essas duas características fundamentais.

Ademais, quando Scotus usa a expressão “a unidade própria, real e suficiente existente nesta pedra”<sup>18</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 1, n. 8), pode-se inferir daqui dois tipos de unidade: a unidade própria, real e suficiente (I) e uma outra unidade própria, real e suficiente presente no indivíduo (II). Contudo não se pode concluir que ambas as unidades existam independentes, pois não parece que Scotus esteja defendendo que existe uma natureza separada dos indivíduos.

---

<sup>17</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 395: [...] nihil est de se ‘unum’ unitate maiore unitate sibi sufficiente [...]. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 59: [...] nothing is one of itself by a unity greater than the unity sufficient for it.

<sup>18</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 396: naturae exsistentis in isto lapide, est unitas propria, realis sive sufficiens [...] Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 59: [...] unity proper, real and sufficient unity of the nature existing in this stone [...]

Ou seja, não há uma distinção real entre ambas as unidades, mas se pode inferir, pelo menos, uma distinção formal<sup>19</sup>. Com efeito, existe uma unidade própria, real e suficiente, que é comum a todos os indivíduos de determinada espécie, e uma unidade própria, real e suficiente já determinada e constituinte fundamental da unidade da singularidade. Dessa maneira, podemos entender que a unidade própria, real e suficiente não se distingue de modo real da unidade da singularidade, porque aquela não existe sem esta. Não se consegue encontrar, no mundo, por exemplo, a cavalaria distinta dos cavalos, como uma espécie de cavalaria pura, mas ela está presente apenas nas unidades da singularidade (nos cavalos) que tem, como um dos elementos de sua constituição, a unidade própria, real e suficiente (a cavalaria).

Nesse sentido é que podemos dizer que há uma distinção metafísica entre a unidade da singularidade e a unidade própria, real e suficiente, pois esta é um elemento de composição daquela, já que a unidade da singularidade é composta pela unidade própria, real e suficiente que é contraída pela unidade de si (a respeito deste tipo de unidade falaremos mais adiante). Ou seja, metafisicamente, temos entidades diferentes, mas não é possível fazer uma distinção física entre ambas.

Por exemplo, na composição da unidade da singularidade Sócrates, temos a unidade própria, real e suficiente (a humanidade) sendo contraída pela unidade de si (socraticidade, aquele elemento que causa a individuação), dando origem à unidade da singularidade Sócrates. Fisicamente, não conseguimos separar a humanidade ou a socraticidade de Sócrates, mas apenas o conseguimos na dimensão metafísica, porque sabemos que ontologicamente concorrem para a formação da unidade da singularidade duas entidades metafísicas (a unidade própria, real e suficiente e a unidade de si).

De fato, sendo a unidade da singularidade fruto da contração de duas outras entidades, não se pode sustentar que tais unidades se confundem metafisicamente com o fruto de tal contração. Se A e B dão origem a C, não se pode dizer que C é o mesmo que A e tampouco que C é o mesmo que B. Portanto, apesar de, para o caso em questão, não se constatar uma

---

<sup>19</sup> Distinção formal é aquela em que A e B são uma coisa só, mas o conceito de A não está implicado no conceito de B. Logo, há uma distinção formal entre ambos, pois há diversidade de conceitos, mas há unidade na coisa. Conforme o próprio Scotus: “Assim, qualquer coisa que é comum e ainda determinável pode ainda ser distinta (não importa o quanto isto é uma coisa) formalmente em muitas realidades distintas das quais este não é formalmente aquele. Este é formalmente a entidade da singularidade e aquele é formalmente a entidade da natureza. Estas duas realidades não podem ser distintas como “coisa” e “coisa”, como pode a realidade em que o gênero é tirado e a diferença específica é tirada. (A realidade específica é tirada destes). Em vez disso, quando uma mesma coisa, se em parte ou no todo, eles são sempre formalmente distintas realidades da mesma coisa.” (Ord. II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 188)

distinção física, porque não conseguimos retalhar Sócrates e separar fisicamente as partes humanidade e socraticidade, tal separação, como já demonstrado, se dá no âmbito metafísico.

### 1.1.3 A unidade da individuação ou da singularidade

Temos ainda a unidade da singularidade, que é a unidade que constitui o indivíduo. Sócrates, por exemplo, é uma unidade da singularidade; já a humanidade é uma unidade própria, real e suficiente. Como características fundamentais da unidade da singularidade, temos a determinação diversa da indeterminação pela qual algo na espécie é dito um no número; a impossibilidade de divisão em partes subjetivas e a impossibilidade de não ser um isto.

Primeiro, eu explico o que entendo por individuação, unidade numérica e singularidade: certamente [a individuação] não é uma unidade indeterminada pela qual algo na espécie é dito para ser um no número. Em vez disso, eu entendo a unidade assinalada como um isto [...] [e ainda] que um indivíduo é incompossível em ser dividido em partes subjetivas e a razão para tal incompossibilidade é questionada lá, assim também eu digo que um indivíduo é incompossível em não ser designado um “isto” por esta singularidade [...]<sup>20</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4, n. 76)

A unidade numérica é marcada pela indeterminação, já que ela não especifica o indivíduo, mas apenas aponta que ele é um indefinido, mas não o definido. Assim, temos que “um pato” não é o mesmo quer dizer “o pato”. A unidade da singularidade, por seu turno, é marcada pela determinação, pois ela se refere a algo específico, do qual não se tem dúvida de sua singularidade. Portanto, a unidade da singularidade é determinada, enquanto que a unidade numérica é indeterminada; esta é genérica, enquanto que aquela é específica.

Essa determinação, no entender de Boulnois (2014)<sup>21</sup>, se dá pela matéria singular de cada indivíduo em ato, contrapondo-se à matéria em geral e em potência. Ou seja, em cada

<sup>20</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 426-427: *Quantum ad primam viam, primo expono quid intelligo per individuationem sive unitatem numeralem sive singularitatem. Non quidem unitatem indeterminatam (qua quidlibet in specie, dicitur esse unum numero), sed unitatem signatam (ut ‘hanc’) [...] individuum incompossibile est dividi in partes subiectivas et quaeritur ratio illius incompossibilitatis, ita dico quod individuum incompossibile est non esse ‘hoc’ signatum hac singularitatite [...] Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 76: as for the first way, first I explain what I understand by individuation or numerical unity or singularity: certainly not the indeterminate unity by which anything in the species is said to be one in number. Instead I mean signate unity as a “this” [...] that an individual is incompossible with being divided into subjective parts and the reason for that incompossibility is asked there, so too I say here that an individual is incompossible with not being a designated “this” by this singularity [...]*

<sup>21</sup> Cf. p. 108.

unidade da singularidade, temos a matéria em ato. Não poderia a unidade da singularidade apresentar a matéria em potência, porque implicaria que ela não poderia ser apontada e definida como algo singular e destacável das outras unidades da singularidade. Dessa forma, o estar em ato é uma consequência da contração com a unidade de si. Com efeito, a unidade própria, real e suficiente possui matéria e forma, mas de forma indeterminada e em potência para se tornar determinada. A unidade de si a contrai e determina-a, por isso que, na unidade da singularidade, a matéria está em ato.

É interessante vincular a determinação com esse caráter em ato da unidade da singularidade. De fato, ele não poderia estar em potência, pois, se assim fosse, não seria já pronto e acabado, como se supõe da unidade da singularidade. Se fosse apenas em potência, não seria possível apontar e destacar a unidade da singularidade, o que contradiria ao seu caráter singular. De fato, aquilo que está em potência não pode ainda ser apontado como um “isto”, porque ainda é um vir-a-ser. Determinação, portanto, entenda-se como estar em ato.

Uma outra característica da unidade da singularidade é a impossibilidade de divisão em partes subjetivas. De fato, um indivíduo não pode ser dividido em partes subjetivas, porque, se ele admitisse uma divisão em outros sujeitos, não poderia ser considerado um indivíduo, mas uma categoria superior, como uma espécie ou gênero. A própria etimologia da palavra já indica aquilo que não cabe divisões, o último estágio na classificação dos seres. Admite-se, porém, a divisão em partes quantitativas, pois estas apenas indicam a divisão em partes, mas não da mesma natureza que o indivíduo. Por exemplo, a divisão de Sócrates pode ser em cabeça, troncos e membros. Não se admite que a cabeça seja da mesma natureza que Sócrates, porque a cabeça não é equivalente ao indivíduo por inteiro. Logo, é possível ao indivíduo ser dividido em partes quantitativas, mas não em partes subjetivas.

Alguém poderia argumentar que a cabeça, o tronco e os membros constituem outros indivíduos, pois temos esta cabeça, este tronco e estes membros. No entanto, a indivisibilidade aqui está ligada a indivíduos que sejam da mesma espécie que o ser que é dividido. Não se pode sustentar que a cabeça de Sócrates seja um indivíduo da espécie humanidade, mas sim da espécie cabeça. É nesse sentido que devemos entender a indivisibilidade, como a impossibilidade de, como fruto da divisão, gerar um indivíduo que seja da mesma espécie. De fato, a espécie pode ser dividida em indivíduos da mesma espécie, porque temos Sócrates, Platão e Aristóteles, como indivíduos que possuem a mesma espécie humana. Mas, o produto da divisão do indivíduo não incorrerá em indivíduos da mesma espécie que o dividido. Caso assim fosse, o divisor não poderia ser considerado indivíduo.

Ademais, outra característica da individuação é incompossibilidade (incompatibilidade) com não ser um isto. A individuação não pode designar algo genérico, mas é designado um isto, porque ele é algo único e específico. Desse modo, um individual é incompatível com não ser um isto. Portanto, o indivíduo não pode ser outra coisa a não ser ele mesmo. Aqui temos uma característica negativa para designar um aspecto positivo, o que é digno de nota, porque Duns Scotus é enfático ao dizer que a individuação não pode ter uma característica negativa, como queria Henrique de Gand.<sup>22</sup>

No entanto, se alterarmos a frase para o positivo, chegaríamos à conclusão de que uma das características da individuação é ser um isto, indicando que ela possui um caráter de determinação. De fato, o uso do pronome “isto” indica algo que é demarcado, específico e definido. Um ser individuado, portanto, é um ser que pode ser devidamente identificado apenas como ele mesmo, não podendo ser confundido com outro. Logo, essa terceira característica da unidade da singularidade aponta para a impossibilidade de ela ser algo indeterminado e repetível.

#### 1.1.3.1 A questão das substâncias homogêneas

Ainda no que diz respeito ao tema da indivisibilidade do indivíduo, é necessário citar a questão das substâncias homogêneas. Podemos entender como substância homogênea aquela que possui, como seu próprio nome indica, uma homogeneidade em sua composição, de modo que se percebe tal substância como um todo único, sem partes diferenciadas entre si. Por exemplo, uma porção de areia ou de água são consideradas substâncias homogêneas, porque, nessas porções, não se consegue identificar as partes que compõem aquela substância, mas apenas se verifica um todo homogêneo. O mesmo não ocorre com as substâncias heterogêneas, nas quais se podem verificar partes destacáveis, como nos animais vertebrados, que possuem como partes a cabeça, tronco e membros.

Os defensores de que o princípio da individuação está na quantidade da matéria utilizam como exemplo, para justificar a sua teoria, as substâncias homogêneas, entendendo que a divisão de uma substância homogênea é caso eloquente para demonstrar que o que

---

<sup>22</sup> A respeito dessa questão e da resposta de Duns Scotus ao argumento de Henrique de Gand, vide Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 2.

difere o divisor dos divididos, ou seja a espécie em indivíduos, estaria na quantidade. Duns Scotus esclarece:

E, embora a divisão de um todo homogêneo em suas partes quantitativas possa coincidir com a divisão das espécies ou o todo universal em suas partes subjetivas (as partes últimas são os indivíduos), não obstante as duas divisões não são o mesmo todo dividido. Pois um todo quantitativo é dividido pela divisão quantitativa e não é predicado de qualquer parte dividida, assim como um quantum heterogêneo não é predicado do que o divide.<sup>23</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4, n. 106)

Pelo excerto acima, aparecem dois tipos de divisão: uma divisão em partes quantitativas e uma divisão da espécie ou também chamada de divisão do todo universal em suas partes subjetivas. A parte quantitativa é uma divisão de um todo divisível e não possui a mesma natureza do que o seu divisor. Ela é chamada de quantitativa, porque possui como característica essencial o fato de ser uma quantidade do seu divisor. De fato, toda divisão é uma quantidade do divisor, mas a parte quantitativa é assim chamada, porque o que se pode dizer de fundamental dela é que é uma quantidade do seu divisor.

Dessa maneira, tendo em vista que a parte quantitativa é apenas uma quantidade do divisor, podemos afirmar que a parte quantitativa é uma parte accidental da substância do divisor? Parece-nos que a resposta a essa pergunta seria afirmativa, porque, se retirássemos a parte quantitativa de um todo, ele não deixaria de ser reconhecido como um todo. Exemplo: tirando a mão de Sócrates, ele não deixaria de ser Sócrates. Assim, uma parte quantitativa é uma parte accidental, porque, ao ser retirada, não fica comprometida a essencialidade daquele ser, tampouco a sua inteligibilidade.

Para o argumento contrário, poderiam afirmar que uma parte quantitativa não pode ser uma parte accidental, porque toda parte é parte e, como tal, essencial. Ou seja, pensando em Sócrates, não poderia deixar de ser pensado em Sócrates com sua mão, porque é natural de uma pessoa humana ter uma mão. Acreditamos que tal argumento não prospera, porque tudo que pertence a um todo, é parte dele. Não é simplesmente pelo fato de ser parte é que será da

---

<sup>23</sup> Ed. Vaticana, 1973, p.443: Et licet concurrant divisio ‘totius’ homogenei in partes quantitativas, et divisio speciei (sive ‘totius universalis) in partes subiectivas (quae partes sunt individua), — non tamen sunt eiusdem ‘totius’ divisi, quia ‘totum’ quantitatuum dividitur divisione quantitativa, et non praedicatur de aliqua parte dividente, sicut nec ‘quantum’ heterogeneum de suo dividente [...]. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 85: And even though the division of a homogeneous whole into its quantitative parts might coincide with the division of a species or universal whole into its subjective parts (the latter parts are the individuals), nevertheless the two divisions are not of the same divided whole. For a quantitative whole is divided by a quantitative division and is not predicated of any dividing part, just as a heterogeneous quantum is not predicated of what divides it. [...]

substância. De fato, se retirada a parte, o todo pode ser reconhecido como todo, então a sua parte será acidental. Retornando ao exemplo, é claro que, quando se imagina uma pessoa humana, pensa-se tal pessoa possuindo mãos, mas, ela não deixa de ser pessoa humana, pelo fato de ser-lhe retirada uma mão. Será, com efeito, uma pessoa sem uma mão, mas não deixará de ser pessoa.

Em vista disso, não podemos sustentar que a parte quantitativa é da substância do todo divisor, porque se poderia imaginar Sócrates sem membros, por exemplo. Ou seja, se a substância permanece como inteligível como substância sem aquela parte, a parte quantitativa não pode ser considerada uma parte substancial. Dessa maneira, se a quantidade é um acidente, a parte quantitativa, que tem como principal característica a quantidade, será também um acidente.

Por sua vez, a parte subjetiva diz respeito àquela que é da mesma natureza do que o todo divisor. Ou seja, é aquela parte que é um sujeito que compartilha da mesma substância do sujeito que é dividido. Ela é chamada de subjetiva não porque é um “eu”, porque pode inclusive ser uma coisa inanimada, mas, porque, sendo da mesma natureza do divisor, merece ser chamada de sujeito, já que é um ser com identidade própria e destacado do seu divisor.

Esse tipo de divisão ocorre quando se divide um gênero ou uma espécie. No caso do gênero, a sua divisão implica em diferentes espécies, mas que possuem o mesmo gênero, visto que são divisões dele. Por exemplo, no gênero animal, temos, como fruto de sua divisão, as espécies homem e cavalo. Elas são da mesma natureza que o gênero, porque podemos afirmar que “homem é animal” e também que “cavalo é animal”. Porém, tais espécies são sujeitos, porque possuem uma identidade própria, não apenas com relação ao gênero, mas também com relação às espécies entre si. Ou seja, a espécie homem pode ser reconhecida como uma espécie do gênero animal diferente e destacada do gênero em si, mas diferente e destacada da espécie cavalo.

No caso da espécie, temos uma divisão em partes subjetivas, quando se originam sujeitos a partir de uma mesma espécie. A espécie é chamada por Duns Scotus de unidade própria, real e suficiente, que, ao ser dividida, gera os indivíduos pertencentes àquela mesma espécie. Como fruto da divisão em partes subjetivas, a unidade própria, real e suficiente dá origem a sujeitos que possuem a mesma natureza que a espécie dividida. Assim, temos que a divisão em partes subjetivas da espécie homem origina indivíduos da espécie humana, como Sócrates e Platão. Eles são sujeitos diferentes e destacados da espécie em si, mas também são

diferentes e destacados uns dos outros. Com efeito, não se confunde Platão com a humanidade em si, bem como não se confunde Platão com Sócrates.

Dessa maneira, podemos afirmar que a parte subjetiva é uma parte substancial do todo dividido, ao contrário da parte quantitativa, que é uma parte accidental. Com efeito, a parte subjetiva implica uma divisão que atinge a substância do divisor, apesar de gerar um ser destacado do ser dividido. Caso a divisão não atingisse a substância do divisor, as partes não poderiam ter a mesma natureza do dividido.

Ademais, o que também diferencia a parte subjetiva da parte quantitativa é a natureza da divisão. De fato, se são divisões de naturezas diferentes, também teremos diferentes resultados. A divisão em partes quantitativas é uma divisão de natureza accidental, porque ela atinge os acidentes da substância, enquanto que a divisão da parte subjetiva é uma divisão de natureza substancial, porque atinge a substância do ser dividido. Por exemplo, quando pensamos na divisão da espécie homem em dois grupos, os de olhos escuros e os de olhos claros, essa divisão produzirá uma divisão em partes quantitativas, porque o critério usado para efetivar a divisão é um acidente. Assim, a humanidade será dividida em duas quantidades: a primeira formada pelas pessoas de olhos claros e a segunda, pelas pessoas de olhos escuros. Já a divisão em partes subjetivas, implicaria a divisão da espécie homem em sujeitos da espécie homem, como Sócrates, Platão e Aristóteles, porque o critério utilizado para tal divisão é substancial. Logo, a divisão em partes quantitativas gera uma quantidade; ao passo que a divisão em partes subjetivas gera um sujeito.

Assim, há coincidência, nas substâncias homogêneas, da parte quantitativa com a parte subjetiva, mas elas não constituem a mesma coisa. Por exemplo, ao dividir 1 litro de água, em duas substâncias de meio litro cada uma, existe uma coincidência entre o resultado da divisão em partes quantitativas (meio litro de água) com o resultado da divisão em partes subjetivas (esta substância que possui meio litro de água). Não se pode sustentar que sejam a mesma coisa, porque não foi a quantidade dividida que conferiu o caráter da individuação à substância. De fato, existem muitas outras substâncias que possuem meio litro de água, mas somente aquela é um “isto” diferente de todas as outras.

A justificativa aqui utilizada por Duns Scotus está ligada à impredicabilidade do todo quantitativo para os resultados de sua divisão. O mesmo não se constata com o resultado da divisão em partes subjetivas. Por exemplo:

- I. A é uma substância de 1 litro que é dividida em duas partes quantitativas: B (meio litro) e C (meio litro)
- II. Não se pode afirmar que A é B nem tampouco que A é C, porque meio litro de água não equivale a um litro de água.
- III. Logo, no resultado de uma divisão quantitativa, o todo dividido não é predicado dos divisores.

De forma diversa, ocorre quando da divisão em partes subjetivas:

- I. A é uma substância de 1 litro de água, que é dividida em duas partes subjetivas: D e E.
- II. D e E são indivíduos e, como tal, são entes únicos e irrepetíveis. Porém, pode-se dizer que D é A e que E é A, porque, desconsiderando o aspecto quantitativo, que é acidental, tanto A, como D e E são água.
- III. Logo, no resultado de uma divisão em partes subjetivas, o todo pode ser predicado das partes.

Portanto, conforme afirma o Doutor Sutil, o resultado da divisão de um todo quantitativo e de um todo subjetivo não é a mesma coisa, mesmo no caso de substâncias homogêneas, em que há coincidência entre os divisores. Assim, temos que a unidade da singularidade não se confunde com a unidade numérica, que aqui seria o resultado da divisão do todo quantitativo. Com efeito, assim como o divisor de um todo quantitativo, a unidade numérica também é marcada pela indeterminação, porque pode fazer referência a qualquer indivíduo que possua aquela mesma quantidade.

#### **1.1.4 A unidade de si**

A unidade de si é aquela responsável pela individuação nos seres, porque, ao contrair a unidade própria, real e suficiente, dá origem à unidade da singularidade. A respeito da unidade de si, assim se expressa Duns Scotus: “Aquela unidade [a unidade própria, real e suficiente] é indiferente à singularidade, de modo que ela não é incompatível com a unidade

de si que é encontrada junto com a unidade da singularidade”<sup>24</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 1, n. 34)

Pelo fato da unidade própria, real e suficiente ser indiferente à singularidade, ela é compatível com a unidade de si. Isso significa que a unidade própria, real e suficiente é passível de ser contraída pela unidade de si. Assim, temos que a unidade é a entidade responsável pela individuação, porque é capaz de individuar a unidade própria, real e suficiente. Para um exemplo concreto, teríamos:

- A. Humanidade: unidade própria, real e suficiente
- B. Socraticidade: unidade de si
- C. Sócrates: unidade da singularidade

Ou seja, a unidade de si seria uma entidade especialíssima, que contém aquilo de mais único e original, mas que necessita da unidade própria, real e suficiente para a geração da unidade da singularidade. Ao usarmos, no exemplo, a expressão socraticidade, queremos apontar para aquilo que faz Sócrates ser Sócrates e ninguém mais, aquilo que apenas Sócrates possui. Tal entidade, por sua própria natureza, portanto, é única e, como tal, é incompatível em ser repetida ou em haver mais de uma unidade de si para uma mesma unidade da singularidade. Logo, cada unidade da singularidade possui apenas uma unidade de si.

Ademais, Duns Scotus também afirma que a unidade de si precede a unidade da singularidade, porque aquela é um componente dessa. A unidade de si possui uma natureza irremediavelmente contrativa, assim, ela é criada para a contração. Isso significa que, quando da sua origem, a unidade de si já contrai a unidade própria, real e suficiente e dá origem à unidade da singularidade.

Ao chamar a unidade de si de aspecto contraente da unidade própria, real e suficiente, Duns Scotus entende, conforme já citado (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 1, n. 34), que tal aspecto contraente é uma entidade positiva e, sendo uma unidade, entende-a como um todo coeso e integrado, que é uma entidade autônoma, ou seja, que pode ser pensada por si mesma, sem

---

<sup>24</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 404: [...] quae indifferens est ad singularitatem, ita quod non repugnat illi unitati de se quod cum quacumque unitate singularitatis ponatur [...] Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 64: That unity is indifferent to singularity, so that it is not incompatible with that unity of itself that it be found together with some unity of singularity.

necessariamente estar atrelada a uma outra entidade, como acontece com os acidentes. De fato:

[...] a natureza [a unidade própria, real e suficiente] não é de si determinada para a singularidade, mas é naturalmente anterior ao aspecto que a contrai para a singularidade. E na medida em que ela [a unidade própria, real e suficiente] é naturalmente anterior àquele aspecto contraente, ela [a unidade própria, real e suficiente] não é incompatível em existir sem aquele aspecto contraente.<sup>25</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 1 , n. 34)

Assim, temos que a unidade própria, real e suficiente é naturalmente anterior à unidade de si. Isso significa que não é contraditório que ela exista sem a unidade de si (a unidade própria, real e suficiente não contraída). A recíproca, porém, não parece ser verdadeira, pois a unidade de si não existe independentemente da unidade própria, real e suficiente, já que, sendo posterior a ela, possui a natureza de contração, a qual a impulsiona para tal. A própria denominação de Duns Scotus à unidade de si, chamando-a de aspecto contraente dá a entender que a sua natureza está em realizar a contração. Isso significa que, do momento da geração da unidade de si, ela já passa a contrair a unidade própria, real e suficiente; ela existe para contrair, de modo que não fica sem a contração com a unidade própria, real e suficiente.

Logo, só se encontra a unidade de si em processo de contração com a unidade própria, real e suficiente. Assim, por exemplo, a socricidade apenas existe quando do processo de contração com a humanidade, para originar Sócrates. E, quando há corrupção da unidade da singularidade, a unidade de si também deixa de existir. Assim, a unidade de si é anterior à unidade da singularidade, mas é criada em vista da unidade da singularidade; e, quando da corrupção da unidade da singularidade, a unidade de si se corrompe simultaneamente. A mesma sorte, porém, não possui a unidade própria, real e suficiente, que é anterior à unidade de si e, após a sua corrupção, permanece.

---

<sup>25</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 404: non est 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. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 64: [...] the nature is not of itself determined to singularity but it is naturally prior to the aspect that contracts it to that singularity. And insofar as it is naturally prior to that contacting aspect, it is not incompatible with it to be without that contracting aspect.

## 1.2 DESENVOLVIMENTO DA PRIMEIRA PARTE DA PROVA: SEM MUDANÇA SUBSTANCIAL NÃO HÁ MUDANÇA DE “ISTO” PARA “NÃO-ISTO”

Duns Scotus desenvolve a prova argumentativa dessa primeira via em duas partes. Na primeira parte, ele apela para a seguinte estrutura argumentativa:

[I]<sup>26</sup>Uma substância realmente existente, não modificada por alguma mudança substancial, não pode de ‘isto’ se tornar um ‘não-isto’. Pois esta singularidade não pode ser uma singularidade e outra na mesma substância que permanece a mesma e não é substancialmente modificada. [II] Mas, uma substância realmente existente, mesmo se não tenha sofrido uma mudança substancial, pode estar sob um ou outra quantidade sem contradição. [III] Portanto, por nenhum acidente é esta substância formalmente designada por esta singularidade<sup>27</sup>. (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4, n. 77).

Pela primeira premissa, a individuação faz parte da essencialidade de uma unidade da singularidade, que só será desconfigurada, caso haja uma alteração substancial. Isso significa que a unidade de si é constituinte da essencialidade da unidade da singularidade, não podendo ser algo acidental, que sofre mudança, sem afetar a essencialidade da unidade da singularidade.

Além disso, não pode haver duas unidades de si na mesma unidade da singularidade, já que a unidade de si altera substancialmente a unidade da singularidade. Desse modo, não poderia haver duas unidades de si ao mesmo tempo na mesma substância, porque isso implicaria que haveria duas mudanças substanciais ao mesmo tempo, o que não pode ocorrer. De fato, não se pode ser Sócrates ou Platão ao mesmo tempo.

Na premissa menor, Duns Scotus afirma que pode haver mudança na quantidade e, seguindo seu pensamento, de qualquer outro acidente, sem que haja mudança na substância. Isso significa que os acidentes não fazem parte da unidade de si e não são capazes de alterar

<sup>26</sup> Os colchetes com os algarismos romanos foram acrescentados na citação por nós, para esquematizar a argumentação de Scotus.

<sup>27</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 427: Primo sic: substantia actu existens, non mutata aliqua mutatione substantiali, non potest de ‘hac’ fieri non-haec, quia ista singularitas — secundum quod modo dictum est — non potest alia et alia inesse eidem substantiae, manenti eadem et non substancialiter mutatae; sed substantia actu existens, nulla substantiali mutatione facta in ipsa vel mutata, potest sine contradictione esse sub alia et alia quantitate et quocumque accidente absoluto; igitur nullo tali est formaliter ‘haec substantia’, hac singularitate, signata. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 76: First, an actually existing substance, not changed by any substantial change, cannot from “this” become “not this”. For this singularity [...] cannot be one singularity an another in the same substance that remains the same and is not substantially changed. But an actually existing substance, even if there is no substantial change made or changed in it, can be under or another quantity without contradiction, and under any absolute accident whatever. Therefore, by no such accident is this substance formally designated by this singularity.

substancialmente a unidade da singularidade. “Pois não é uma contradição que Deus preserve a mesma substância, agora quantificada por esta quantidade e informe-a por outra quantidade.”<sup>28</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4, n. 78 ).

Ou seja, não é uma contradição que Deus tenha criado Sócrates, nascido com uma estatura e, na fase adulta, ele tenha atingido uma estatura bem maior. Pois, a altura de Sócrates não constitui uma característica essencial, mas acidental, de modo que houve alteração no seu tamanho, mas não houve alteração da unidade da singularidade. Este Sócrates continuou sendo este Sócrates, mesmo depois que ele tenha aumentado de tamanho.

A contradição existiria se houvesse uma mudança na unidade da singularidade, toda vez que houvesse uma mudança de acidentes:

Mas é uma contradição para a mesma substância que permanece ser duas substâncias sem uma mudança substancial. E isso [a mudança de um indivíduo em outro] é impossível ambos sucessivamente e de uma vez. Mas isso se seguiria apenas se a substância fosse esta substância através de algum acidente. Pois, naquele caso, quando um acidente segue outro acidente, a mesma substância, sem ser modificada, seria duas substâncias sucessivamente.<sup>29</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4 , n. 79)

Isso significa que se são os acidentes que determinam a individuação, teríamos uma mudança de um indivíduo em outro toda vez que a substância mudasse de acidente. No exemplo dado acima de Sócrates, teríamos um indivíduo diferente, toda vez que se aumentasse um centímetro na altura de Sócrates ou toda vez que ele engordasse ou emagrecesse um grama de peso sequer. Isso é uma contradição para Duns Scotus, porque implica que o indivíduo não seria nunca algo estável, mas em contínua e infinita mudança. A questão fica ainda mais complicada quando mais de um acidente muda mais de uma vez e ao mesmo tempo. Como, por exemplo:

---

<sup>28</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 427: [...] quia non est contradictio quod Deus substantiam quantam ista quantitate, eandem conservet et informet alia quantitate. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 77: For it is not a contradiction that God preserve the same substance, now quantified by this quantity, and inform it by another quantity.

<sup>29</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 428: Sed contradictio es eandem substantiam manentem esse duas substantias, sine mutatione substantiali, et hoc tam sucesive quam simul, — quod tamen sequitur si per aliquod accidens esset formaliter ‘haec substantia’: tunc enim succedente accidente accidenti, eadem substantia non mutata esset sucesive duae substantiae. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 77: But it is a contradiction for the same remaining substance to be two substances without a substantial change. It is impossible both successively and at once. Yet this follows if the substance were this substance through some accident. For in that case, when one accident follows another accident, the same substance, without being changed, would be two substances in succession.

Sócrates tem hoje 1,75 cm de altura e 85,5 kg de peso. Amanhã, Sócrates acordou com 85,6 kg de peso e, dormindo, cresceu mais 1 cm de altura. Se os acidentes é que determinam a individuação e se temos um novo indivíduo cada vez que muda o acidente, teríamos dois Sócrates diferentes (um quando aumentou 0,1 kg de peso e outro quando cresceu 1 cm)? E, imagine-se se pensássemos em outros acidentes, como a cor da pele (que pode ficar mais escura, quando se expõe mais ao sol) ou o tamanho das suas unhas e cabelos. Ou seja, cada pequena mudança accidental implicaria um novo indivíduo.

Por isso que Duns Scotus diz que é impossível mudar o indivíduo toda vez que se muda um acidente nele. Pois, teríamos um indivíduo tão volátil e mutável que seria impossível de inteli-g-lo, já que, quando pensássemos em um indivíduo, ele já teria sido modificado por algum acidente e já seria um outro indivíduo. Dessa maneira, essa mudança sucessiva e infinita de indivíduo implicaria que a individuação não estaria na substância, o que compromete, de fato, o próprio conceito de indivíduo, com uma identidade estável e duradoura.

Isto é confirmado também por meio de uma analogia com uma unidade específica. Pois é incompossível para uma substância, permanecendo substancialmente inalterada, ser esta-espécie e não-esta-espécie, também junto ou sucessivamente. Portanto, por analogia também no presente caso.<sup>30</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4 , n. 80)

Scotus faz aqui uma analogia com a unidade específica ou a espécie. Segundo o autor, ela não pode se converter de esta-espécie em não-esta-espécie, sem uma mudança substancial. Caso do contrário fosse, também não seria possível ter uma definição de esta-espécie, já que ela iria se modificando em não-esta-espécie, toda vez que houvesse uma mudança accidental. Seria contraditório, portanto, ter tantas espécies quantas forem os acidentes que vão se modificando em determinada espécie.

Por exemplo, temos o gênero alfa, e tem como sua espécie A. A possui como características essenciais B e C. Caso se acrescente o acidente D, A não deixará de ser a espécie A, mas apenas se houver mudança de B e C. Dessa maneira, para haver alteração na espécie, é preciso que haja uma mudança nas características essenciais e não nas accidentais.

---

<sup>30</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 428: Confirmatur etiam istud per simile de unitate specifica, quia incompossibile est unam substaniam manentem — non mutatam substantialiter — esse simul vel sucesive hanc speciem et non hanc speciem; igitur a simili in proposito. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 77. This is confirmed also by an analogy with specific unity. For it is incompossible for one substance, remaining substantially unchanged, to be this species and not this species, either together or successively. Therefore, by analogy in the present case too.

De outro modo, teríamos tantas espécies quantos forem as modificações nos acidentes dessas mesmas espécies, o que levaria a um número infinito de espécies do gênero alfa e não seria possível estabelecer uma definição de determinada espécie de tal gênero, porque, quando se pensasse em defini-lo, ele já não existiria mais, dadas as constantes modificações nos acidentes.

### 1.3 DESENVOLVIMENTO DA SEGUNDA PARTE DA PROVA: NÃO PODE EXISTIR A MESMA EXTREMIDADE PRIMÁRIA PARA DUAS COMPLETAS PRODUÇÕES NO SER SUBSTANCIAL

Em primeiro lugar, é necessário esclarecer o conceito de extremidade. Tal conceito aparece na *Ordinatio II*, questão 3, quando Duns Scotus cita Aristóteles, na obra *Segundos Analíticos, in verbis*: “Pois de acordo com o Filósofo, existe uma extremidade<sup>31</sup> em cada categoria, no mais alto e no mais baixo”<sup>32</sup>. (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 3 , n. 63). Ele usa esse conceito quando fala de hierarquia categorial, que é o tema da terceira prova, que será objeto de análise do terceiro capítulo. Desse modo, em cada categoria, há uma extremidade, seja para cima ou para baixo. É o que podemos chamar também de ponto mínimo e ponto máximo em uma determinada escala. Assim, entre a sequência numérica de 1 a 100, temos duas extremidades: 1 e 100.

Duns Scotus afirma que “não pode existir uma mesma extremidade primária para duas produções completas em um ser substancial”<sup>33</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4, n. 81). Ou seja, em duas unidades da singularidade (aqui chamadas de produções completas), não pode existir a mesma unidade de si (aqui chamada de extremidade). Isso significa que cada unidade da singularidade possui a sua unidade de si, pois é esta última unidade que dá o caráter de unicidade e irrepetibilidade à unidade da singularidade.

---

<sup>31</sup> O que estamos chamando de extremidade foi traduzido como “ponto final” na tradução do Paul Vincent Spade (1994), porque na edição crítica (Vaticana, 1973) não aparece expressão similar, mas o uso da expressão verbal “status est in quolibet praedicamento, in sursum et in deorsum”, que pode ser traduzida como “é posto” ou “é colocado no ponto mais alto e no ponto mais baixo”. Dessa forma, o tradutor inseriu essa expressão “ponto final” (*end-point*), considerando o contexto de todo o período. Preferimos usar a palavra “extremidade”, porque a ideia do estar posto no ponto mais alto e no ponto mais baixo dá ideia de uma extremidade (para cima ou para baixo).

<sup>32</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 419: [...] quia secundum Philosophum I Posteriorum ‘status est in quilibet praedicamento, in sursum et in deorsum’. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 73: For according to the Philosopher, [...], “there is an end-point in each category, at the high end and at low end”.

<sup>33</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 428: [...] duarum productionum completarum in esse substantiali, non potest esse idem primus terminus [...] Trad. Paul Vincent Spade, 1994 p. 77: There cannot be the same primary end-point for two completed productions in substantial being.

Prova: pois em cada caso, cada um assumiria um ser substancial perfeito pelo qual cada um é feito completo. Assim, um mesmo produto seria completamente produzido duas vezes. Além disso, se aquelas duas produções não fossem simultâneas, então a mesma substância, que já existe por si e realmente, seria produzida quando ela já atualmente existe. Portanto, não pode existir a mesma extremidade, pelo menos para duas sucessivas produções.<sup>34</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4, n. 81).

Cada unidade de si, ao ser associada à unidade própria, real e suficiente, gera uma unidade da singularidade, que Duns Scotus chama de ser substancial perfeito, pois tal unidade, além de ser o produto final de uma hierarquia categorial, ou seja, de uma cadeia de seres que partem do mais geral para o mais específico, é a que se pode chamar de única, porque nenhuma é igual a ela. Nesse sentido, ela é perfeita para Duns Scotus, pelo seu caráter de exclusividade. Ainda, é perfeita pela sua realidade patente, porque a unidade da singularidade se pode perceber pelos sentidos, não há dúvidas de que ela existe, pois se constata fisicamente a sua existência. Por exemplo, ninguém duvida que o presidente do Brasil, Luis Inácio Lula da Silva, exista, porque se pode constatar pelos sentidos que ele existe, seja pela visão, audição ou tato.

Não pode, portanto, um mesmo produto (a unidade da singularidade) ser produzido duas vezes. Interessante que Duns Scotus chama a unidade de singularidade de produto, porque é isso que ela é: o resultado da fusão da unidade própria, real e suficiente com a unidade de si. A unidade da singularidade não pode ser repetida, porque o seu processo de produção é único. Temos um “ingrediente” comum, que é a unidade própria, real e suficiente, a natureza de determinada espécie, que é comum a todas as unidades da singularidade que pertencem àquela espécie. O elemento único é justamente a unidade de si. Assim, o resultado da fusão de fatores diferentes gera um produto diferente. Se uma unidade de si é única e diferente de todas as outras unidades de si, então, o produto de sua fusão com a unidade própria, real e suficiente também será único. Por isso que Duns Scotus afirma que não pode haver um mesmo produto (uma mesma unidade da singularidade) produzido duas vezes.

---

<sup>34</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 428-429: [...] (probatio: quia tunc utraque acciperet perfectum esse substantiale, ex quo utraque est completa, et ita idem bis produceretur complete, — et etiam si illae dueae productiones non essent simul, eadem substantia per se et actu exsistens, produceretur cum iam actu exsistit; saltem ergo duarum productionum succesivarum terminus idem esse non potest). Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 81: Proof: for in that case each one would take on the perfect substantial being by which each is made complete. So the same product would be completely produced twice. Also, if those two productions were not simultaneous, then the same substance, which already exists per se and actually, would be produced when it already actually exists. Therefore, there cannot be the same end-point, at least for two successive productions.

Entendemos ainda que essa impossibilidade de duas unidades da singularidade iguais independentemente do tempo, ou seja, se tais unidades da singularidade são sucessivas ou não. Duns Scotus entende, conforme excerto acima, que, “pelo menos” essas duas unidades da singularidade iguais não podem ser sucessivas, porque, ao sobrevir a outra unidade da singularidade, já existia uma igual, o que não pode ser possível. No entanto, sustentamos que essa impossibilidade é atemporal, porque cada unidade de si é única e nunca vai existir, mesmo em futuro remoto, uma unidade de si igual a outra. Logo, nunca existirá uma unidade da singularidade igual a outra unidade da singularidade.

### 1.3.1 Implicações na questão da transubstanciação

Na sequência da demonstração da segunda parte da prova, Duns Scotus apresenta as implicações de tal raciocínio para a questão da transubstanciação. Vejamos:

Mas na geração do pão, este pão foi uma primeira extremidade [termo final]. O pão, porém, é transubstanciado, enquanto a mesma quantidade permanece. Portanto, permite-se que outro pão seja criado e que seja afetado por esta quantidade que permanece. Segue-se que a extremidade [termo final] desta criação será este pão, o mesmo pão que era a extremidade [termo final] da geração anterior. Pois este pão será um “isto” numericamente pela mesma singularidade pela qual aquele pão era um “isto”.<sup>35</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4, n.81)

Assim, para a teoria criticada por Duns Scotus, temos o pão não-transubstanciado e o pão transubstanciado sendo a mesma unidade da singularidade, porque não houve alteração do acidente da quantidade. Para o filósofo escocês, porém, são duas unidades da singularidade diferentes, porque o pão não-transubstanciado e o pão transubstanciado são extremidades diferentes. E, conforme já foi dito, não pode haver duas extremidades iguais para duas produções completas. De forma mais esquemática, temos:

---

<sup>35</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 429: Sed generationis panis erat ‘hic panis’ primus terminus, panis autem ille transubstantiatus est manente eadem quantitatem. Creetur ergo alius panis, et afficiatur ista quantitate manente, — sequitur quod terminus creationis erit ‘hic panis’, idem cum illo pane qui erat terminus generationis, quia eadem singularitate numero erit iste panis ‘hic’ qua fuit ille panis ‘hic’. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 77: But in the generation of bread, this bread was a primary end-point. The bread however is transubstantiated, while the same quantity remains. Therefore, let another bread be created, and let it be affected by this quantity that remains. It follows that the end-point of this creation will be this bread, the same as that was the end-point of the earlier generation. For this bread will be a “this” by numerically the same singularity by which that bread was a “this”.

- I. Pão não-transubstanciado: extremidade 1. É esta hóstia que acaba de ser colocada na patena para ser utilizada na celebração da missa. É uma unidade da singularidade, fruto de um primeiro processo de geração, que culminou naquele produto final.
- II. Pão transubstanciado: extremidade 2. É esta hóstia que acaba de ser consagrada. É uma outra unidade da singularidade diferente da primeira, fruto de um segundo processo de geração, que culminou em um outro produto final.

É sabido que não houve alteração de nenhum tipo de acidente, como a quantidade, mas temos duas extremidades diferentes. Se fossem os acidentes que gerassem um outra unidade da singularidade, ou seja, se fossem os acidentes a unidade de si, então, seria a mesma unidade da singularidade o pão não-transubstanciado e o pão transubstanciado, o que não pode ser sustentado pelos postulados teológicos do cristianismo católico, dos quais a filosofia escotista estava a serviço.

Logo, é forçoso reconhecer que, mesmo sem mudança em nenhum tipo de acidente, temos duas extremidades diferentes ou duas unidades da singularidade diferentes. Cada extremidade não pode ser igual a nenhuma outra, sendo resultado de um processo de geração único e irrepetível. Por isso, não é a unidade numérica que define a unidade da singularidade, mas é a unidade de si. De fato, bem afirmou Duns Scotus que a unidade numérica é fruto dos acidentes:

Para o primeiro e principal argumento, de Boécio, eu afirmo que a variedade dos acidentes é o que faz a diferença numérica na substância, no sentido em que uma forma é dita para fazer a diferença. Pois todas as distintas formas fazem alguma diferença no sentido em que elas estão em [algo]. Mas os acidentes não podem fazer uma diferença específica na substância em que eles estão, a partir de *Metafísica X*, o penúltimo capítulo. Assim, eles fazem uma diferença nas substâncias — uma diferença numérica. Mas, eles não fazem uma primeira diferença [mas esta é anterior à diferença do numeral].<sup>36</sup><sup>37</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4 , n. 122)

<sup>36</sup> Aqui a tradução de Spade (1994) parece imprecisa, porque não faria sentido dizer que os acidentes não fazem uma primeira diferença numérica, porque a primeira diferença não pode ser a numérica, mas aquela que confere a individuação a um ser. A edição crítica em latim (Vaticana, 1973) traz apenas a expressão “primam differentiam” e não como foi traduzido “primeira diferença numérica”. A expressão que colocamos entre colchetes aparece na edição crítica, mas não na tradução feita por Spade, que inseriu um período equivalente: “Rather there is another, prior numerical difference.” (p. 91).

<sup>37</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 453: Ad primum principale, de Boethio, concedo quod varietas accidentium facit in substantia differentiam numeralem, eo modo quo forma dicitur facere differentiam, quia omnes distinctae formae faciunt sic aliquam differentiam in eis in quibus sunt; accidentia autem non possunt facere differentiam specificam in substantia in qua sunt (ex X Metaphysicae cap. paenultimo), — itaque faciunt in substantiis differentiam, et hoc numeralem; sed non faciunt primam differentiam (sed alia est, prior, differentia numeralis), neque ipsa faciunt differentiam numeralem. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 90-91: To the first main argument, from Boethius, I grant that the variety of accidents is what makes a numerical difference in substance,

O argumento de Boécio a que Scotus faz referência na citação acima é o de que a variedade dos acidentes é o que faz a diferença no número (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4 , n. 67). Ou seja, três unidades da singularidade diferem entre si pelo conjunto de acidentes que cada uma possui. Duns Scotus não discorda completamente de Boécio, mas, com a sutileza que lhe é própria, entende que os acidentes são a causa da variedade no número, ou seja, da variedade de unidade numérica. Isso significa que a variedade dos acidentes explica a variedade numérica de seres de uma mesma espécie.

Exemplifiquemos de forma esquemática:

- I. Temos três unidades da singularidade, que possuem a mesma unidade própria, real e suficiente (por exemplo, da espécie homem): Sócrates, Platão e Aristóteles. Essas três unidades da singularidade não diferem entre si pela variedade dos acidentes que possuem, mas pela variedade de unidades de si.
- II. A multiplicidade que existe entre os diversos homens existentes, ou seja, a existência de diversas unidades numéricas, se explica porque esses mesmos homens possuem um conjunto de acidentes diferentes. Ex: uns possuem pele branca e cabelo preto; outros, pele negra e cabelo claro etc...
- III. Assim, temos que a variedade de número se explica pelos acidentes, mas não explica a diferença entre cada uma dos seres. De fato, dois seres de uma mesma espécie podem possuir o mesmo conjunto de acidentes. Então, como seria possível diferenciá-los? Apenas os acidentes não seriam capazes de explicar a unicidade de cada unidade da singularidade. Logo, os acidentes explicam porque existem Sócrates, Platão e Aristóteles, mas não explicam por que Sócrates, Platão e Aristóteles são radicalmente únicos e distintos entre si.

Voltando ao tema da transsubstancial, temos que o conjunto de acidentes que cada hóstia possui explica a sua diversidade numérica, mas não consegue explicar como, possuindo o mesmo conjunto de acidentes, a hóstia não-consagrada se difere da hóstia consagrada. Para o presente caso, nota-se que não há sequer diversidade de unidade numérica, porque é a

---

in the sense in which a form is said to make a difference. For all distinct forms make some difference in this way they are in. But accidents cannot make a specific difference in the substance they are in, from Metaphysics X, the penultimate chapter. So they do make a difference in substances — a numerical difference. But they do not make first numerical difference. Rather there is another, prior numerical difference.

mesma hóstia que passa de não-consagrada para consagrada, mas há a diversidade de unidade da singularidade, porque a hóstia não-consagrada se corrompe, dando origem a uma nova unidade da singularidade, produto de uma nova unidade própria, real e suficiente e uma nova unidade de si.

Pelo exposto, vimos que Duns Scotus apresenta, em duas partes, a primeira prova que demonstra que os acidentes não podem ser a entidade que confere a individuação a uma substância. Na primeira parte, argumenta-se que não pode haver uma mudança de “isto” para “não-isto” sem que haja uma alteração substancial, ou seja, a unidade de si, que produz a individuação, está na substância e não é um mero acidente, pois a mesma unidade da singularidade pode, por exemplo, mudar de quantidade sem que sofra uma alteração na sua essência. Já na segunda parte, afirma-se que não pode haver uma mesma extremidade para duas produções finais completas, pois cada unidade da singularidade possui a sua unidade de si; não há duas unidades de si iguais, cada uma é única. Logo, o produto será diferente, se pelo menos um dos fatores for diferente. É o que ocorre no processo de formação do indivíduo; como a unidade de si é única, o resultado da sua contração com a unidade própria, real e suficiente sempre será algo único.

## SEGUNDO CAPÍTULO

### 2. A SUBSTANCIALIDADE DA INDIVIDUAÇÃO

No parágrafo 75, da questão 4, distinção 3, *Ordinatio II*, Duns Scotus apresenta as cinco vias pelas quais ele quer demonstrar que a razão da individuação não pode estar nos acidentes. A segunda dessas vias é “[...] da ordem da substância ao acidente [...]”<sup>38</sup> (Ord. II, dist. 3, p.1, q. 4, n. 75). Ao falar de ordem, necessariamente nos remetemos ao conceito de relação. De fato, em toda ordem, existe uma relação entre os elementos postos nessa mesma ordem, que justifica a posição de cada elemento.

Então, no âmago desta segunda argumentação, parece estar a questão da relação entre a substância e os seus acidentes, já que não é possível estabelecer uma ordem entre eles, se não entendemos como eles se relacionam. E, para entender como se relacionam, é necessário também compreender o que é cada um desses elementos, pois não é possível estabelecer uma relação sem antes saber qual a identidade ou conceito de cada polo envolvido na relação.

Ainda mais, Duns Scotus pensa sobre a relação da substância consigo mesma. Ou seja, ele explora a ideia da substância a partir dela mesma, tendo-a como seu único referencial. Esse é um argumento muito interessante, porque a consideração da substância por si mesma permite uma análise mais profunda e autêntica. Aqui está um interessante exercício filosófico, porque costumamos pensar as coisas a partir do referencial do sujeito ou daquele que observa externamente. Pensar a coisa a partir dela mesma não quer excluir a dimensão do sujeito, pois é sempre ele que pensa, mas se muda o referencial: que passa do sujeito ao objeto por ele mesmo, a partir dele e terminando nele mesmo. Por suposto, Duns Scotus não quer excluir o pensar o objeto a partir do sujeito, mas acrescentar esse assim chamado “método”, como uma valiosa contribuição ao desenvolvimento argumentativo.

Para o desenvolvimento do argumento em causa, Duns Scotus recorre ao pensamento aristotélico a respeito da substância, que é fundamental para a compreensão da sua metafísica. Podemos afirmar, portanto, que a presente demonstração é uma tentativa de interpretação da metafísica aristotélica, explorando os seus conceitos fundamentais e trazendo uma contribuição original, que entende como válida, na medida em que pretende ser uma forma

---

<sup>38</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 426: [...] ex ordine substantiae ad accidentia. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 76:  
“[...] from the ordering of substance to accident [...]”

genuína de interpretação aristotélica. Dessa maneira, nunca se percebe em Duns Scotus um desejo de contrariar Aristóteles, mas de dar-lhe uma mais correta interpretação.

## 2.1 A PRIMAZIA DA SUBSTÂNCIA

Para entender por qual razão Duns Scotus apresenta a questão da primazia da substância, é necessário entender antes qual o conceito de substância que ele utiliza. Segue abaixo trecho em que ele começa a demonstração de sua tese de que os acidentes não podem ser a razão da individuação de um ser, porque a individuação é algo que necessariamente faz parte da substância e que, em vista disso, deve vir antes dos acidentes.

Eu argumento, conforme segue: a substância é naturalmente anterior a todo acidente, de acordo com o Filósofo, *Metafísica* VII. [...] Pois ele [Aristóteles] prova que a substância é a primeira entre as categorias no mesmo sentido em que ele [Aristóteles] prova que a substância é incluída de qualquer maneira no número das categorias que dividem o ser: ela [a substância] é anterior a todo acidente.<sup>39</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4, n. 82)

Dessa forma, é necessário entender por quais razões Duns Scotus entende ser a substância naturalmente anterior aos acidentes. Chama atenção o uso do advérbio “naturalmente”, o que implica também uma natureza na relação substância-acidente, além, por suposto, a natureza de uma substância e a natureza de um acidente. Essas questões são fundamentais para a compreensão desta segunda demonstração. Dessa maneira, podemos nos perguntar: por que a substância deve vir naturalmente antes dos acidentes?

Aristóteles entende a substância como uma essência, que, por sua vez, é o que se diz desta enquanto tal (*Metafísica* VII, 4, 1029b, 1-2, 13-14)<sup>40</sup>. Em outras palavras, podemos entender a substância como aquilo que se diz dela por ser ela mesma, desconsiderando tudo aquilo que pode ser dito a partir dela, como a quantidade, qualidade e as outras afecções, pois estas últimas não são ditas por si mesmas de determinada coisa, mas a partir da substância já dada.

---

<sup>39</sup> Ed. Vaticana, 1973, p.429-430: Ex secunda via arguo sic: substantia est prior naturaliter omni accidente, secundum Philosophum VII *Metaphysicae*. [...] Ita enim probat substantiam esse primam, quomodo probat substantiam esse de numero dividentium ens, — quod est prior omni accidente [...] Trad. Paul Vincent Spade, 1994,, p. 78: “[...] I argue as follows: Substance is naturally prior to every accident, according to the Philosopher, *Metaphysics* VII. [...] For he proves that substance is primary among the categories in the same way he proves that substance is included at all in the number of categories that divide being: it is prior to every accident.

<sup>40</sup> Trad. Yebra, 1992, p. 330-331.

Dessa maneira, a substância é aquilo que se pode dizer necessariamente sobre algo, já que, se do contrário fosse, não seria mais a mesma substância. Por exemplo, o que se pode dizer de um cavalo é que ele é um cavalo, por isso que Aristóteles (*Metafísica* VII, 6, 1031a, 28-30)<sup>41</sup> afirma que a essência de algo se confunde com o seu enunciado, já que não se trata de duas coisas diversas, mas de uma mesma coisa. Porquanto, podemos afirmar que somente aquilo que se diz de si mesmo da substância faz parte da substância. Logo, temos já a definição de acidente que pode ser entendida como aquilo que não pertence por si mesmo à substância.

Assim, podemos afirmar que:

- I. Sócrates é homem. Ser homem é a substância ou essência de Sócrates. O que se pode dizer de Sócrates enquanto tal é que ele é homem e, por corolário, possui tudo aquilo que é da essência de homem, como ser animal racional e ser bípede. O mesmo se pode dizer de todos os outros seres que possuem a essência de homem e serão tidos por homem e não por outra coisa.
- II. Sócrates é branco. A branura de Sócrates não se diz dele enquanto Sócrates e enquanto homem. Logo, a branura é uma característica que não pertence à substancialidade de Sócrates e, como tal, não pertence à substancialidade da essência homem. Dessa maneira, dizemos que a branura não é uma característica essencial de Sócrates, mas acidental.

Logo, podemos concluir que as características substanciais de um ser pertencem à sua espécie? É o que parece afirmar Aristóteles ao dizer que “não haverá, pois, essência de nenhuma das coisas que não são espécies de um gênero, mas apenas destas (pois estas parecem dizer-se não por participação nem como afecção, nem como acidente).”<sup>42</sup> (*Metafísica* VII, 4, 1030a, 11-13). Então, para o Filósofo, a essência de algo é aquilo que é próprio da sua espécie.

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 345

<sup>42</sup> Trad. Yebra, 1988, p. 334: “No habrá, pues, esencia de ninguna de las cosas que no son especies de un género, sino tan sólo de éstas (pues éstas parecen decirse no por participación ni como afeción ni como accidente).”

Ou seja, trazendo o raciocínio aristotélico para o plano da argumentação escotista, temos que apenas a unidade própria, real e suficiente (que poderíamos entender como a espécie de um gênero, citada do texto aristotélico) seria parte da substância do ser, mas não a unidade de si. Aqui, então, temos um problema porque se a unidade de si não pertence à substância, só lhe resta figurar entre os acidentes, o que contraria o pensamento de Duns Scotus, segundo o qual a unidade de si pertence à substancialidade de um ser e não aos acidentes. Em vista disso, a primeira coisa que precisa ser esclarecida é como Duns Scotus harmoniza essa afirmação aristotélica com a sua tese de que a unidade de si não pode ser um acidente, mas constitui parte da substância.

### **2.1.1 A unidade de si faz parte da substância do ser**

A afirmação de que a unidade de si faz parte da substância do ser é premissa fundamental para compreender as razões pelas quais Duns Scotus rejeita que a individuação seja algo pertencente aos acidentes. De fato, logo no início da *Ordinatio II*, o filósofo escocês se preocupa em sustentar essa tese e o faz, com a sutileza que lhe é própria, para não entrar em rota de colisão com o pensamento de Aristóteles, segundo o qual a essência de uma coisa é aquilo que é a espécie de um gênero, conforme já citado no final da seção precedente.

[...] o Filósofo argumenta contra Platão [afirmando] que “a substância de algo é própria daquilo que lhe pertence e de nada mais”[...]. Logo, uma substância material a partir de sua natureza, desconsiderando tudo o mais, é própria daquilo que está nela, de modo que a partir de sua natureza é incapacitada para ser em algo a mais; portanto, a partir de sua natureza, ela [a substância material] é individual.<sup>43</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 1 , n. 2)

A substância de algo possui uma natureza que lhe é própria e única e, em vista disso, tal natureza não é a mesma em mais de uma substância, sendo, assim, algo exclusivo de cada ser. Podemos entender aqui, conforme já exposto no primeiro capítulo, a natureza como sinônimo de unidade própria, real e suficiente. Temos, assim, duas formas de manifestação da

---

<sup>43</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 392: *Philosophus VII Metaphysicae probat — contra Platonem — quod “substantia cuiuscumque rei est propria illi cuius est, et non inest alii”* [...]. Igitur substantia materialis ex natura sua, circumscripto omni alio, — est propria ei cui inest, ita quod ex natura sua non potest inesse alii; igitur ex natura sua est individua. Ed. e trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 57: “[...] the Philosopher argues against Plato that “the substance of anything is proper to what it belongs to, and is not in anything else”, [...]. Therefore, a material substance from its nature, disregarding everything else, is proper to what it is in, so that from its nature it is unable to be in anything else; therefore, from its nature it is individual.”

unidade própria, real e suficiente:<sup>44</sup> a não contraída, que seria a unidade própria, real e suficiente como tal<sup>45</sup> ou poderíamos chamar em estado “puro” e a unidade própria, real e suficiente contraída pela unidade de si, que dá origem à unidade da singularidade.

Nesse sentido, a natureza de uma determinada substância é um individual, porque é a unidade própria, real e suficiente contraída pela unidade de si. Quando pensamos em Sócrates, por exemplo, dizemos que a sua substância é única, que apenas pertence a Sócrates e está somente presente nele, sendo que os outros indivíduos da mesma espécie também teriam uma substância diferente cada um.

Isso não significa, porém, que tais indivíduos não possuam um elemento comum, que é a unidade própria, real e suficiente, já que não se pode negar que indivíduos de uma mesma espécie possuam uma característica comum, que os permite ser identificados como tal. Apenas tal elemento, por si só, não é suficiente para formar um indivíduo, ou seja, não poderia ser considerado algo por si, mas dependeria da substância do indivíduo para subsistir, ou seja, como parte, a unidade própria, real e suficiente não subsiste por si, mas precisa do seu elemento contraente, para formar a substância do indivíduo.

O mesmo ocorre com a unidade de si. Duns Scotus é claro em afirmar que, a partir da natureza de uma substância, é que se constitui um indivíduo. Portanto, dá a entender que o elemento que confere a individuação pertence à substância daquele mesmo indivíduo. Essa é uma conclusão necessária da citada premissa aristotélica de que algo só possui aquilo que lhe é próprio e nada mais. Assim, se o elemento que confere a individuação é próprio de uma substância, ela necessariamente terá e não terá nada a mais que contrarie a esse princípio.

Portanto, uma substância de algo só possui aquilo que lhe é próprio. É próprio de algo pertencer a uma espécie, logo, a substância de algo deve possuir uma unidade própria, real e suficiente. Além disso, é próprio de algo ser um indivíduo, logo, é próprio dele que possua uma unidade de si. Assim, temos que a natureza de algo é constituída por aquilo que é próprio àquela coisa. Em vista disso, a conclusão que se segue é que a unidade de si faz parte da natureza de algo.

<sup>44</sup> Cf. Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 1, n. 8. Sobre esse trecho, já tratamos no item 1.1.2 do primeiro capítulo da presente dissertação.

<sup>45</sup> Não é objetivo deste trabalho tratar do tema dos universais em Duns Scotus. Então, não vamos entrar no debate se a unidade própria, real e suficiente como tal ou em estado “puro” existe, em si, como no realismo. Mas apenas citamos essas duas formas de manifestação de unidade própria, real e suficiente porque são conceitos que ele traz no texto que estamos analisando. De fato, o nosso foco não é a unidade própria, real e suficiente, mas a unidade própria, real e suficiente contraída pela unidade de si para dar origem à unidade da singularidade.

Há uma diferença, porém, entre o pertencer propriamente à substância por parte da unidade própria, real e suficiente e por parte da unidade de si. Scotus afirma que aquilo que pertence propriamente à substância pode ser de dois tipos: “ou é própria a partir de si mesmo ou ainda é feita própria por meio de algo que o contrai”<sup>46</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 1, n.41). Assim, nós temos dois tipos de pertencimento propriamente a uma coisa: aquilo que é próprio por si mesmo e aquilo que foi feito próprio por meio de um processo de contração.

A unidade própria, real e suficiente pertence por si mesmo à coisa, porque ela é a responsável por informar qual a natureza de uma coisa. Por exemplo, podemos afirmar que a humanidade pertence por si mesmo a Sócrates, já que todo indivíduo antes de ser um “isto” é constituído como pertencente a uma espécie. A unidade própria, real e suficiente funcionaria como uma espécie de matéria-prima, necessária para a formação de um indivíduo de determinada espécie. Nesse sentido, podemos afirmar que uma determinada unidade própria, real e suficiente pertence por si mesmo a algo.

Por sua vez, a unidade de si foi feita própria por meio da contração com a unidade própria, real e suficiente. Interessante notar, em primeiro lugar, que Scotus usa o verbo “fazer ou fabricar”, indicando que se trata de um processo de formação de um novo ser. Então, podemos afirmar que, secundariamente, a unidade de si pertence à substância de algo, pois ela se torna própria, na medida em que é contraída com a unidade própria, real e suficiente, que pertence por si e primariamente à substância de algo.

Duns Scotus esclarece melhor essa questão, bem à frente, na *Ordinatio* II, em um parágrafo da questão 6:

Para a passagem de *Metafísica* VII (parag. 133), “o que é sem a matéria é o-quê-é de uma coisa é o mesmo que o que pertence a ela”, eu digo que o-quê-é de uma coisa pode ser comparado com aquilo que lhe pertence, por si, e primariamente, e também com o que pertence por si e não primariamente. Em geral, no sentido em que ela pertence a algo, é o mesmo como aquele algo.<sup>47</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 6, n. 204<sup>48</sup>)

<sup>46</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 409: [...] vel est ex se ipsa ‘propria’, vel per aliquod contrahens ‘facta propria’. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 67: “That is, it is either proper from itself or else made proper by something else.”

<sup>47</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 491: Ad illud *Metaphysicae* ‘in eis quae sunt sine materia, quod-quit rei est idem cum eo cuius est’, — dico quod ‘quod-quit rei’ potest comparari ad illud cuius est per se et primo, et ad illud cuius est per se et non primo [...] Ed. e trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 111: “To the passage from *Metaphysics* VII, “in what are without matter the what-it-is of the thing is the same as what it belongs to”, I say that what-it-is of a thing can be compared to what it belongs to per se and primarily, and also to what it belongs to per se and not primarily. In general, in the sense in which it belongs to something, it is the same as that something.”

<sup>48</sup> Constata-se um erro na tradução de Paul Spade (1994), porque ele coloca esse trecho como número 205, mas pela Edição Vaticana (1973), esse trecho pertence ainda ao número 204. Preferimos manter a numeração da edição crítica.

Assim, temos a unidade própria, real e suficiente como pertencente por si e primariamente à substância de algo. De fato, antes de tudo, algo precisa ser algo, ou seja, pertencer a um tipo de natureza ou a uma espécie. Algo que não é algo só pode ser nada. Logo, a unidade própria, real e suficiente pertence por si à substância de algo, já que tal unidade é constituinte fundamental da substância, sendo-lhe inherente. Por causa disso, ela pertence por si. Mas ainda, pertence primariamente, porque nunca houve um tempo em que tal substância existiu sem possuir uma unidade própria, real e suficiente.

Por sua vez, a unidade de si pertence por si, já que também é inherente à substância, não podendo deixar de estar na substância sem prejudicar a sua configuração. Porém, tal pertença não é primária, porque houve um tempo em que a substância ainda não a possuía. Esse momento se dá justamente quando do processo de formação da referida substância, porque primeiro ela é informada da sua espécie, para depois ser informada da sua individualidade.

Tomemos como exemplo o indivíduo Sócrates. No processo de formação do referido indivíduo, em primeiro lugar, a substância é informada pela respectiva unidade própria, real e suficiente, qual seja, a humanidade. Porquanto, antes de ser Sócrates, tal substância em formação é homem. Depois, é que a substância homem é contraída pela respectiva unidade de si, qual seja, a socraticidade, dando origem ao indivíduo Sócrates. Ou seja, tanto a unidade própria, real e suficiente e a unidade de si pertencem por si ao indivíduo, porque são inerentes a ele, sendo imprescindível a sua presença, sob pena de desconfiguração do ser. Porém, a unidade de si não é primária, como a unidade própria, real e suficiente, já que, primeiro, a substância é informada acerca da espécie, para, posteriormente, ser informada acerca do indivíduo.

Para entender essa questão do pertencimento por si primariamente e por si não primariamente, Boulnois (2014, p. 158) usa os advérbios imediatamente e mediatamente para o pertencimento primário e para o pertencimento não-primário, respectivamente. O autor explica esse pertencimento a partir de um critério lógico e não como uma sucessão temporal:

a natureza está no plano da espécie quidativa, e a quididade se predica dela “desde já”- imediatamente — “por si” — essencialmente e não accidentalmente -, enquanto que a quididade se predica “por si” - de maneira essencial e não accidental - do sujeito singular, mas não imediatamente: sua quididade é primeiro a quididade da espécie, aquela é dita indiretamente, aquela é indiretamente dita do múltiplo e dos

singulares. Por exemplo, a humanidade se predica imediatamente da espécie homem, mas mediatamente de Sócrates ou Calias.<sup>49</sup>

O texto de Boulnois desconsidera a unidade de si e mobiliza os conceitos de natureza, que poderíamos entender equivalente à unidade própria, real e suficiente; a quididade, como sinônimo de substância em geral, e o sujeito singular, que seria a unidade da singularidade. Partindo do critério lógico, ele entende que a substância é predicada imediatamente da unidade própria, real e suficiente e mediatamente, da unidade da singularidade. Como no exemplo dado pelo próprio autor:

- I. A espécie homem (a quididade) é imediatamente a humanidade.
- II. Sócrates é mediatamente a humanidade.

Para nós, é redundante afirmar que a “espécie homem” é a “humanidade” (I), porque são sinônimos. Seria o mesmo que dizer que a “seis é meia dúzia”. Quanto à sentença seguinte (II), o conceito de predicação mediata parece indicar que a “espécie homem” é o intermediário entre “Sócrates” e a “humanidade”. Tal raciocínio resta também prejudicado porque apenas conseguimos compreender “espécie homem” e “humanidade” como a mesma coisa. Então, não faria sentido falar de mediação entre “espécie homem” e “humanidade”.

No entanto, poderíamos aproveitar esses conceitos de predicação imediata e predicação mediata para reforçar a nossa tese de que a unidade de si faz parte da substância. Podemos entender predicação imediata como aquela em que A se diz de B primariamente e por si, pois não se imaginaria A sem B, já que B é constituinte fundamental de A. Assim, podemos afirmar que:

- I. Sócrates (unidade da singularidade) é imediatamente homem (unidade própria, real e suficiente).

---

<sup>49</sup> [...] la nature [...] est sur le plan de l'espèce quidditative, et la quiddité s'en prédicté “d'emblée” - immédiatement - “par soi” - essentiellement et non accidentellement -, tandis que la quiddité se prédicté “par soi” - de manière essentielle et non accidentelle - du suppôt singulier, mais non pas immédiatement: sa quiddité est d'abord la quiddité de l'espèce, laquelle est indirectement dite du multiple et des singulier. Par exemple, l'humanité se prédicté immédiatement de l'espèce homme, mais médiatement de Socrate ou Callias.

A predicação “homem” é imediata para “Sócrates”, porque a primeira coisa que se diz de “Sócrates” é que ele é “homem”, ou seja, pertence à espécie humana, já que a natureza de algo é aquilo que, em primeiro lugar, identifica esse mesmo algo. Por exemplo, quando fazemos a pergunta “o que é isso?”, a resposta que queremos ouvir é acerca da natureza ou sobre qual é a unidade própria, real e suficiente a que pertence determinada unidade da singularidade: por exemplo, “isso é uma pedra”. Nesse sentido, é que temos uma predicação imediata da unidade da singularidade pela unidade própria, real e suficiente. O que também está em consonância com o nosso argumento anterior da sucessão temporal, já que afirmamos que, quando da formação de um ser, a primeira coisa de que a substância é informada é sobre a sua natureza. Em vista disso, podemos concluir que o pertencimento primário e por si implica uma predicação imediata.

Resta refletir sobre a predicação mediata. Perguntamos se ela poderia ser aplicada à predicação por si e não primária, como é o caso da predicação da unidade de si pela unidade da singularidade, como por exemplo:

## II. A socricidade é mediatamente Sócrates.

Se é uma predicação mediata, ela precisa de um mediador que faça a ponte entre os dois termos. Nesse caso, podemos entender que a predicação mediata se dá entre a unidade de si e a unidade da singularidade, porque, antes de ser configurada tal predicação, é necessário identificar antes à qual unidade própria, real e suficiente a unidade da singularidade pertence, pois é, a partir dela que a unidade de si atuará para a formação da unidade da singularidade. Então, temos aqui a unidade própria, real e suficiente como mediadora entre a unidade de si e a unidade da singularidade, já que a unidade de si não pode contrair o nada, mas ela sempre contrai uma unidade própria, real e suficiente para dar origem à unidade da singularidade.

### 2.1.2 A anterioridade natural da substância com relação ao acidente

Ademais, temos que a substância primeira possui anterioridade a tudo:

[...] quando algo é anterior a algo a mais, o mais anterior ao mais antigo é anterior ao mais recente. Mas o mais anterior no caso da substância em geral é a substância

primeira. Portanto, a [substância primeira] é absolutamente anterior a todo tipo de acidente e, assim, é um “isto” anterior a um ser determinado de qualquer forma por meio de algo a mais.<sup>50</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4 , n. 83)

Fazendo uma exemplificação esquemática do argumento acima, teríamos:

- I. O avô é anterior ao pai.
- II. O pai é anterior ao filho.
- III. Logo, o avô será anterior ao filho, já que ele é anterior ao pai.

Para o caso da substância em geral, ou seja, para o campo de estudo da substância, poderíamos ter o seguinte esquema:

- I. A substância primeira é anterior à substância da unidade da singularidade.
- II. A substância da unidade da singularidade é anterior ao acidente.
- III. Logo, a substância primeira é anterior ao acidente.

Devemos entender agora qual o conceito de substância primeira que Duns Scotus mobiliza. Baseando-se, mais uma vez, na metafísica aristotélica, ele nos apresenta o conceito de substância primeira:

A substância primeira é gerada por si (conforme *Metafísica VII*) e opera por si (conforme *Metafísica I*). Nesse sentido, ela é distinta da substância segunda, para a qual nada disto pertence por si. Portanto, elas [as substâncias segundas] pertencem à substância primeira através daquilo que a substância primeira adiciona à substância segunda. Mas elas [as substâncias segundas] não pertencem formalmente a algo [a uma substância primeira] por meio de uma negação.<sup>51</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 2, n. 46)

---

<sup>50</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 431: [...] quando aliquid est prius ad aliquid, maxime-primum illius est prius ad illud; sed maxime-primum substantiae ‘in communi’ est prima substantia; igitur est simpliciter prius omni accidente, et ita est prius ‘haec’ quam aliquo modo determinetur per aliquid aliud. Ed. e trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 78: “[...] when something is prior to something else, the most primary of the former is prior to the latter. But the most primary in the case of substance in general is first substance. Therefore, it is absolutely prior to every accident, and so is a “this” prior to being determined in any way through something else.”

<sup>51</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 411: Prima substantia per se generatur (ex VII Metaphysicae), et per se operatur (ex I Metaphysicae), — et in hoc distinguitur a secunda substantia, cui neutrum per se convenit; ergo ista convenienter primae substantiae per illud quod addit supra secundam substantiam. Non autem convenienter ista alicui formaliter per negationem [...] Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 68: “First substance is generated per se (from *Metaphysics VII*) and operates per se (from *Metaphysics I*). In this respect it is distinguished from second substance, to which neither of these belongs per se. Therefore, they belong to first substance through what first substance adds over and above second substance. But they do not belong formally to anything through a negation.”

Dessa maneira, a substância primeira (unidade de si) gera por si, porque ela não precisa de nenhuma outra substância para gerar a si mesma. Também, a substância primeira opera por si, já que ela não necessita de nenhuma outra substância para executar as suas operações. Logo, teríamos como substância primeira a unidade de si, pois ela gera a si mesma, já que, se precisasse de outra substância para existir, possuiria algumas características da entidade que lhe antecedeu, fato que não se verifica, pois a unidade de si, sendo única e irrepetível, não se remete a nenhuma outra substância. Ademais, a unidade de si também opera por si mesma, já que ela não necessita de nada para efetuar a individuação por meio da contração da unidade própria, real e suficiente.

Em vista disso, é a que unidade de si é chamada por Duns Scotus (Ord. II, dist. 3, p. 1, q.1 , n. 34) de aspecto contraente, já que ela é que contrai a unidade própria, real e suficiente. Nesse sentido, nos dois pólos dessa relação de contração, a unidade de si é o elemento ativo, já que é ela que individualiza a unidade própria, real e suficiente. De fato, é o mais específico que especifica o mais geral: é a socraticidade que contrai a humanidade em Sócrates e não o contrário. A própria ideia de contração aponta para um tornar estrito e tornar particular, o que só pode ser feito por uma entidade que seja também estrita por natureza.

A substância segunda, por sua vez, seria a unidade própria, real e suficiente. Nas *Categorias*, vemos que Aristóteles apresenta o conceito de substância segunda: “as espécies nas quais as coisas são primariamente chamadas de substâncias segundas, como também os gêneros destas espécies”. (*Categorias*, §5º, 2a 15-17).<sup>52</sup> Interessante notar que o critério para ser chamado de substância primeira ou segunda não está baseado em uma ordem cronológica da formação do ser, mas em um critério lógico. Assim, a primazia da substância primeira se constata pelo fato de que as outras coisas, que não são substâncias primeiras, se predicam de substâncias primeiras ou como uma característica de uma substância primeira.<sup>53</sup>

Assim, a unidade de si é substância no sentido mais estrito, porque ela não é predicada de nada, a não ser de si mesma. Em contrapartida, a unidade própria, real e suficiente é predicada de muitos seres, daqueles que compartilham da sua essencialidade. Temos, por

<sup>52</sup> Ed.Barnes e trad. Ackrill, 1991, p. 4: “The species in which the things primarily called substances are, are called secondary substances, as also are the genera of these species.”

<sup>53</sup> Ibidem, § 5º, 2a35-2b7, p. 4: “All the other things are either said of the primary substances as subjects or in them as subjects. This is clear from an examination of cases. For example, animal is predicated of man and therefore also of the individual man; for were it predicated of none of the individual man it would not be predicated of man at all [...] Thus all the other things are either said of the primary substances as subjects or in them as subjects. So if primary substances did not exist it would be impossible for any of the other things to exist.

exemplo, que a socraticidade só é predicada dela mesma; ao passo que a humanidade é predicada de muitos homens, como Sócrates, Aristóteles e Platão.

Uma questão, porém, se faz imperiosa: se a unidade de si é a substância primeira e a unidade própria, real e suficiente seria a substância segunda, que tipo de substância seria a unidade da singularidade? Afinal, tradicionalmente, a substância primeira é identificada com o indivíduo, pois ele se encaixaria nos critérios definidos pela obra aristotélica *Categorias*, a saber: aquilo que nada é dito dele e nada está nele (*Categorias*, §5º, 2a14)<sup>54</sup>. Diferentemente, os acidentes, por exemplo, estão em uma substância, mas não são a substância, como no exemplo citado pelo próprio Aristóteles: Sócrates é branco, mas não podemos dizer que Sócrates é a brancura (*Categorias*, §5º, 2a25-2a34)<sup>55</sup>. Logo, a brancura está no sujeito Sócrates, mas não é Sócrates.

Nesse sentido, podemos reconhecer que a unidade da singularidade, que é fruto da contração da unidade própria, real e suficiente com a unidade de si, não pode ser tida como uma substância primeira, na medida em que ela não se encaixa nos critérios estabelecidos por Aristóteles para tal. Com efeito, a primeira característica da substância primeira é que ela não é dita de um sujeito, ou seja, ela não é predicado de um sujeito. Fazendo análise com a unidade da singularidade, temos que:

#### I. Sócrates é a socraticidade.

Tal afirmação não se sustenta, porque não podemos afirmar que o mais geral seja sujeito do mais específico. Nesse caso, a unidade de si (socraticidade) é mais específica que a unidade da singularidade (Sócrates), já que é a unidade de si que é a razão da individuação de Sócrates. Logo, a sentença I é uma afirmação falsa.

#### II. A socraticidade é Sócrates.

---

<sup>54</sup> Ed. Barnes e trad. Ackrill, 1991, p. 4: “A substance - that which is called a substance most strictly, primarily, and most of all - is that which is neither said of a subject nor in a subject, e. g. the individual man or the individual horse.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 4: But as for things which are in a subject, in most cases neither the name nor the definition is predicated of the subject. In some cases there is nothing to prevent the name from being predicated of the subject, but it is impossible for the definition to be predicated. For example, white, which is in a subject (the body), is predicated of the subject; for a body is called white. But the definition of white will never be predicated of the body.

Por sua vez, a afirmação acima pode ser sustentada, porque Sócrates é predicado de uma entidade mais estrita que ele. De fato, a unidade da singularidade pode ser dita da unidade de si, na medida em que a unidade da singularidade é mais ampla que a unidade de si. Logo, a sentença II é uma afirmação verdadeira.

Aplicando os critérios do gerar por si e do operar por si à unidade própria, real e suficiente, entendemos que tal unidade não atende nem ao primeiro critério nem ao segundo. Com efeito, a unidade própria, real e suficiente não gera por si, porque ela é fruto de uma contração com um gênero intermediário, que lhe é imediatamente superior. Por exemplo, a humanidade é fruto da contração do gênero animal com a racionalidade, que é chamada por Duns Scotus de diferença.<sup>56</sup> Tampouco, a unidade própria, real e suficiente opera por si, porque ela precisa da unidade de si para ser contraída em unidade da singularidade.

Já a unidade da singularidade também não gera por si nem opera por si. Ela não gera por si, porque é fruto da contração da unidade própria, real e suficiente pela unidade de si, logo, não gera a si mesma. E tampouco opera por si, porque a unidade da singularidade age conforme a natureza dada pela unidade própria, real e suficiente e conforme as características peculiares dada pela unidade de si. Ou seja, Sócrates age como humano, porque possui a natureza humana da humanidade (unidade própria, real e suficiente contraída) e age como Sócrates, ou seja de maneira que é peculiar e única de Sócrates, porque possui a socricidade (unidade de si).

Ademais, o segundo critério para ser considerada uma substância primeira é nada ser dito em um sujeito, como contido na substância primeira: “pois homem [a humanidade] é dito do homem individual como sujeito, mas não em um sujeito: o homem [a humanidade] não está no homem individual”<sup>57</sup> (*Categorias*, §5º, 3a10-3a12). De fato, não podemos afirmar que Sócrates está na socricidade, porque Sócrates não é apenas a socricidade, mas é ela junto com a humanidade contraída em Sócrates. Ou seja, a unidade da singularidade é a unidade de si junto com a unidade própria real e suficiente contraída nesta unidade da singularidade. Dessa maneira, podemos entender que a unidade da singularidade não está toda na unidade de si. Usando o exemplo da explicação de Aristóteles, temos:

---

<sup>56</sup> Esse conceito voltará no terceiro capítulo, quando falarmos de hierarquia categorial. Então, não vamos discorrer mais sobre ele neste momento do texto.

<sup>57</sup> Ed. Barnes e trad. Ackrill, 1991, p. 5: “For man is said of the individual man as subject but it is not in a subject: man is not in the individual man.”

- I. A humanidade está toda em Sócrates? Não, porque existem muitos outros homens, de modo que a humanidade não está inteira contida em um único homem (Sócrates).
- II. Sócrates está todo na socraticidade? Não, porque Sócrates não é apenas a socraticidade, mas possui também a humanidade contraída.

Podemos considerar, portanto, que a unidade de si é que é a substância primeira, já que dela não é dito nada a não ser ela mesma e nada está contido nela, a não ser ela mesma. A unidade da singularidade, por sua vez, não é nem a substância primeira nem a substância segunda, que seria a unidade, própria, real e suficiente. Não é necessário dar à unidade da singularidade uma classificação nesse esquema de Aristóteles, apenas saber que ela não se encaixa em nenhum dos dois conceitos apontados pelo Filósofo.

Ainda na demonstração da unidade de si como substância primeira, Duns Scotus afirma que “a substância primeira não pode ser entendida em seu ser exceto na medida em que ela é um isto”<sup>58</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4, n. 85). A unidade de si não é outra coisa que um “isto”, pois é ele que contém em si a individuação, sendo o elemento responsável para tal. A unidade da singularidade assim o é porque ela recebe da unidade de si o seu caráter individuante. Portanto, a unidade da singularidade é, por participação, aquilo que a unidade de si é por si. Certamente afirmar que a unidade da singularidade é um “isto” por participação no caráter individuante da unidade de si não significa dizer que a unidade da singularidade não é um “isto”, mas não o é na mesma medida que a unidade de si, que seria o “isto” por excelência.

Porquanto, seguindo a linha de raciocínio, se a unidade de si é a substância primeira, ela é anterior à unidade da singularidade. Destarte, os acidentes, que são posteriores à unidade da singularidade, também serão necessariamente posteriores à substância primeira. Consequentemente, os acidentes não são a mesma coisa que a substância primeira ou unidade de si. Portanto, segundo a ordem dada pela substância aos acidentes, eles não podem ser a razão da individuação de um ser, já que eles são bem posteriores a essa mesma razão da individuação, que é a unidade de si.

---

<sup>58</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 432: [...] prima substantia in suo esse nisi in quantum est ‘haec’ [...] Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 79: “[...] and first substance cannot be understood in its being unless it is prior insofar as it is a ‘this’ [...]”

### 2.1.2.1 Substância primeira: não anterioridade na divisão?

Ainda sobre a substância primeira, chama atenção o fato de Duns Scotus entender que a substância primeira possui anterioridade com relação à quantidade, mas não o possui com relação à divisão:

Aqui está dito que a substância primeira, embora ela seja anterior no ser à quantidade, não obstante ela não é anterior à divisão, assim como a substância segunda também é anterior na entidade, mas não na divisibilidade. (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4 , n. 84)<sup>59</sup>

O fato da substância primeira (unidade de si) ser anterior à quantidade é facilmente demonstrável, visto que a quantidade é um acidente e, sendo os acidentes posteriores à substância, eles são posteriores à unidade de si, já que ela é parte da substância. Entretanto, é mais difícil de entender como a unidade de si não é anterior à divisão. Certamente, o conceito de divisão para Duns Scotus não é o mesmo que o conceito de quantidade, então, é necessário entender melhor tal conceito.

Quando falamos em divisão, estamos sempre nos referindo à parte de um todo. Nesse sentido, a divisão sempre implica, além da parte, um todo e um divisor, ou seja, o instrumento ou critério de divisão. Por exemplo, podemos imaginar a divisão do gênero animal em dois gêneros intermediários, o dos animais bípedes e o dos animais quadrúpedes. Temos o todo, que é o gênero animal; os divididos, que são o gênero dos bípedes e o gênero dos quadrúpedes e, por último, o critério da divisão, que é a quantidade de patas. Pelo exposto, podemos já constatar que a divisão não se confunde com uma divisão pela quantidade, mas Scotus emprega o termo em um sentido muito mais amplo.

Nesse sentido, podemos afirmar que a unidade de si não é anterior na divisão do ser, porque, antes da constituição da unidade da singularidade, para a qual a unidade de si é imprescindível, existem muitas outras divisões na substância, as quais necessariamente vêm antes da unidade de si. A anterioridade dessas divisões não significa que a unidade de si é fruto de um desdobramento de entidades mais gerais, como ocorre com as espécies, que são fruto da divisão de um gênero; mas anterioridade no sentido de precedência, já que antes da

---

<sup>59</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 431-432: *Hic dicitur quod prima substantia licet sit prior quantitate in essendo, non tamen in dividendo, — sicut etiam secunda substantia est prior in entitate, non tamen in divisibilitate.* Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 84: “Here it is said that first substance, even though it is prior in being to quantity, nevertheless is not prior in dividing, just as second substance too is prior in entity, but not in divisibility.”

constituição do indivíduo, há divisão anterior em gênero e em espécie. Por exemplo, antes da socraticeidade existir, existem outras divisões que a precedem, como a espécie humanidade e o gênero animal racional.

Assim, é a unidade própria, real e suficiente contraída na unidade da singularidade o fruto de desdobramento de entidades mais gerais, qual seja, a unidade própria, real e suficiente não-contraída e o seu gênero correspondente. Na condição de elemento de contração, a unidade de si não pode ser considerada como uma subdivisão de nada, porque ela, na condição de substância primeira, gera por si e opera por si. Entretanto, ela só pode ser considerada uma classificação inferior ao gênero substância em geral, que está sempre no topo do esquema de classificação de um ser, que, em Duns Scotus, é chamado de hierarquia categorial<sup>60</sup>.

Analisemos agora a anterioridade da substância segunda (unidade própria, real e suficiente) quanto à entidade, mas não quanto à divisibilidade. Ela é anterior à quantidade no que tange à entidade, mas não o é quanto à divisibilidade. Em primeiro lugar, a anterioridade quanto à quantidade é notória, porque, antes que um ser possua uma quantidade, é necessário que ele seja primeiro. Ou seja, antes de ter um diâmetro ou um peso, é preciso que um ser seja algo. Assim, não é a quantidade que define o que o ser é, mas é o contrário, porque existem medidas que são impossíveis para determinados tipos de seres. Por exemplo, um elefante não pode pesar como uma pulga, nem ter a mesma altura ou qualquer outra medida. Porquanto, podemos afirmar que a quantidade, como qualquer outro acidente, é dependente da substância segunda. Com efeito, a medida de cada ser depende daquilo que o ser é, logo, a quantidade está condicionada à substância.

Quanto à não anterioridade da substância segunda na divisão, entendemos que isso ocorre porque a unidade própria, real e suficiente, assim como a unidade de si, possui

<sup>60</sup> O conceito de hierarquia categorial será estudado no capítulo terceiro da presente dissertação. Mas, a fim de orientar o leitor, trazemos a citação de Scotus em que ele delineia essa importante noção, que pretende ser um esquema de classificação dos seres (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 63): [...] in coordinatione praedicamentali sunt omnia quae per se pertinent ad illam coordinationem, circumscripto quocumque quod nihil est illius coordinationis [...] Igitur sicut invenitur supremum in genere praecise considerando illud sub ratione essentiae, ita inveniuntur genera intermedia, et species et differentiae; invenitur etiam ibi infimum, scilicet singulare [...] (Ed. Vaticana, 1973, p. 419). “In a categorial hierarchy, there are contained all the things that pertain by themselves to that hierarchy, disregarding whatever is irrelevant to that hierarchy [...] Therefore, just as there is found a highest in a genus, considering it precisely under the aspect of essence, so there are found intermediate genera, and species and differences. There is also found there a lowest, namely, the singular [...].(Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 73)

entidades que a precedem, conforme a hierarquia categorial. Precedem à humanidade, por exemplo, o gênero animal racional, o gênero bípede, o gênero animal e o gênero substância (que estaria no topo da referida hierarquia). Logo, não se pode afirmar que a unidade própria real e suficiente seja anterior na divisão. Em vista disso, apenas o gênero substância é que poderia ser considerado anterior na divisão, porque ele está no topo da dita classificação.

Dessa maneira, temos, na seguinte estruturação de premissas que Duns Scotus apresenta, uma conclusão assertiva sobre essa questão (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4 , n. 85):

- [I.]<sup>61</sup>Se a substância primeira é naturalmente anterior no ser à quantidade, por si;
- [II.]Se a substância primeira não pode ser entendida em seu ser exceto na medida em que ela é um “isto”;
- [III.]Logo, a substância primeira não é anterior em seu ser exceto se ela for anterior na medida em que ela é um “isto”.<sup>62</sup>

A substância primeira (unidade de si) é anterior por si à quantidade [I]. Isso significa que, pela própria natureza da unidade de si, ela possui uma prioridade em relação à quantidade e a qualquer tipo de acidente. De fato, pelas características dadas à unidade de si, como o gerar e o operar por si, além de não ser dito de um sujeito nem ter nenhum sujeito contido nela, ela não poderia ser dependente de nada para ser. Assim, a unidade de si não pode depender ou ser confundida como um tipo de acidente, visto que ela é que vincula dependências, mas é independente.

Imaginemos a unidade de si socraticidade. Ela é, por si, anterior à altura e ao peso de Sócrates. De fato, se a socraticidade não existisse, também não existiria o indivíduo Sócrates. Não existindo o indivíduo Sócrates, sequer poderia ser cogitada a sua altura ou peso. Portanto, a socraticidade possui uma anterioridade com relação à quantidade, porque esta última é totalmente dependente daquela para ser definida. Assim, não é a quantidade que constitui o ser, mas é o ser que constitui a quantidade.

---

<sup>61</sup> Os colchetes com os algarismos romanos é uma inserção nossa, para esquematizar a estrutura argumentativa do nosso autor.

<sup>62</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 432: [...] si prima substantia est prior naturaliter in essendo ipsa quantitate et non potest intelligi prima substantia in suo esse nisi in quantum est ‘haec’, igitur non est prior in essendo nisi sit prior in quantum ‘haec’[...] Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 78-79: “[...] if first substance is naturally prior in being to quantity itself, and first substance cannot be understood in its being except insofar as it is a “this”, therefore it is not prior in being unless it is prior insofar as it is a “this”. OBS: Os colchetes com os algarismos romanos são uma inclusão nossa, para tornar mais clara a argumentação apresentada pelo autor.

A substância primeira (unidade de si) só poder ser um “isto” (II). Ela não poderia ser outra coisa a não ser um isto, porque, dada a sua especificidade e singularidade, não poderia indicar um ser que não fosse determinado. É por isso que Aristóteles enumera como seus critérios de identificação o fato de ela não ser dita de um sujeito nem ter nenhum sujeito contido nela. Não existe outro predicado para a unidade de si a não ser ela mesma. Trata-se de uma substância tão especializada e única que nada pode ser dito dela. Então, não resta outra opção a não ser considerar a unidade de si como um “isto”, ou seja, como algo tão determinado que o que pode ser dito dele apenas é ele mesmo.

A anterioridade no ser da substância primeira (unidade de si) com relação ao acidente se fundamenta no fato de ela ser um “isto” (III). De fato, a unidade de si é determinada por si mesma, não precisando de nada para ser o que é. Isso significa que ela não depende dos acidentes para ser. Em vista disso, os acidentes não podem ser a razão da individuação de um ser, porque, antes dos acidentes aparecerem, tal ser já está individuado. Ou seja, Sócrates já é Sócrates antes de ter uma altura ou um peso. Não são esses elementos que fazem Sócrates ser Sócrates, mas a socraticidade.

Fica, então, evidenciado o argumento que Duns Scotus usa na sua segunda prova: existe uma ordem da substância para os acidentes e é, a partir dessa ordem, que podemos argumentar que os acidentes não podem ser a razão da individuação de um ser. Em que sentido, porém, podemos entender essa ordem? Pelo argumento aqui colacionado, trata-se de uma ordem de formação do indivíduo. Em primeiro lugar, temos a unidade própria, real e suficiente a ser contraída. Depois, temos a unidade de si, que gera por si e opera por si (sua origem só poderia estar baseada no ser divino). Depois, teríamos o processo de contração da unidade própria, real e suficiente pela unidade de si, dando origem à unidade da singularidade. Só posteriormente que a unidade da singularidade receberia os acidentes. Assim, teríamos o seguinte esquema:

#### Ordem na Formação de um Indivíduo:

- 1º Unidade própria, real e suficiente a ser contraída pela unidade de si
- 2º Unidade de si
- 3º Unidade da singularidade
- 4º Acidentes

Dessa maneira, temos, no topo do esquema e como origem do indivíduo, a unidade de si e apenas como última etapa os acidentes. Recordemos que os acidentes são aqueles elementos que podem estar ou não em uma substância<sup>63</sup>. Logo, sua presença no indivíduo é sempre facultativa e é comum que haja mudança nos acidentes, já que um indivíduo pode perder um acidente e ganhar outro. Por esse esquema, portanto, fica demonstrado que, na ordem da formação de um indivíduo, a anterioridade é sempre da unidade de si e os acidentes ficam sempre na última posição.

### 2.1.3 A substância é a primeira das categorias

Além disso, Scotus se apoia no pensamento aristotélico de que a substância é a primeira entre as categorias (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4 , n. 82). De fato, o Filósofo entende que a primeira coisa que deve se perguntar sobre uma coisa é aquilo que ela é, já que as demais categorias dependem da substância, pois elas não existem sem ela:

Mas, dizendo “ente” em muitos sentidos, é evidente que o primeiro Ente destes é a quididade, que significa a substância (pois quando expressamos a qualidade de algo determinado, dizemos que é bom ou mau, mas não que [tal coisa] é de três cônados ou é uma pessoa; em contrapartida, quando dizemos que é, não dizemos nem branco nem quente nem de três cônados, mas um homem ou um deus)<sup>64</sup> (*Metafísica* VII, 1, 1028a 10-15).

Dessa maneira, Aristóteles entende que a substância é a primeira dentre as categorias, porque ela define aquilo que o ser é. De fato, um ser não pode ser de qualquer outra categoria, como a qualidade (bom ou mau) ou quantidade (três cônados) sem que ele seja uma substância antes. Assim, temos que a substância possui a primazia sobre as categorias, porque, na constituição de algo, é a primeira que se pode dizer de algo.

---

<sup>63</sup> Porfirio, *Isagoge*, Dos Acidentes: “O acidente é que aparece e desaparece, sem com isto produzir a destruição do sujeito. [...] Também se define do seguinte modo: acidente é o que pode predicar-se de um mesmo sujeito, ou enfim, o que não é nem gênero, nem diferença, nem espécie, nem próprio, mas, não obstante, é subsistente no sujeito. (Ed. e trad. Pinharanda Gomes, 1994, p. 79)

<sup>64</sup> Ed e trad. Yebra, 1998, p. 320-321: “Pero, diciéndose “Ente” en tantos sentidos, es evidente que el primer Ente de éstos es la quididad, que significa la substancia (pues cuando expresamos la cualidad de algo determinado decimos que es bueno o malo, pero no que es de tres codos o una persona; en cambio, cuando decimos que és, no decimos blanco ni caliente ni de tres codos, sino un hombre o un dios).

Com efeito, quando perguntamos sobre uma coisa, perguntamos em primeiro lugar sobre aquilo que ela é, porque essa é a informação essencial para saber de que coisa se trata. Ou seja, interessa saber em primeiro lugar qual a natureza daquela coisa. Se ela é, por exemplo, uma pessoa, um cavalo ou uma planta. Depois é que interessam outras características, como: qual o seu tamanho? qual a sua cor? o que ela faz ou como vive?

Assim, podemos afirmar que, na relação entre substância e acidente, temos que a substância vem em primeiro lugar. Desse modo, se a razão da individuação para Duns Scotus está na substância (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 1, n. 2), necessariamente ela precede a todo acidente. Em outros termos, dizemos que a unidade de si faz parte da substância de um ser, já que, ao contrair a unidade própria, real e suficiente, dá origem à unidade da singularidade. Tendo em vista, portanto, que a unidade de si entra na formação da substância da unidade da singularidade, ela não poderia ser um acidente.

Vamos fazer um exercício mental de pensar que a substância não é a primeira dentre as categorias e verificar a que conclusão chegamos. Caso, por exemplo, seja a quantidade a que aparecesse como a primeira dentre as categorias, ocorreria que, em primeiro lugar, a coisa seria informada a respeito da sua quantidade, para depois ser informada sobre o que é. Imaginemos, portanto, um gato, que primeiro é informado sobre a sua quantidade: 50 cm. Esse gato seria um “supergato”, porque normalmente a altura média de um gato gira em torno de 23 a 25 cm. Tal gato teria o dobro do tamanho da média. Imaginemos ainda se fosse informado 100 cm ou quem sabe 200 cm. O tamanho seria tão além do médio para a estrutura de um gato, que ele poderia perder as características de gato, que de grande ficaria, o que impactaria também na anatomia de suas patas e rabo, por exemplo.

Não é normal, portanto, que um gato tenha 200, 100 ou 50 cm de altura e, assim, não é qualquer altura que é compatível com a unidade própria, real e suficiente de gato ou “gatidade”. Dessa maneira, temos que é a altura que é subordinada à substância, porque o gato não pode ter qualquer altura, sob pena de já não ser considerado um gato. Com isso, concluímos que entre a substância e a quantidade, a substância tem a primazia, porque primeiro se informa que é um gato e depois é que lhe é dada a altura que lhe corresponde, mas tal altura é condicionada pela substância já informada.

Vamos agora tentar com a categoria da qualidade. A banana possui a casca amarela por ser banana ou é o amarelo da casca que define o ser da banana? Primeiro o ser é informado de ser banana ou do amarelo da casca? Parece-nos que o amarelo da casca é posterior ao ser da banana, já que, quando uma banana ainda não amadureceu e tem a casca

verde, ela não deixa de ser banana, por isso é chamada de banana verde. Portanto, não é o amarelo da casca que vem primeiro ao ser da banana.

Assim, a coisa, em primeiro lugar, é informada a respeito da sua substancialidade (no presente caso da sua unidade real, própria e suficiente de banana ou “bananidade”), para só depois ser informada a respeito da cor da sua casca, que, quando do seu estágio adulto, é amarela. Ainda, caso pintássemos de azul as cascas da banana e, de amarela, elas se tornassem azuis, certamente não deixariam de ser banana apenas por ter a cor da casca diferente. Em vista disso, é a cor da casca da banana que depende de sua substância e não o contrário. Com mais esse exemplo, evidenciamos que a substância é a primeira dentre as categorias.

#### **2.1.4 A cognição dos acidentes depende da substância**

Nesse contexto, Duns Scotus entende que a cognição dos acidentes é dependente da substância: “assim, estabelecendo todas as categorias que dividem o ser, é adequado escolher a substância, porque a cognição dos acidentes é tida na medida em que eles são atribuídos à substância”<sup>65</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4, n. 82). É interessante que ele utiliza um argumento de natureza epistemológica para fundamentar um postulado de ordem ontológica.

Para ilustrar o argumento apresentado, imaginemos um ser concreto: Sócrates. Substancialmente, podemos afirmar que Sócrates é homem. Accidentalmente, podemos dizer que ele é branco e é alto. Para Duns Scotus, só poderíamos saber se ele é alto e branco, sabendo primeiro que ele é um homem, pois o conhecimento a respeito dos acidentes depende do conhecimento primeiro a respeito da substância. Assim, Scotus entende que, na constituição de um ser, vem em primeiro lugar a substância e depois os acidentes.

Imaginemos o argumento contrário de que a cognição dos acidentes não depende da cognição primeira da substância. A altura de Sócrates e a cor de sua pele não dependem de saber primeiro que ele é homem. De fato, a brancura e a altura existem em outros seres, como

---

<sup>65</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 430: [...] ita scilicet quod ad determinandum de omnibus quae dividunt ens, sufficit determinare de substantia tamquam de primo, pro eo quod cognitio accidentium habetur ex eo quod attribuuntur substantiae [...] Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 78: “So for fixing all the categories that divide being; it is enough to settle on substance as the first, since the cognition of accidents is had insofar as they are attributed to substance.”

em outros homens, e podem ser conhecidas antes, de modo que alguém poderia saber se algo é branco e alto, antes de saber de que ser se trata.

Isso significa que a altura e a brancura podem ser percebidas por si, fato que as tornaria independentes da substância não apenas na ordem epistemológica, mas também na ordem ontológica. De fato, a altura e a brancura poderiam aparecer antes da substância, sendo que, no processo de formação de um ser, essas duas características surgindo antes indicariam que dali poderia aparecer, por exemplo, a substância de um homem ou de um boneco de cera.

Scotus não pensa assim, porque ele entende os acidentes completamente vinculados à substância. Em vista disso, jamais a razão da individuação poderia residir nos acidentes, já que eles são “submissos” à substância e algo tão fundamental, como aquilo que individualiza um ser, não poderia estar em uma entidade de segunda importância. Desse modo, no processo de constituição de um ser, não seria possível que a brancura e a altura viessem primeiro, ou seja, não saberíamos se daquele processo de surgimento de um novo ser, poderia resultar em um homem ou um boneco de cera. Mas, primeiro se sabe se é um homem ou um boneco de cera, para, depois, saber se ele é branco e alto.

## 2.2 A ANTERIORIDADE AO ACIDENTE

Ainda dentro do argumento da ordem da substância ao acidente, Duns Scotus prossegue trazendo outras perspectivas que atuam na demonstração de seu argumento, provando que, de fato, existe uma anterioridade daquilo que é substancial com relação àquilo que é acidental. A primeira das “anterioridades” trazidas pelo Doutor Sutil é a anterioridade da forma com relação ao composto. Vejamos:

[...] a forma é absolutamente anterior ao composto, de acordo com a prova do Filósofo, na *Metáfisica* VII. Então, se a quantidade fosse a forma de uma substância primeira na medida em que ela é uma substância primeira, ela seria absolutamente anterior à substância primeira no ser. Pois, se ela [a quantidade] não é uma forma no ser, ela também não é anterior na divisão nem anterior na unidade pertencente à substância primeira na medida em que ela é um ser. Pois a partir de cada entidade se segue sua própria unidade que não possui nenhuma outra causa de si que a causa da entidade.<sup>66</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4, n. 86).

---

<sup>66</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 432: [...] forma est simpliciter prior composito, secundum probationem Philosophi VII *Metaphysicae* cap. 2. Igitur si quantitas sit forma primae substantiae in quantum prima substantia est, ergo ipsa erit simpliciter prior prima substantia in essendo, — quia si non sit forma in essendo, igitur nec in dividendo, nec in unitate competente primae substantiae in quantum tale ens (quamlibet enim entitatem consequitur propria

Em primeiro lugar, é interessante compreender quais as razões de Aristóteles para a afirmação de que a forma é anterior ao composto, já que Duns Scotus parte dessa premissa na sua argumentação. A menção que ele faz à *Metáfisica VII*<sup>67</sup> traz os conhecidos conceitos de matéria, forma e composto. O Filósofo se limita a afirmar que, sendo o composto, como o próprio nome indica, uma fusão entre a matéria e a forma, ele é posterior aos seus componentes. De fato, não podem os elementos que formam algo serem posteriores a esse algo, porque eles entram na sua composição; sem tais elementos não poderia existir esse algo. Portanto, temos uma anterioridade de tais elementos com relação a esse algo. Da mesma forma, sendo a matéria e a forma elementos que dão origem ao composto, eles não poderiam ser posteriores ao composto, mas lhe são anteriores.

Trazendo à colação o exemplo dado pelo próprio Aristóteles na obra citada por Duns Scotus, temos a matéria (o bronze); a figura visível da estátua e o composto de ambas, a estátua ou o conjunto total. A partir desse exemplo, podemos explicar melhor como se dá essa anterioridade. A anterioridade da matéria é mais clara, por isso menos questionada, já que o conceito de matéria prima é amplamente conhecido e ninguém duvida que para fazer uma estátua de bronze, precisamos, em primeiro plano, do próprio bronze. No entanto, a forma, como é um conceito mais sutil, por parecer algo apenas do intelecto, pode ser compreendida por muitos como algo posterior à estátua já formada, sobretudo se pensam já na estátua pronta, sem repassar as fases de sua elaboração; como na mente o escultor já pensava na figura que ia esculpir no bronze. Em vista disso é que Aristóteles afirma que a forma é anterior ao composto, pois se trata da figura visível, já sendo pensada pelo escultor antes da estátua existir.

Dessa maneira, partindo do pressuposto de que a forma é anterior ao composto, Duns Scotus entende que a substância primeira (a unidade de si) possui apenas forma, logo, é anterior ao composto (unidade da singularidade). Mas, se descartarmos o fato da unidade de si não possuir matéria, mas apenas a forma, poderia mesmo assim ser considerada uma substância? Entendemos que sim, porque o próprio Aristóteles (*Metáfisica VII*, 2, 1029a 3-5)

---

unitas, non habens aliam causam propriam sui quam causam entitatis). Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 79: [...] form is absolutely prior to the composite, according to the Philosopher's proof in Metaphysics VII. Thus if quantity is the form of a first substance insofar as it is first substance, it will be absolutely prior to first substance in being. For if it is not a form prior in being, it is neither prior in dividing nor prior in the unity belonging to a first substance insofar as it is such a being. For from every entity there follows its own unity that does not have any other cause of itself than the cause of the entity.

<sup>67</sup> Conforme Paul Vincent Spade, tradutor da *Ordinatio II*, distinção 3, a citação trazida por Duns Scotus se refere à *Metáfisica VII*, 1029a 5-7.

estabelece quatro sentidos para substância, entre os quais o “sujeito”, apontado como a substância em grau supremo. Entendemos que esse “sujeito” é a unidade de si de Duns Scotus, pois, conforme Aristóteles, o sujeito é “aquele do que se diz as demais coisas, sem que ele, por sua parte, se diga de outra” (*Metafísica VII*, 1029a 37-38)<sup>68</sup>. Como no conceito de substâncias primeira e substância segunda que já vimos, tirado das *Categorias*, o critério utilizado é de ordem lógica, pois o sujeito aparece como aquilo que é dito das demais coisas, mas dele mesmo não se diz de nada. Ou seja, podemos dizer que “a socraticidade é Sócrates”, mas não podemos dizer “Sócrates é a socraticidade”; apenas que a “socraticidade é a socraticidade”. Portanto, como se constata a impredicabilidade da unidade de si, ela pode ser entendida como o “sujeito”, um dos sentidos de substância apresentados por Aristóteles.

Ademais, o próprio termo utilizado, “sujeito”, remete a algo muito específico e distinto de tudo. Ou seja, podemos chamar de “sujeito” a unidade daquilo que é individual, a qual, por excelência, é a unidade de si. Pois, não há nada de mais individual do que essa unidade, já que ela confere a individuação exatamente pelo fato de ser a individualidade “pura”, tendo em vista que a unidade da singularidade tem como um dos elementos da sua composição a unidade própria, real e suficiente, que nada tem de individual, pelo contrário. A unidade de si, porém, é o que de mais individual pode existir, por isso, pode, com justeza, ser entendida como esse “sujeito” de Aristóteles.

Assim, para o acidente da quantidade ser a razão da individuação de um ser, ele deveria ser anterior à unidade de si, sendo a sua forma. Mas a quantidade não pode funcionar como forma de uma substância porque ela está mais profundamente ligada à matéria, ao conferir-lhe uma dimensionalidade. Com efeito, no exemplo dado por Aristóteles, a forma é a figura visível da estátua, ou seja, é aquilo que permitiu à matéria do bronze ser entendido como uma estátua, pois a forma é que deu ao bronze a configuração de uma estátua. Em vista disso, podemos afirmar que a quantidade não pode ser a forma da estátua, porque a forma não se confunde com a sua dimensionalidade.

De fato, mesmo que a quantidade ou dimensionalidade de um ser material diminua ou aumente, a forma daquele mesmo ser não é alterada por ela. Sócrates, por exemplo, mesmo que aumente de peso ou de altura, não tem a sua forma alterada por isso, porque não deixou de ser identificado como Sócrates, já que a sua figura visível como sendo homem e sendo Sócrates permanece inalterada. É exatamente por isso que podemos dizer que Sócrates está

---

<sup>68</sup> Ed. e trad. Yebra, 1988, p. 326: “Y el sujeto es aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que él, por su parte, se diga de otra cosa”.

mais alto ou mais gordo, mas não deixou de ser Sócrates. Ou ainda usando o exemplo da estátua de bronze de Aristóteles, imaginemos que, pela ação do tempo, a estátua vá se desgastando e tenha sua dimensionalidade alterada, com o surgimento de furos e partes desgastadas. Ela tem, assim, a sua dimensionalidade alterada, mas não a sua forma, pois a figura visível da estátua permanece, assim como foi pensada pelo escultor. Portanto, não se confunde a forma com a sua quantidade.

Dessa maneira, tratando-se da forma da unidade de si, menos ainda se pode aplicar que a quantidade seria a sua forma, visto que a unidade de si não possui matéria, mas apenas forma. Logo, podemos afirmar que a unidade de si não possui uma quantidade, porque ela não tem matéria. Dessa maneira, conforme Scotus, se a quantidade não é a forma, ela não pode ser anterior à divisão nem à unidade de si. Portanto, demonstra-se mais uma vez que os acidentes não são a razão da individuação de um ser pelo argumento da ordem da substância ao acidente, pois os acidentes são posteriores à unidade de si.

### **2.2.1 A substância é um sujeito para cada acidente**

Na sequência, Duns Scotus traz outro argumento que procura demonstrar que, pela ordem que existe entre substância e acidente, esse último não pode ser a razão da individuação de um ser. Ele apresenta a ideia que a substância é um sujeito que tem, como um dos seus predicados, o acidente:

Ademais, a substância é naturalmente anterior a cada acidente no mesmo sentido em que a substância é um sujeito para cada acidente. Pois, na medida em que a substância é um sujeito, ela demonstra ser anterior por definição a cada acidente, porque, como um sujeito, a substância está incluída como uma adição no curso de uma dada definição de cada acidente. (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4 , n. 87)<sup>69</sup>

Podemos entender a substância como um sujeito para cada acidente, na medida em que o sujeito é aquilo de que se predica, os acidentes são aquilo que se predica (no sentido

---

<sup>69</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 432: *Praeterea, eo modo substantia est prior naturaliter omni accidente, quo est subiectum omni accidenti. In quantum enim subiectum, probatur esse prius definitione omni accidente, quia sic ponitur in ordine definitionis ‘cuiuslibet’ per additamentum [...]. Paul Vincent Spade, 1994, p. 79: Furthermore, substance is naturally prior to every accident in the same way it is a subject for every accident. For insofar as it is a subject, it is proved to be prior by definition to every accident, because as a subject it is included as an addition in the course of giving the definition of any accident.*

accidental)<sup>70</sup>. Assim, se aquilo que se predica é posterior àquilo de que se predica, então, podemos admitir que o sujeito vem antes de seus predicados. Mas, como podemos demonstrar que o sujeito vem antes de seu predicado? Apenas o fato de que o sujeito é um dos componentes da definição de um acidente seria suficiente para atestar a anterioridade do sujeito com relação ao seu predicado?

Aristóteles afirma que “o que se diz por acidente se dá em algo que existe” (*Metafísica* V, 8, 21)<sup>71</sup>. Logo, a existência do acidente não se dá por si mesma, ela depende do sujeito para existir.<sup>72</sup> Por isso que Scotus usou o advérbio “naturalmente” para falar da anterioridade da substância com relação ao acidente, justificando tal posição com esse argumento de natureza lógica. De fato, antes de conferir características accidentais a algo, primeiro precisamos saber o que é esse algo. Podemos, assim, entender que existe uma subordinação do acidente ao seu sujeito, na medida em que os acidentes não fazem parte da essência de algo e apenas existem circunstancialmente para caracterizar esse algo. Por exemplo, quando dizemos:

#### I. Sócrates é branco.

Só é possível afirmar que Sócrates é branco, porque primeiro vimos Sócrates, reconhecemos que ele é um ser humano. A brancura de Sócrates depende do ser de Sócrates. E, na própria caracterização de algo, o acidente sempre vem como algo acessório. Por exemplo, se não tivéssemos vendo Sócrates (imaginemos que ele estivesse atrás de uma cortina) e perguntássemos a alguém que estivesse vendo o que estava atrás da cortina, nossa pergunta seria: “o que você está vendo?” A resposta satisfatória a tal pergunta deveria girar em torno da essência (daquilo que é) que se está vendo: “vejo um homem” ou “vejo Sócrates”

<sup>70</sup> Não é objetivo do nosso texto trazer os diversos tipos de predicados de Aristóteles, mas apenas o conceito de predíciado acidental, como está presente nos *Segundos Analíticos*: “[...] the things which do not signify a substance but are said of some underlying subject which is neither just what is the thing nor just what is particular sort of it, are accidental, e. g. white of man.” (Ed. e trad. Barnes, 1991, p. 28, 83a 26-27).

<sup>71</sup> Ed. e trad. Yebra, 1998, p. 245: “[...] lo que se dice por acidente se da en algo que existe”.

<sup>72</sup> A respeito dessa questão, Todd Bates (2010, p. 99) defende que existam acidentes absolutos, como a quantidade e a qualidade que existiriam independentemente da substância em que inerem. Tal afirmação nos parece estranha, já que os acidentes não podem existir por si. No entanto, umas das condenações do bispo de Paris, em 1277, versava sobre essa questão, ou seja, contra o pensamento aristotélico de que não havia acidentes por si (LEÓN FLORIDO, 2013, p. 152). A condenação recaiu porque dizer que os acidentes não podem existir por si é uma forma de negar a onipotência divina (inclusive tal condenação figura entre aquelas de natureza teológica). Assim, a respeito dessa questão, sustentamos que os acidentes não existem por si, na natureza, mas nada impede que Deus crie um ser que tenha apenas acidente.

(tratando-se de alguém que já fosse conhecido por aqueles que perguntam). Depois, é que poderíamos fazer perguntas do tipo: “como esse homem é?”; “como ele está vestido?”; “qual a posição dele: sentado, em pé ou deitado?” e ainda “qual a cor da sua pele?”. As respostas a essas perguntas secundárias trariam acidentes de Sócrates. Assim, tal exemplo explicita que os acidentes são traços acessórios da essência de uma coisa, que, naturalmente, possui uma anterioridade com relação a eles.

A anterioridade do sujeito com relação ao acidente também pode ser pensada a partir do conceito de definição. Aristóteles nos ensina que a definição “parece ser de que algo é e o quê uma coisa é em todo caso universal e afirmativo”<sup>73</sup> (*Segundos Analíticos*, 90b 4-5). Além disso, diz que “em uma definição uma coisa não é predicada da outra - por exemplo, nem animal de dois pés nem isto de animal, nem, com efeito, figura de plano (pois plano não é figura nem é figura plana)”<sup>74</sup> (*Segundos Analíticos*, 90b 35-37).

Duns Scotus entende que a substância faz parte de uma definição do acidente. Assim, como elemento de composição de tal definição, a substância é anterior ao acidente, já que não se pode citar uma coisa para explicar outra sem que antes se saiba o que significa tal coisa. Por exemplo, ao dizer que:

I. A cor laranja é a cor desta cenoura.

Na assertiva acima, temos a definição de cor laranja. Foi utilizado o sujeito “esta cenoura”, para explicar o que é a cor laranja. Ao utilizar “esta cenoura”, pressupõe-se que o leitor já sabe o que é “esta cenoura”, pois, do contrário, a definição não seria precisa nem atingiria o objetivo de explicar o quê é a cor laranja. Assim, para dar uma definição precisa de “laranja”, utilizamos um outro elemento já conhecido, “esta cenoura”. O uso desse elemento permite Duns Scotus concluir que existe uma anterioridade do sujeito (“esta cenoura”) com relação ao seu acidente (“laranja”), já que se ele é invocado para explicar o conceito de outra coisa, não poderia ser-lhe posterior, pois sempre partimos do já dado para explicar algo.

Dessa maneira, podemos entender que a definição de um acidente sempre implica a utilização de conceitos de substâncias (Duns Scotus entende, na passagem citada, a substância

---

<sup>73</sup> Ed. e trad. Barnes, 1991, p. 43: “for definition seems to be of what a thing is, and what a thing is in every case universal and affirmative”

<sup>74</sup> Ed. e trad. Barnes, 1991, p. 44: “[...] in a definition one thing is not predicated of another - e.g. neither animal of two-footed nor this of animal, nor indeed figure of plane (for plane is not figure nor is figure plane).”

como sinônimo de sujeito, que aplicado em sentido amplo, refere-se à unidade da singularidade), porque o acidente não existe por si, mas ele existe em uma substância. Com efeito, Cross (1999, p. 116) entende que

Scotus distingue dois aspectos da relação entre um acidente e sua substância: “atualização” e “dependência”. Um acidente é uma propriedade que pode faltar em uma substância. Uma substância possui uma passiva potencialidade para a propriedade. Essa passiva potencialidade é atualizada quando o acidente pertence àquela substância.<sup>75</sup>

Muito interessante essas duas características que o autor utiliza para demarcar a relação substância-acidente. O acidente é uma atualização para a substância, porque ela tinha a potência de assumir este acidente ou aquele. Mas isso não significa que o acidente seja indispensável, porque, nesse caso, deixaria de ser acidente. A potência da substância ao assumir determinado acidente não significa que a substância seja incompleta sem aquele acidente, mas o acidente atualiza uma potencialidade que a substância tinha. Por exemplo, Sócrates possuía a potencialidade de ser de alta estatura ou de baixa estatura, mas, ao ser apostado à substância Sócrates a alta estatura, tal acidente atualiza a substância Sócrates nesse aspecto. Quanto à dependência, é no sentido de que o acidente nunca está descolado de uma substância, mas sempre se manifesta como o acidente de uma substância. A alta estatura, por exemplo, não existe por si, ela sempre aparece nos seres altos.

Assim, voltando ao exemplo da cenoura, a cor laranja não existe por si, mas ela existe sempre em uma substância que possua essa cor, como, por exemplo, em uma cenoura. É nesse sentido também que Duns Scotus entende a anterioridade do sujeito com relação ao seu acidente. Por isso que ele utiliza, para falar de tal anterioridade, o advérbio “naturalmente”. Com efeito, naturalmente “esta cenoura” é anterior à “cor-laranja-presente-nesta-cenoura”, porque primeiro “esta cenoura” se constitui na sua substancialidade, para depois assumir uma cor, que, inclusive, por ser um acidente, pode ser modificada, se, por exemplo, pintássemos tal cenoura de amarelo. A naturalidade está na constituição do ser, porque o acidente existe em função da substância e não o contrário.

Interessante ainda destacar que anterioridade da substância com relação ao acidente pode ainda ser explicada pela observação de que, em uma definição, a substância não é um predicado equivalente ao acidente nem vice-versa. Ou seja, eles nunca podem ser entendidos

---

<sup>75</sup> Scotus distinguishes two aspects of the relation between an accident and its substance: ‘actualization’ and ‘dependence’. An accident is a property that its substance can lack. A substance has a passive potentiality for the property. This passive potentiality is actualized when the accident belongs to the substance.

como sinônimos. Se assim fosse, não seria possível sustentar que existe uma anterioridade da substância ao acidente, pois sendo uma o predicado da outra, seriam simultâneas. Por exemplo, não podemos dizer que “a cor laranja é esta cenoura” nem que “esta cenoura é a cor laranja”, porque “esta cenoura” é mais do que sua cor e a cor laranja não está só em “esta cenoura”. Assim, exatamente pelo fato de não se corresponderem totalmente é que existe uma ordem no existir entre sujeito e acidente, sendo o primeiro anterior ao segundo.

### 2.2.1.1 A causa dos acidentes singulares está nos singulares

Como corolário do presente raciocínio, Duns Scotus afirma que “de acordo com o Filósofo, *Física I* e *Metafísica II*, singulares são causas dos singulares em qualquer gênero de causa. Portanto, um sujeito singular é a causa de um acidente singular”<sup>76</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4 , n. 87). Assim, este acidente é causado por esta unidade da singularidade. Trazendo o exemplo já citado, poderíamos afirmar que “esta cor laranja é causada por esta cenoura”. Com isso, Duns Scotus estabelece uma relação ainda mais intrínseca entre a substância e o seu acidente, pois estabelece uma relação causal entre ambos.

Nos textos citados de Aristóteles, há a apresentação de exemplos que ilustram bem esse argumento trazido por Duns Scotus. Na *Física* (II, 3, 195a 25-26)<sup>77</sup>, por exemplo, o Filósofo nos traz a imagem de um navio naufragado, cuja causa é atribuída à ausência de comandante. O ocorrido com o navio [acidente da substância “este navio”: naufragado] aconteceu porque lhe faltou quem o guiasse corretamente. Em outros termos: determinada unidade da singularidade (este navio) está naufragado (acidente), porque tal unidade da singularidade não possuía comandante, logo poderíamos chamar tal unidade da singularidade de “este-navio-sem-comandante”. Assim, a causa de um acidente singular (este naufrágio) está na sua respectiva unidade da singularidade (este-navio-sem-comandante).

---

<sup>76</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 433: [...] secundum Philosophum I *Physicorum* et II *Metaphysicae*, singularium sunt causae singulares (in quocumque genere causae), ergo singularis accidentis singulare subiectum est causa. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 79: “For according to the Philosopher, Physics I [=II. 3, 195a 25-26], and Metaphysics II [=I. 1, 981b 16-19], singulare are the causes of singulare in whatever genus of cause. Therefore, a singular subject is the cause of a singular accident”.

<sup>77</sup> Ed. Barnes, trad. Hardie e Gaye, 1991, p. 24: “Thus we ascribe the wreck of a ship to the absence of the pilot whose presence was the cause of its safety.”

Já no exemplo da *Metafísica* (I, 1, 981b, 16-20)<sup>78</sup>, Aristóteles afirma que a causa da cura de Sócrates está no médico que o atendeu. Ou seja, o acidente “curado” tem como sua causa a unidade da singularidade “Sócrates-atendido-por-este-médico”. Ou seja, a causa do acidente singular parte da unidade da singularidade, não é uma entidade externa a essa mesma unidade que causa o acidente. Ressalte-se que a ação do médico, que realiza o atendimento ou prescreve uma medicação, é na unidade da singularidade (Sócrates) e é a partir dela que se tem o acidente “curado”.

Mas, por que razão é a unidade da singularidade a causa do acidente? Não poderíamos simplesmente afirmar que a causa do naufrágio do navio foi o fato de ele não possuir comandante? Ou seja, a causa do naufrágio não estaria no navio em si, mas na ausência do comandante? Certamente a causa do naufrágio do navio é o fato de ele não possuir um comandante. Mas o exemplo coloca a ausência de comandante como uma característica intrínseca a este determinado navio, não como uma causa externa ao navio. Ou seja, a questão aqui não é uma investigação da sucessão de causas que levaram ao naufrágio do navio, mas apenas entender o acidente “naufragado” como causa da sua substância “este-navio-sem-comandante”, já que o estar sem comandante é uma característica deste navio.

É claro que o estar-sem-comandante é uma característica accidental deste navio (já que ter ou não um comandante não altera a substância deste navio), mas não invalida o argumento trazido, porque o que se defende é que os acidentes singulares são causados por substâncias singulares. Nesse caso, teríamos o que Duns Scotus chama de “acidente pelo acidente”<sup>79</sup> nesse mesmo contexto do número 87, ou seja, existe um acidente que está em determinada unidade da singularidade primariamente<sup>80</sup>.

Ou seja, o acidente “estar-sem-comandante” vem primeiramente na unidade da singularidade do que o acidente “naufragado”. O mesmo se pode dizer com o exemplo da

<sup>78</sup> Ed e trad. Yebra, 1998, p. 5-6: “Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular. No es al hombre, efectivamente, a quien sana el médico, a no ser accidentalmente, sino a Calias o a Sócrates, o a otro de los así llamados, que además, es hombre.”

<sup>79</sup> “de accidente per accidens” (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4, n. 87) é a expressão usada por Duns Scotus. Na tradução de Paul Vincent Spade (1994, p. 79), temos a expressão traduzida por “accidental accident”.

<sup>80</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 433: Ef confirmatur maxime de accidente per accidens, quia illud inest ‘primo’ singuli, secundum Philosophum V *Metaphysicae*, cap. ‘De eodem’. Trad. Paul Vicent Spade, 1994, p. 79: This is confirmed especially in the case of a singular accident, because that is in the singular primarily, according to the Philosopher, *Metaphysics* V, the chapter on “same” [9, 1017b 35-1018a3]. (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4, n. 87)

*Metafísica*: é o acidente “atendido-por-este-médico” que é a causa do acidente “curado” na unidade da singularidade Sócrates. Não importa muito, portanto, se é um outro acidente ou algo da substância de determinada unidade da individuação que causa um acidente desta mesma unidade, o que importa para Duns Scotus é que referido acidente seja causado pela mesma unidade da singularidade.

### 2.2.2 A anterioridade na natureza implica uma anterioridade no tempo

Duns Scotus apresenta ainda como argumento ligado à questão da anterioridade da substância com relação ao acidente, a ideia de que a substância, sendo por natureza anterior ao acidente, também é anterior a ele em duração:

Além disso, tudo aquilo que é anterior por natureza a algo, é também anterior em duração a esse algo, no sentido em que, com relação a ele mesmo, não é contraditório que seja incompatível com ele ser apto a ser anterior em duração com aquilo que é posterior a ele. Pois em geral uma prioridade de natureza inclui naquilo que é anterior seu ser apto sem contradição para ser sem aquilo que é posterior, a partir de *Metafísica* V, o capítulo sobre o “anterior”. Portanto, sem contradição, qualquer substância, com relação a ela mesma, poderia ser anterior em duração a cada acidente - e também com relação à quantidade.<sup>81</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4, n. 88)

Entendemos o sentido de duração como existência no tempo. Assim, a substância, com relação a si mesma, existe antes no tempo do que o acidente, porque ela é antes do acidente. Ou seja, a anterioridade a algo no ser implica anterioridade a esse mesmo algo no existir. Por exemplo, imaginemos uma sucessão hereditária: avô, pai e filho. O avô existe antes do pai e do neto, porque o avô é antes do filho e do neto. O filho e o neto não podem ser anteriores ao avô no existir, se eles não são anteriores no ser.

---

<sup>81</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 433: *Præterea, omne quod est prius alio natura, est prius duratione, hoc modo quod — quantum ex se — non repugnat sibi contradictorie posse esse prius duratione suo posteriore; universaliter enim prioritas naturae includit in priore ‘posse esse sine posteriore’ sine contradictione, ex V Metaphysicae cap. ‘De priore’.* Igitur sine contradictione posset quaecumque substantia (quantum est ex se) esse prius duratione omni accidente, et ita quantitate. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 79: “Furthermore, everything prior by nature to something else is also prior in duration in the sense that, insofar as itself concerned, it is not contradictorily incompatible with it to be able to be prior in duration to what is posterior to it. For in general a priority of nature includes in what is prior its being able without contradiction to be without what is posterior, from Metaphysics V, the chapter on “prior” [11, 1019a 2-4]. Therefore, without contradiction any substance, as far as it itself is concerned, could be prior in duration to every accident - and so to quantity.”

Trazendo para o plano da relação substância-acidente, temos que, pela própria natureza da substância, de ser anterior ao acidente, ela é também no existir. No entanto, no âmbito dessa relação, é fundamental o uso da expressão “com relação a si mesma”, já que a anterioridade da substância com relação ao acidente se dá com relação à substância em si e não com relação a terceiros, para os quais, a substância e seus acidentes permanecem como um todo, não se falando de anterioridade de um com relação ao outro, mas de simultaneidade. Com efeito, para o sujeito que contempla um ser, vê nele a sua substância e o conjunto dos seus acidentes. Não é que a observação externa ignore que não há partes substanciais e partes accidentais, mas não as observa pelo aspecto da duração ou da existência no tempo de tais partes.

Assim, ao vermos uma pessoa, nos deparamos com o conjunto do ser (substância + acidentes), ou seja, vemos não apenas a sua matéria e forma, mas também os acidentes, como a cor da sua pele, do seu cabelo e todas as outras características físicas. Então, para um ser externo ao ser, não se pensa em anterioridade e posterioridade das partes substanciais com relação às partes accidentais.

É com relação a si mesma que a substância é anterior ao acidente. Ou seja, determinado ser pensado por si mesmo permite que consideremos a anterioridade da substância. Não é para um referencial externo ou sujeito que observa, mas o ser pensado a partir de si mesmo. Para esse caso, temos, conforme Duns Scotus, uma anterioridade da substância com relação aos seus acidentes.

Pensem, por exemplo, em uma determinada pedra. Ela é áspera, cinza e brilhante (são os seus acidentes). A substância desta pedra, com relação a si mesma, possui anterioridade com relação aos seus acidentes (aspereza, cor cinza e brilho). Esta pedra, com relação a si mesma, é anterior à sua aspereza, à sua cor e ao seu brilho. Com efeito, com relação a si mesma, houve um tempo em que esta pedra só era em si mesma, sem os seus acidentes. De fato, primeiro era a substância desta pedra, depois os acidentes. Assim, se a substância desta pedra é anterior aos seus acidentes, também podemos dizer que a substância desta pedra existiu antes dos seus acidentes.

Portanto, se a substância desta pedra vem antes dos seus acidentes, não pode a razão da individuação residir nos acidentes, já que não faz sentido afirmar que temos esta substância sem estar individualizada, pois não teríamos “esta substância”, mas uma substância não individualizada. Ou seja, se há um tempo em que já existe esta pedra sem os seus acidentes, a

razão da individuação não está nos acidentes, já que eles são posteriores à substância desta pedra.

Ou seja, esquematicamente, poderíamos registrar assim:

Tempo 1: existe apenas a substância desta pedra, sem acidentes.

Tempo 2: os acidentes são acrescentados à substância desta pedra.

Tempo 3: existe a substância desta pedra com os seus acidentes.

O que Duns Scotus quer demonstrar por meio desse argumento da duração, é que, no tempo 1, temos já a substância desta pedra, ou seja, já temos a unidade da singularidade devidamente constituída, mas, nesse momento, ainda não temos os acidentes nessa mesma unidade da singularidade. Isso significa que os acidentes não podem ser a causa da individuação de um ser, pois, quando tal ser é devidamente constituído e individualizado, os acidentes ainda não estão presentes naquela determinada unidade da singularidade.

Em vista do exposto, vimos que Duns Scotus apresenta, como segunda prova de que a razão da individuação não pode estar nos acidentes, a questão da ordem que existe entre a substância e os acidentes. Baseando-se na premissa aristotélica de que a substância é naturalmente anterior a todo acidente e que substância é tudo aquilo que pertence por si, enquanto que os acidentes são aquilo que não pertencem por si à essa mesma substância, Scotus entende que a constituição da unidade da singularidade não necessita da presença de acidentes, já que, entra na sua devida constituição, aqueles elementos que pertencem por si à substância, a saber: primariamente, a unidade própria, real e suficiente e, secundariamente, a unidade de si. Assim, temos que a substância primeira é a unidade de si, enquanto que a substância segunda é a unidade própria, real e suficiente; já a unidade da singularidade não se encaixa no conceito de nenhum dos dois tipos de substância. A unidade de si é anterior ao acidente da quantidade, mas não é anterior à divisão em geral, porque, antes da constituição da unidade da singularidade, existem muitas outras divisões na substância, as quais precedem a unidade de si (no sentido de existência no tempo), como a unidade própria real e suficiente não-contraída, e o gênero. Além disso, afirmamos que a substância é a primeira dentre as categorias, porque primeiro é necessário saber o que a coisa é, para depois ser-lhe acrescentadas características accidentais. Ainda, o conhecimento a respeito dos acidentes depende do conhecimento da substância, porque, na constituição de um ser, vem em primeiro lugar a substância e depois os acidentes. Partindo do pressuposto de que a forma precede ao

composto, temos que o acidente só poderia ser a razão da individuação se ele fosse a forma da unidade de si, o que não se verifica, já que os acidentes normalmente estão ligados à matéria, como é o caso da quantidade. A unidade de si não é matéria, mas pura forma. A substância é um sujeito para cada acidente, o qual é, portanto, posterior, já que aquilo que se predica é posterior àquilo de que se predica. Existe, portanto, uma subordinação do acidente à sua substância, na medida em que os acidentes não fazem parte da essência de algo e apenas existem circunstancialmente para caracterizar esse algo. Além disso, a substância faz parte do conceito de acidente e, como tal, lhe é anterior. Uma substância singular é causa de um acidente singular. Logo, se a relação entre a substância e acidente é uma relação causal, os acidentes não têm o condão de individualizar a substância, que já estaria individualizada ao causar os acidentes. Por fim, a substância é anterior ao acidente, também lhe é anterior na duração, pois uma anterioridade no ser implica necessariamente uma anterioridade no existir.

## TERCEIRO CAPÍTULO

### 3. A HIERARQUIA CATEGORIAL: UMA DEFINIDORA SISTEMATIZAÇÃO

No presente capítulo, pretendemos analisar o terceiro argumento pelo qual Duns Scotus entende que a individuação não pode ser um acidente da substância. Com efeito, no parágrafo 75, da questão 4, distinção 3, *Ordinatio II*, Duns Scotus apresenta as cinco vias pelas quais demonstra que a razão da individuação não pode estar nos acidentes. A terceira dessas vias é “[...] a partir da noção de hierarquia categorial [...]”<sup>82</sup> (Ord. II, dist. 3, p.1, q. 4, n. 75).

O conceito de hierarquia categorial possui suas raízes no pensamento aristotélico, com o objetivo de sistematização e classificação dos seres a partir da sua extensão. A ideia de hierarquia implica certamente uma relação entre os seres e tal relação “hierárquica” não necessariamente é utilizada no mesmo contexto de uma hierarquia social, em que se tem indivíduos posicionados acima de uma estrutura social e outros, abaixo.

Então, quando se fala de estratificação e hierarquização de seres não se está falando de relações de subordinação e de superioridade, mas hierarquia no sentido de relação entre seres mais gerais e outros mais específicos, que são desdobramento dos seres mais gerais. É esse sentido que fundamenta a elaboração tanto da árvore de Porfírio quanto da hierarquia categorial de Duns Scotus.

A superioridade ou inferioridade de seres pode ser entendida, portanto, no sentido de seres mais gerais que seriam “superiores” aos mais específicos, no sentido de que eles possuem uma extensão maior e uma precedência com relação aos seres mais específicos. Por exemplo, o gênero substância é mais extenso e possui precedência com relação ao indivíduo, seja porque o gênero substância abarca todos os seres, seja porque antes daquele indivíduo existir, já existia o gênero substância.

Então, o objetivo deste capítulo é entender esse terceiro argumento de Duns Scotus utilizado para fundamentar por que a razão da individuação não pode residir nos acidentes da substância. Conforme dito, o argumento está fundamentado na própria noção de hierarquia

---

<sup>82</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 426: [...] tertio ex ratione coordinationis praedicamentalis. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 76: [...] from the notion of a categorial hierarchy [...].

categorial<sup>83</sup>. À primeira vista, parece que hierarquia categorial seria o equivalente à árvore de Porfírio. Entretanto, a análise do texto escotista revelou que não são a mesma coisa. Por isso, neste capítulo, vamos explicar as razões pelas quais os dois conceitos não se equivalem, o que nos levará à compreensão do que se trata a hierarquia categorial de Duns Scotus, entendendo por que tal noção é importante para fundamentar que a razão da individuação de um ser não está nos acidentes.

### 3.1 ÁRVORE DE PORFÍRIO E HIERARQUIA CATEGORIAL DE DUNS SCOTUS: DEMARCAÇÕES CONCEITUAIS NECESSÁRIAS

Como primeiro argumento para essa terceira via, Duns Scotus ensina que:

[...] em cada hierarquia categorial, há tudo aquilo que pertence àquela hierarquia, desconsiderando tudo mais que não é algo pertencente essencialmente àquela hierarquia. (Isto é provado porque qualquer das duas ditas hierarquias são primariamente diversas, e assim nada que pertence a uma hierarquia assim o faz por meio de uma outra hierarquia).<sup>84</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4, n. 89)

É necessário entender melhor qual o conceito de hierarquia categorial trazido por Duns Scotus. Será que tal conceito se confunde com a árvore de Porfírio? Ou é um conceito original e próprio do pensamento escotista? Estas são algumas questões que precisam ser respondidas, para que possamos entender por quais razões Duns Scotus mobiliza tal conceito para justificar que o princípio da individuação não pode residir nos acidentes. Para tanto, em primeiro lugar, vamos apresentar o conceito de árvore de Porfírio, para, a partir daí, traçar e entender o conceito escotista e verificar se Scotus está se referindo à árvore de Porfírio ou não.

#### 3.1.1 A árvore de Porfírio

---

<sup>83</sup> A edição crítica (Vaticana, 1973) traz a expressão “coordenação predicamental”. Preferimos utilizar a expressão “hierarquia categorial”, conforme tradução de Spade (1994).

<sup>84</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 432: [...] in qualibet coordinatione praedicamentale sunt omnia pertinentia ad illam coordinationem, circumscripto quocumque alio quod non est aliquid illius coordinationis essentialiter (hoc probatur, quia coordinationes duae sunt primo diversae, et ita nihil unius est tale per coordinationem alterius) [...] Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 79: [...] in every categorial hierarchy there are contained all that pertain to that hierarchy, disregarding everything else that is not something belonging essentially to that hierarchy. (This is proved because any two such hierarchies are primarily diverse, and so nothing belonging to the one so through the other's hierarchy).

A chamada árvore de Porfírio, a partir de Boécio, é a teoria que se desenvolve no *Isagoge*, em uma tentativa de elaboração de um esquema das divisões da substância até chegar ao indivíduo. Parte-se do ente mais geral até ao ente mais específico:

[...] em cada categoria, há certos termos que são os gêneros mais gerais, outros que são as espécies mais especiais, outros ainda que são intermédios entre os gêneros mais gerais e as espécies ínfimas. É mais geral, o termo acima do qual não pudesse haver outro gênero superior; é mais especial o termo acima do qual não pudesse haver outra espécie subordinada; são intermediários entre o mais geral e o mais especial outros termos que são ao mesmo tempo gêneros e espécies, entendidos, é verdade, relativamente a termos diferentes. Procuramos esclarecer quanto dizemos tomando apenas uma categoria. A substância é em si mesmo um gênero; abaixo dela acha-se o corpo: abaixo do corpo, o corpo animado: abaixo do corpo animado, o animal; abaixo do animal, o animal racional: abaixo do animal racional, o homem; abaixo do homem, enfim, Sócrates e Platão, e os homens particulares. (*Isagoge*, Da Espécie).<sup>85</sup>

Por essa descrição, temos a estruturação da chamada árvore de Porfírio ou escala predicamental. Porfírio aplica essa estruturação, *mutatis mutandis*, a todos os tipos de categoria. Mas, a categoria que nos interessa é o exemplo dado pelo próprio autor: a categoria da substância. Nesse esquema, há um topo e uma base. No topo, está o gênero supremo, que só pode ser gênero, não podendo ser espécie ou tipo de nada. Por sua vez, na base, está o indivíduo, que não pode ser uma subdivisão de mais nada, porque, como termo final da escala, é o ente do qual não cabe mais subdivisões. Já os entes que estão entre a base e o topo são espécies do ente que está acima e gênero do ente que está abaixo.

Então, no esquema de Porfírio, para as subdivisões do gênero substância, teríamos:

1. Substância (gênero supremo)
  - 1.1 Incorpóreo
  - 1.2 Corpóreo
    - 1.2.1 Inanimado
    - 1.2.2 Animado
      - 1.2.2.1 Não-animal
      - 1.2.2.2 Animal
        - 1.2.2.2.1 Irracional
        - 1.2.2.2.2 Racional
          - 1.2.2.2.2.1 Homem

---

<sup>85</sup> Ed. e trad. Pinharanda Gomes, 1994, p. 60.

#### 1.2.2.2.1.2 Indivíduos: Sócrates, Platão, Aristóteles etc

### 3.1.2 A hierarquia categorial de Duns Scotus

O conceito de hierarquia categorial aparece na questão 3 da *Ordinatio II*, quando Duns Scotus refuta o argumento de que a existência de algo é a sua razão de individuação. Ele traz esse conceito para dizer que o que gera a individuação de um ser pertence à hierarquia categorial desse mesmo ser, pois o indivíduo estaria na base de tal hierarquia, da qual a substância estaria no topo. Logo, se a existência não pertence à hierarquia categorial daquele ser, ela não pode ser a sua razão de individuação.

[...] em uma hierarquia categorial, estão contidas todas as coisas que pertencem por si mesmas àquela hierarquia, desconsiderando o que quer que seja irrelevante para aquela hierarquia. Pois de acordo com o Filósofo, *Analíticos Segundos I* [20, 82a 21-24], “existe uma extremidade [termo final] em cada categoria, no mais alto e no mais baixo”. Portanto, assim como existe um [extremo] mais alto no gênero, considerando-o precisamente sob o aspecto da essência, assim também existem gêneros intermediários, e espécies e diferenças. Existe ainda um [extremo] mais baixo, nomeadamente o singular — a atual existência sendo desconsiderada completamente.<sup>86</sup> (*Ord. II*, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 63)

A primeira afirmação que chama atenção é o fato da hierarquia categorial possuir todas as coisas que são relevantes àquela mesma hierarquia, não contendo nada além do que não seja relevante para essa hierarquia. Ou seja, dita hierarquia só possui aqueles elementos que lhe pertencem e nada mais. Assim, por exemplo, se temos uma linha hierárquica entre A, B e C, em que A é o topo e C, a base, temos que D não pode pertencer à tal hierarquia, porque ela só comprehende os elementos A, B e C. D seria, de fato, irrelevante, para dita hierarquia, mesmo que ele guarde alguma relação não-hierárquica com tal hierarquia.

---

<sup>86</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 419: [...] in coordinatione praedicamentali sunt omnia quae per se pertinent ad illam coordinationem, circumscripto quocumque quod nihil est illius coordinationis, quia secundum Philosophum I Posteriorum ‘status est in quolibet praedicamento, in sursum et in deorsum’. Igitur sicut invenitur supremum in genere praecise considerando illud sub ratione essentiae, ita inveniuntur genera intermedia, et species et differentiae; invenitur etiam ibi infimum, scilicet singulare, omnino circumscripta exsistentia actuali [...] Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 73: [...] in a categorial hierarchy, there are contained all the things that pertain by themselves to that hierarchy, disregarding whatever is irrelevant to that hierarchy. For according to the Philosopher, at the high end and at the low end”. Therefore, just as there is found a highest in a genus, considering it precisely under the aspect of essence, so there are found intermediate genera, and species and differences. There is also found there a lowest, namely, the singular - actual existence being disregarded altogether.

O tipo de hierarquia categorial de que fala Duns Scotus é aquela considerada sob o aspecto da essência, ou seja, ele entende que há muito tipos de hierarquia categorial, mas lhe interessa nesse momento a hierarquia de essências, que parte de um extremo mais geral, que seria a substância, até o extremo mais específico, que seriam os indivíduos. Há, entre os dois extremos, os gêneros intermediários, as espécies e as diferenças. Poderíamos traçar o seguinte esquema, a partir dos dados fornecidos pelo excerto:

1. Extremo mais alto: gênero substância
  - 1.1 Gêneros intermediários
    - 1.1.1 Espécies e diferenças
      - 1.1.1.1 Extremo mais baixo: singular

Porém, uma questão que se impõe é se a unidade de si não poderia fazer parte da referida hierarquia, sendo ela considerada o ponto mais baixo. Se o objetivo da classificação do mais geral para o mais específico é chegar, de fato, àquele extremo último, do qual não é mais possível obter uma ulterior divisão, poderemos incluir a unidade de si na hierarquia categorial de Duns Scotus, porque sabemos que a unidade de si é aquela depois da qual já não é possível acrescentar mais nada. Conforme o próprio Scotus:

[...] mas assim como pertence àquela hierarquia [...] um primeiro predicado, do qual nada mais é predicado, assim também pertence a ela [à dita hierarquia categorial] um sujeito mais baixo, do qual nada mais é feito sujeito. Portanto, em cada hierarquia categorial, o singular ou individual não é estabelecido por meio de nada a mais que pertença a qualquer outra hierarquia.<sup>87</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 89)

Primeiro, chama atenção o conceito de sujeito mais baixo, sendo entendido como aquele do qual não se pode mais obter um sujeito, ou seja, uma parte subjetiva. Sobre essa questão já discorremos no capítulo primeiro da presente dissertação, ao evidenciar que, da unidade de si, não é mais possível obter uma parte subjetiva. Para o tema da hierarquia categorial, interessa a qualificação “mais baixo”<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 434: sed ad coordinationem illam [...] sicut pertinet primum praedicatum, de quo nihil praedicatur, — ita pertinet infimum subiectum, cui nihil subicitur. igitur singulare vel individuum est in qualibet coordinatione per nihil alicuius alterius coordinationis. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 79-80: But just as there belongs to that hierarchy [...] a first predicate, of which nothing else is predicated, so too there belongs to it a lowest subject, to which nothing else is made subject. Therefore, in every categorial hierarchy the singular or individual is not established through anything belonging to any other hierarchy.

<sup>88</sup> Na edição crítica, temos o uso da expressão “*infimum subiectum*”. Por sua vez, a tradução de Spade (1994) utiliza a expressão superlativa (*lowest*), dando a entender que estamos diante do sujeito mais baixo da hierarquia categorial, que, em vista disso, é indivisível em partes subjetivas.

Podemos afirmar que a unidade de si é esse sujeito mais baixo. Conforme já descrito no capítulo segundo, já expomos as razões pelas quais entendemos ser a unidade de si “um sujeito”. Resta agora enfatizar o fato da unidade de si estar em um ponto inferior de uma hierarquia categorial. De fato, pelas características da unidade de si, ela não poderia estar em outro ponto da hierarquia categorial, senão no seu ponto mais baixo. Tratando-se de uma hierarquia categorial, sob o ponto de vista da essência, não poderia ser subtraída a unidade de si, já que ela é também uma essência ou substância, conforme já explicado no capítulo segundo, mas também porque é a unidade de si o ponto de inflexão que permite encerrar a hierarquia das essências, haja vista que o critério utilizado por Scotus para terminar a hierarquia das essências é a impossibilidade de divisão em partes subjetivas.

Ademais, ressalte-se o fato de que Duns Scotus assevera que o individual ou singular é estabelecido por meio de algo que pertença àquela hierarquia e a nada mais. Logo, ele pretende indicar que a razão da individuação é uma essência, já que pertenceria a uma determinada hierarquia de essências. E, além disso, ele entende que cada indivíduo possui uma hierarquia categorial que lhe é própria, sendo a diferença que realmente diferencia uma hierarquia da outra é justamente a unidade de si, o ponto mais baixo da hierarquia. Por exemplo, o que diferencia a hierarquia categorial de Sócrates da hierarquia categorial de Platão é a unidade de si, a socraticidade e a platonicidade, respectivamente. Assim, as duas hierarquias são idênticas, só se diferenciam por causa da unidade de si, a partir da unidade da singularidade, ou seja, a partir de Platão e Aristóteles.

É nesse ponto que teríamos uma diferença considerável com o esquema de Porfírio, pois o ponto último de sua escala é chegar à espécie que não pode ser gênero, mas apenas espécie. Em vista disso, na escala porfiriana, o extremo mais baixo é o indivíduo. Entretanto, na construção escotista, o ponto mais baixo não se identifica como aquele que só pode ser dito como espécie e não mais como gênero, mas o ponto mais baixo é aquele que participa da hierarquia na condição de elemento mais determinante e específico possível. Nesse sentido, podemos dizer que o elemento mais determinante de uma hierarquia categorial não é a unidade da singularidade, mas a unidade de si.

Esclarecemos que a unidade de si não é uma espécie subordinada à unidade da singularidade, por isso, tal classificação escotista escapa aos moldes porfirianos<sup>89</sup>. A unidade de si, já que a unidade da singularidade não é um gênero, não pode ser considerada uma espécie da unidade da singularidade. Conforme já explicado no capítulo primeiro da presente dissertação, a unidade de si é a causa da unidade da singularidade ser apenas espécie e não mais gênero. Em vista disso, podemos perceber as diferenças entre a árvore de Porfírio e a hierarquia categorial de Duns Scotus: a primeira se funda no critério gênero/espécie; a segunda, na explicação estruturante da formação da unidade da singularidade, abrangendo tudo o que envolve a sua formação, desde a entidade mais geral até àquela mais específica que contribui para a constituição da unidade da singularidade.

Na análise de Richard Cross (2013, p. 181), a noção de hierarquia categorial possui como pano de fundo a árvore de Porfírio – isso também não negamos, porque Duns Scotus conhecia o *Isagoge*, apesar de entendermos que a obra principal que influenciou a formulação escotista é o *Segundos Analíticos*, conforme veremos a seguir. Mas é interessante notar que Cross também entende que Scotus fez modificações ao esquema porfiriano:

O pano de fundo é a árvore de Porfírio: cada item categorial recai sobre um gênero mais alto - a categoria em si - e este gênero pode ser sucessivamente dividido - por diferenças específicas - até nós acabarmos nas “mais específicas espécies”: os tipos naturais (tipos de substância e tipos de acidentes, o que quer que eles sejam) que existem no mundo. Scotus aqui estende esta hierarquia para incluir o individual - incluindo a essência individual — e ainda distingue o individual de sua existência atual [...]<sup>90</sup>

A observação de Cross de que Scotus fez uma extensão do esquema de Porfírio para nele incluir a “essência individual” (que entendemos ser a unidade de si) demonstra que, também para esse pensador, dito esquema foi modificado por Scotus, de modo que temos uma hierarquia categorial para cada unidade da singularidade e não apenas uma hierarquia categorial por unidade própria, real e suficiente. Esclareça-se, porém, que, mesmo em Porfírio, o indivíduo não está excluído, mas ele está ali como um ente que é apenas espécie e não gênero e que seria fruto da multiplicação da espécie. Nesse sentido, os indivíduos em si

<sup>89</sup> É essa nossa posição: a de que a hierarquia categorial não é a mesma coisa que a árvore de Porfírio. Há autores, porém, como Dumont (2002, p. 360), Bates (2010, p. 97) e Boulnois (2014, p. 113) que equivalem tais conceitos, mas não apresentam as razões para tanto.

<sup>90</sup> The background is Porphyry's tree: any categorial item falls under a highest genus - the category itself - and this genus can be successively divided - by specific differences - until we end up at the “most specific differences”: the natural kinds (substance-kinds and accident-kinds, whatever they be) that exist in the world. Scotus here extends this hierarchy to include the individual - including the individual essence - and still distinguishes the individual from its actual existence [...]

seriam apenas confundidos com unidades numéricas da espécie e não seriam relevantes para tal árvore. Já, no esquema de Scotus, por sua vez, cada unidade da singularidade possui uma hierarquia categorial única, porque a base dessa hierarquia é a unidade de si e não a unidade da singularidade. É nesse aspecto que reside a principal diferença entre as duas formulações.

Uma questão de fundo que ajuda a apoiar a nossa não-identificação da hierarquia categorial escotista com a árvore porfiriana é o fato de Duns Scotus não citar Porfírio quando traz essa construção, mas a sua citação é a de Aristóteles, da obra *Segundos Analíticos*. Isso não se deve ao desconhecimento de Duns Scotus da obra de Porfírio, pois ele mesmo comentou o *Isagoge*, sendo tal comentário considerado anterior à *Ordinatio*, conforme editores da edição crítica de referida obra<sup>91</sup>. Esse dado reforça a nossa tese de que a inspiração de Duns Scotus está em Aristóteles e não em Porfírio, até havendo citação direta do Filósofo.

O texto dos *Segundos Analíticos* de Aristóteles que Duns Scotus utiliza na citação colacionada acima (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 63) nos permite compreender que referido excerto constitui a base com a qual ele desenvolveu a estruturação da sua hierarquia categorial. O raciocínio aristotélico parte de uma série de entes que vão sendo relacionados entre si por meio de predicações, partindo-se de um extremidade inicial para uma extremidade final, tendo como elos de ligação os termos médios:

Assim, pois, está claro que os termos médios não é admissível que sejam infinitos, se as predicações até abaixo e até acima se detêm <em algum ponto>. Chamo até acima a <predicação que vai> até ao mais universal, e até abaixo a <que vai> até ao particular.<sup>92</sup> (*Segundos Analíticos*, 82a, 23-27).

O intento de Aristóteles é demonstrar que entre dois entes A e B existem elementos intermediários que “conectam” (sob o ponto de vista da predicação) A a B e esses elementos intermediários não são infinitos, pois, caso contrário, nunca seria possível chegar finalmente à “conexão” entre A e B. Esses elementos intermédios seriam os termos médios que vão ligando ente a ente até chegar a um extremo, já que sempre se parte do outro extremo. O ponto chave para entender a inspiração de Duns Scotus para a sua hierarquia categorial é a questão da predicação. Essa é a preocupação de Aristóteles e, por ende, a de Duns Scotus:

I. A é B.

II. B é C.

---

<sup>91</sup> Ed. Girard Etzkorn et altri. Nova Iorque: Saint Bonaventure University, 1999.

<sup>92</sup> Trad. Miguel Sammartín, 1995, p. 360: “Así, pues, está claro que los términos medios no es admisible que sean infinitos, si las predicciones hacia abajo e hacia arriba se detienen <en algún punto>. Llamo hacia arriba a la <predicación que va> hacia lo más universal, y hacia abajo a la <que va> hacia lo particular.”

### III. Logo, A é C.

A partir dessa conclusão, podemos estabelecer uma estrutura com mais de um elemento intermediário, como no exemplo dado por Aristóteles: de A a Z. Existe uma espécie de cadeia ou escala que vai ligando um ente mais universal (A) até a um mais individual (Z) por meio de predicações que vão servindo de elo entre os extremos e os diversos elementos intermediários. Então, nota-se em Duns Scotus uma preocupação diferente da de Porfírio, pois o filósofo escocês, baseando-se diretamente na fonte aristotélica, concentra sua preocupação na cadeia de predicações, até chegar àquele ente que não admite mais nenhuma predicação.

Dessa maneira, temos, na hierarquia categorial, uma escala do mais predicável possível ao não predicável possível, enquanto que, na árvore de Porfírio, temos uma escala que privilegia o critério da extensão ou abrangência, do mais extenso (a substância em geral) ao menos extenso (o indivíduo). Não se pode desconsiderar, porém, que a árvore de Porfírio não leve em conta a questão da predicação, mas entendemos que ela não é o critério principal que determine a graduação na árvore. Diríamos, assim que a árvore de Porfírio tem como finalidade a classificação dos seres, partindo do gênero supremo até à ínfima espécie, enquanto que a hierarquia categorial de Duns Scotus parte da entidade mais predicável possível para a entidade menos predicável possível ou impredicável.

Em vista disso, a hierarquia categorial é uma estrutura única para cada indivíduo, pois os últimos termos sempre são próprios daquela hierarquia categorial, enquanto que a árvore de Porfírio é uma estrutura para cada espécie. Por exemplo, enquanto que, para espécie homem, temos uma única árvore de Porfírio; teremos uma hierarquia categorial própria para cada indivíduo da espécie homem:

#### 1. Extremo mais alto: gênero substância

1.1 Gêneros intermediários (nesse caso, são os mesmos que há na árvore de Porfírio: corpóreo; animado; animal)

1.1.1 Unidade própria, real e suficiente: homem

1.1.1.1 Unidade da singularidade: Sócrates

1.1.1.1.1 Extremo mais baixo: unidade de si: socraticidade

A título de demonstração e exemplo, teremos uma hierarquia categorial própria de Platão:

## 2. Extremo mais alto: gênero substância

2.1 Gêneros intermediários (nesse caso, são os mesmos que há na árvore de Porfírio: corpóreo; animado; animal).

2.1.1 Unidade própria, real e suficiente: homem

2.1.1.1 Unidade da singularidade: Platão

2.1.1.1.1 Extremo mais baixo: unidade de si: platonicidade.

Ou seja, cada unidade da singularidade possui uma hierarquia categorial própria, tendo como extremo mais alto o gênero substância e como extremo mais baixo a sua respectiva unidade de si, já que o critério de sistematização é o da predicabilidade. Logo, temos que a árvore de Porfírio e a hierarquia categorial de Duns Scotus, apesar de possuírem elementos semelhantes, não são a mesma coisa, já que tais sistematizações foram pensadas com objetivos diferentes. Enquanto que Porfírio se preocupa com uma questão de classificação, partindo do gênero para a espécie; Duns Scotus tem como centro a questão da predicção, partindo do mais predicável para o menos predicável, do mais geral para o mais específico e único. Em vista disso, Porfírio entende que há apenas uma árvore para cada espécie, enquanto que Duns Scotus defende que há uma hierarquia categorial para cada unidade da singularidade ou indivíduo.

Ainda, a respeito da hierarquia categorial, é necessário um esclarecimento sobre as “diferenças”, colocadas como itens pertencentes à referida hierarquia. Entendemos que Duns Scotus citou esse termo, não no sentido de que as “diferenças” constituem por si uma gradação na hierarquia, mas elas são a causa das gradações, pois é uma “diferença”, colocada no item anterior da gradação, que, ao se fundir com o item anterior produz o ente de gradação abaixo da hierarquia.

É muito interessante que Duns Scotus tenha colocado as diferenças como parte da sua hierarquia categorial. Isso ajuda a explicar por que a unidade de si pertence à hierarquia categorial, apesar de não ser uma espécie de nada. A unidade de si é uma espécie de diferença que permite com que a unidade própria, real e suficiente se diferencie entre si, ou seja, que ela seja contraída pela unidade de si. Porém, ao contrário dos outros tipos de diferença que aparecem implicitamente na hierarquia categorial, a unidade de si aparece explicitamente e

como extremo inferior de dita hierarquia, porque ela, sendo uma substância primeira, subsiste por si.

Para entender melhor essa questão, vamos trazer aqui alguns exemplos de diferenças que aparecem implicitamente na hierarquia categorial, porque dão origem aos gêneros intermediários:

Para o gênero animal dar origem aos subgêneros animal racional e animal irracional, temos que apor à animalidade uma diferença que seja fator de geração dos seus subgêneros. Nesse sentido, a diferença seria a racionalidade e a irracionalidade que, ao serem apostas à animalidade, daria origem aos animais racionais e aos animais irracionais. Essas diferenças (racionalidade e irracionalidade), porém, não entram de forma explícita na hierarquia categorial, porque tais diferenças são a causa das graduações na hierarquia categorial. Então, já temos explícitas as consequências (as graduações na hierarquia), não precisamos colocar as suas causas, que estão implícitas nas consequências.

Em contrapartida, a unidade de si aparece explicitamente na hierarquia categorial, inclusive, como seu extremo mais baixo, porque ela pode ser considerada uma diferença apenas em sentido amplo, visto que atua como fator de contração da unidade própria, real e suficiente, mas tal processo de contração feito pela unidade de si resulta em um ser único e não em um mais um tipo de gênero ou espécie. Nesse sentido, é justo ter a unidade de si no extremo inferior de uma hierarquia categorial, porque ela não é apenas um fator de diferenciação, mas possui uma substancialidade que lhe é própria e, por isso, pode ser predicado por si, diferente das outras diferenças de uma hierarquia categorial. Ou seja, o único predicado possível para a unidade de si é ela mesma, ao passo que as outras diferenças podem ter como predicado os diversos entes que são fruto de sua diferença.

Como exemplo:

- I. Sócrates é racional.
- II. Sócrates é homem.
- III. Sócrates é a socraticeidade.

Nas assertivas I e II, temos que os conceitos “racional” e “homem” podem funcionar como predicados de seres que são fruto da diferença gerada em algum gênero. Por exemplo, o

conceito “racional” permitiu que surgisse o conceito dos animais racionais, o que, por sua vez, permitiu ser-lhe aposto o conceito “humanidade”, para dar origem à espécie homem. Porém, não é possível afirmar a assertiva III, já que a socraticidade não é um predicado válido para Sócrates, pois Sócrates não é só a socraticidade, conforme já explicado no segundo capítulo da presente dissertação. Desse modo, temos que a assertiva III é falsa.

### 3.2 A NOÇÃO DE ESPÉCIE NA HIERARQUIA CATEGORIAL

A hierarquia categorial de Duns Scotus sistematiza não apenas o processo de origem do indivíduo, mas também da espécie e utiliza tal argumento como fundamento para demonstrar que a razão da individuação só pode estar na substância e não nos acidentes. Vejamos:

[...] em cada hierarquia categorial, desconsiderando tudo o mais que pertence a qualquer outra hierarquia, existe a noção de espécie. Pois nenhuma teoria pretende que a espécie em qualquer gênero seja estabelecida em razão de um acidente (tratando-se de acidentes absolutos). Mas pertence à noção de espécie aquilo que é predicable de muitos itens que se diferem em número.<sup>93</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 90).

Isso significa que a espécie ou a unidade própria, real e suficiente, assim como a unidade da singularidade, não é estabelecida em razão de um acidente, mas de uma diferença na substância, que modifica o gênero superior, especificando-o. Interessante que Duns Scotus apresenta ser próprio da unidade própria, real e suficiente o fato de ela possuir muitos em número, significando que a diferença entre os indivíduos não pode ser por uma unidade numérica, conforme já discorremos no primeiro capítulo, mas a diferença que gera a espécie não é capaz de produzir uma diferenciação mais estrita que essa. Poderíamos chamar tal diferença, analogamente ao termo unidade de si, de unidade da espécie.

Dessa forma, é próprio da unidade da espécie estar em uma pluralidade numérica de unidades da singularidade que possuam a mesma unidade própria, real e suficiente. Logo, a razão da pluralidade numérica está na unidade da espécie, pois ela é a causa da unidade própria, real e suficiente, ao realizar uma contração com o gênero imediatamente superior.

---

<sup>93</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 434: *in qualibet coordinatione, circumscripto quocumque alterius coordinationis, est ratio speciei, — nam speciem nulla opinio fingit in aliquo genere esse per rationem accidentis [...] sed de ratione speciei est quod sit de pluribus differentibus numero praedicabilis [...]. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 80: [...] in every categorial hierarchy, disregarding everything belonging to any other hierarchy, there is the notion of species. For no theory pretends that the species in some genus is established by reason of accidents [...]. But it belongs to the notion of a species that it be predicable of several items differing in number.*

Assim, por exemplo, temos que a diferença entre Platão e um cavalo está na unidade da espécie, pois enquanto Platão pertence à unidade própria, real e suficiente, humanidade, o cavalo pertence a uma outra unidade própria, real e suficiente, cavalidade. Já aquilo que diferencia Platão de Sócrates não pode ser a unidade da espécie, pois ambos possuem a mesma unidade própria, real e suficiente. Mas, conforme já sabido, a diferença está em que possuem diferentes unidades de si que contraíram a mesma unidade própria, real e suficiente, gerando unidades da singularidade diferentes. A socricidade contrai a humanidade e dá origem a Sócrates e a platonicidade contrai a humanidade e dá origem a Platão.

De acordo com Duns Scotus, a razão da espécie não ser um acidente é um ponto pacífico entre os diversos filósofos, pelo menos de sua época. Assim, podemos afirmar que, pelo excerto acima, uma mudança substancial só pode ser operada por meio de uma agente substancial. Em vista disso, temos uma diferença específica que, ao ser apostila a um gênero, permite que seja produzida uma nova espécie. Por exemplo, ao gênero animal, é apostila uma diferença essencial, que permite a geração de espécies de animais, como o ser humano ou o cavalo. Isso parece acontecer, porém, não apenas com a espécie, mas com todos os gêneros intermediários de uma hierarquia categorial: são sempre fruto de uma diferença essencial. Precisamos entender, portanto, qual relação Duns Scotus quer estabelecer entre o processo de geração de uma espécie e o processo de geração de uma unidade da singularidade. Pois, esse argumento figura dentre aqueles que tentam demonstrar que, por causa da hierarquia categorial, a razão da individuação não pode residir nos acidentes, mas na substância.

Com efeito, tratando-se de uma hierarquia de essências, cada degrau na hierarquia é gerado por uma diferença essencial. Não é o acidente, portanto, que é capaz de produzir uma graduação na dita hierarquia, porque se trata sempre de uma graduação de uma nova essência. De fato, conforme já dito, um acidente não pode provocar uma mudança substancial de modo a gerar uma nova essência. Portanto, um acidente não é capaz de gerar uma nova graduação em uma hierarquia de essências. Assim, se a unidade de si faz parte da hierarquia, sendo a sua última graduação, ela também, como as demais graduações, não poderia ser gerada por uma razão acidental, mas essencial. Logo, o argumento da hierarquia categorial pode ser utilizado para fundamentar por que o acidente não é a razão da individuação de uma substância.

### **3.2.1 Uma conclusão necessária**

Em toda hierarquia categorial, existe um topo e uma base e sendo uma hierarquia de essências, a base ou o extremo mais inferior da dita hierarquia também será uma essência. Por isso, Duns Scotus conclui:

Portanto, em cada hierarquia categorial, pode ser encontrado algo intrinsecamente individual e singular de que a espécie é predicada - ou ao menos pode ser encontrado algo não predicable de muitos. De outra maneira, se nada pudesse servir como um sujeito, então nada nesta hierarquia seria uma espécie mais específica, para a própria noção de que [a espécie] pertence para ser predicable.<sup>94</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 90).

Uma hierarquia categorial de essências é uma estrutura que necessariamente abrange o mais amplo possível, a substância em geral, mas também deve, por sua própria natureza, conter o mais específico possível, chamado aqui por Duns Scotus de algo intrinsecamente individual e singular, do qual a espécie é predicada. Isso significa que a espécie não é a base dessa hierarquia categorial, já que, depois da espécie, há essências ainda mais estritas e específicas. Tampouco, a base dessa hierarquia categorial está na unidade da singularidade, já que abaixo de tal entidade existe ainda uma outra ainda mais singular e individual, que seria a unidade de si.

Porém, no trecho acima, Scotus parece falar da unidade da singularidade, como aquela que é uma consequência necessária da espécie. Pois, se existe uma espécie, naturalmente existem indivíduos daquela mesma espécie. E, como corolário, a espécie é predicada da unidade da singularidade. Digamos, assim, que a unidade da singularidade é um sujeito que é chamado aqui por Duns Scotus de espécie mais específica.

Interessante notar que a unidade da singularidade seja considerada a espécie mais específica, porque isso abre o horizonte para entender que existe algo abaixo de tal espécie mais específica (a unidade da singularidade), na hierarquia categorial. Assim, podemos considerar que da mesma forma que a espécie demanda a existência de uma espécie mais específica (a unidade da singularidade); esta última demanda a existência de uma última graduação, que é a unidade de si. Note-se que a unidade da singularidade não é uma espécie no

---

<sup>94</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 434: [...] ergo in qualibet coordinatione potest inveniri aliquid intrinsece, individuum et singulare, de quo species praedicatur, — aut saltem potest inveniri aliquid ‘non de multis praedicabile’ (alioquin non erit in hac coordinatione aliquid specialissima species, de cuius ratione est esse praedicabile [...]). Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 80: “Therefore, in every categorial hierarchy there can be found something intrinsically individual and singular of which the species is predicated - or at least there can be found something not predicable of many. Otherwise, if nothing can serve as subject like this, then nothing in this hierarchy will be a most specific species, to the very notion of which it belongs to be predictable.[...].”

sentido clássico do termo, mas Duns Scotus assim a chama, porque quer destacar que a unidade da singularidade possui uma unidade própria, real e suficiente (a espécie), mas que é especificada pela unidade de si. Então, daí o termo espécie mais específica.

Ressalte-se, contudo, que a analogia da unidade de si ser uma consequência natural da unidade da singularidade com o fato da unidade da singularidade ser uma consequência natural da unidade própria, real e suficiente não é uma analogia perfeita. Com efeito, a existência da unidade da singularidade em relação à unidade própria, real e suficiente é uma variação numérica, já que, pela própria natureza da unidade própria, real e suficiente, se demanda a existência de entes que compartilham dessa mesma unidade. Por exemplo, a unidade própria, real e suficiente humanidade implica a existência de entes humanos, como Sócrates e Platão. Inclusive, para o pensamento escotista a unidade própria, real e suficiente existe na medida em que ela está presente nos entes humanos.

O mesmo não ocorre na relação entre unidade da singularidade e unidade de si. Digamos que a primeira parte da analogia é perfeita: a unidade da singularidade implica a existência da unidade de si, da mesma forma que a existência da unidade própria, real e suficiente implica a existência da unidade da singularidade. Contudo, a segunda parte da analogia, que seria a justificativa para tanto, não é a mesma. Com efeito, a unidade de si é a causa da existência da unidade da singularidade e não consequência, visto que é a unidade de si que contrai a unidade própria, real e suficiente para dar origem à unidade da singularidade. A unidade própria, real e suficiente, por sua vez, não é propriamente causa da unidade da singularidade, pois é a unidade de si que é a causa por exceléncia da unidade da singularidade; a unidade própria, real e suficiente é, porém, *conditio sine qua non* para a existência da unidade da singularidade.

Dessa maneira, podemos pensar que:

- I. A socradicidade é causa de Sócrates.
- II. A humanidade é *conditio sine qua non* de Sócrates.
- III. Logo, tanto a socradicidade quanto a humanidade concorrem para a existência de Sócrates, mas de maneiras diferentes. Enquanto que a socradicidade é causa de Sócrates, porque contrai a humanidade para dar origem a Sócrates; Sócrates não poderia existir apenas com a socradicidade, pois ela precisaria da humanidade para realizar a contração que dê origem a Sócrates.

### 3.3 A PREDICAÇÃO POR SI É PRÓPRIA DA SUBSTÂNCIA

Um outro argumento que Duns Scotus utiliza para explicar por qual razão a hierarquia categorial é utilizada como fundamento de que a individuação não pode estar nos acidentes é a questão da predicação por si. Assim argumenta o Doutor Sutil:

Ademais, terceiro: o que pode e serve como um sujeito mais baixo recebe por si uma predicação de cada predicável na hierarquia, assim como o primeiro predicado é predicado por si de cada predicado na hierarquia. Mas um ser por acidente, na medida em que é um acidente, não recebe predicação por si. Portanto, o que pode servir como um sujeito mais baixo não é um ser por acidente. Mas o que associa coisas de diversos gêneros para um outro é um ser por acidente, de acordo com o Filósofo, na *Metáfisica* V, o capítulo sobre o “um” [6, 1015b 16-36] (Ord. II, dist. 3, p. 1, q.4, n. 91)<sup>95</sup>

O sujeito mais baixo em uma hierarquia categorial é aquele que está no extremo inferior da dita hierarquia, sendo considerado, portanto, como a sua base. Sabemos que o sujeito que está na base dessa hierarquia é a unidade de si. Duns Scotus afirma que a unidade de si recebe uma predicação por si de cada predicável na hierarquia. Como entender essa afirmação, se a unidade de si é entendida como impredicável, recebendo apenas “predicação”<sup>96</sup> de si mesma?

Para responder a tal questão, devemos entender qual o significado de predicável na hierarquia. Predicável seria aquele que é capaz de receber uma predicação. Então, em uma hierarquia de essências, são predicáveis todos aqueles entes que recebem um predicado. Para explicar melhor, voltemos à hierarquia categorial de Sócrates:

#### 1. Extremo mais alto: gênero substância

##### 1.1 Gêneros intermediários (nesse caso, são os mesmos que há na árvore de Porfírio, a saber: corpóreo; animado; animal).

---

<sup>95</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 434-435: Praeterea, tertio: infimum subicibile et subiectum recipit per se praedicationem cuiuslibet praedicabilis, sicut primum praedicatum praedicatur per se de quolibet praedicato illius coordinationis; sed ens per accidens, in quantum per accidens, nullius recipit praedicationem per se; igitur infimum subicibile non potest esse ens per accidens (aggregans autem res diversorum generum est ens per accidens, secundum Philosophum V *Metaphysicae* cap. ‘De uno’). Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 80: Furthermore third: what can does serve as the lowest subject receives the per se predication of every predicate in the hierarchy, just as the first predicate is predicated per se in the hierarchy. But a being by accident, insofar as it is by accident, receives no predication per se. Therefore, what can serve as the lowest subject cannot be a being by accident. But what attaches things of diverse genera to one another is a being by accident, according to the Philosopher, *Metaphysics* V, the chapter on “one” [6, 1015b 16-36].

<sup>96</sup> Não se trata de predicação em sentido estrito. Mas seria afirmar que “a unidade de si é a unidade de si”.

### 1.1.1 Unidade própria, real e suficiente: homem

#### 1.1.1.1 Unidade da singularidade: Sócrates

##### 1.1.1.1.1 Extremo mais baixo: unidade de si: socricidade

Nessa hierarquia categorial, temos como predicáveis todos os entes, da substância até à unidade da singularidade. Apenas a unidade de si seria impredicável. Mas, como ela pertence por si não primariamente à unidade da singularidade<sup>97</sup>, ela recebe a predicação de todos os entes predicáveis da hierarquia categorial, na medida de seu pertencimento à unidade da singularidade. Dessa forma, podemos dizer que o pertencimento por si não primariamente é a chave para defender a impredicabilidade da unidade de si, mas ao mesmo tempo harmonizar com a afirmação de que a unidade de si recebe a predicação por si de todos os entes predicáveis em uma hierarquia categorial.

Assim, podemos afirmar que:

- I. Sócrates é humano.
- II. Sócrates é animal racional.
- III. A socricidade é humana.
- IV. A socricidade é animal racional.

As duas primeiras assertivas acima são verdadeiras e não causam nenhum tipo de estranheza, já que é patente que Sócrates é humano e que ele é um animal racional. O problema está nas assertivas III e IV, pois, se a socricidade é impredicável, ela não poderia receber nenhum tipo de predicação diversa de si mesma. No entanto, podemos dizer que essa predicação da unidade de si é uma predicação em sentido impróprio, pois a predicação é devida apenas na medida em que a unidade de si pertence por si não primariamente à unidade da singularidade. Por ende, se a unidade de si pertence por si à unidade da singularidade, os predicados que lhe são atribuídos também são atribuídos à unidade de si. Não custa repetir

---

<sup>97</sup> Discorremos sobre esse pertencimento por si não primariamente no item 2.1.1 do segundo capítulo da presente dissertação.

que tal predicação só é devida na medida desse pertencimento por si, pois a unidade de si enquanto tal é impredicável, conforme já explicado.<sup>98</sup>

Logo, entendemos que, quando Duns Scotus afirma que o sujeito mais baixo em uma hierarquia categorial [a unidade de si] recebe a predicação de todos os predicáveis na dita hierarquia, ele está falando da unidade de si já na condição de componente da unidade da singularidade. Na realidade, a intenção do autor não é descolar a unidade de si dos demais integrantes na hierarquia e os liga por meio de uma relação de predicibilidade. Talvez aqui esteja presente uma “recaída” no esquema porfiriano, em cuja árvore os itens que estão abaixo são predicados dos itens que estão acima.

A respeito dessa questão, Boulnois (2014, p. 114) assevera:

[...] ao afirmar explicitamente a definição de indivíduo como sexto predicável, Scotus tem perfeitamente consciência de construir um paradoxo: pois todo predicável é um universal (dito de muitos), ele inventa um predicável que não é universal, mas singular (dito de um só).<sup>99</sup>

Podemos entender esse paradoxo criado por Duns Scotus como uma forma que ele oferece para a compreensão da unidade de si. Com efeito, a unidade de si enquanto unidade de si é impredicável, porque não pode receber nenhuma outra predicação, a não ser a si mesma. No entanto, a unidade de si, enquanto pertencente à unidade da singularidade, recebe as mesmas predicações da unidade da singularidade a que pertence. Então, não estamos propriamente diante de uma invenção escotista, já que a predicação recairia sobre unidade de si contraente da unidade própria, real e suficiente. Com efeito, a unidade de si enquanto unidade de si é impredicável.

Entretanto, seguindo a lógica escotista em estruturar a sua hierarquia categorial, esse não nos parece ser o pano de fundo que inspira Duns Scotus, porque, conforme já salientamos neste capítulo, a sua motivação é esquematizar na hierarquia categorial o processo de formação dos entes, começando pelo mais geral até o mais específico. Por isso, não faz sentido colocar os acidentes na sua hierarquia categorial de essências, haja vista que os acidentes não podem formar (ou dar origem) por si nenhuma substância, como a substância primeira ou a unidade de si.

---

<sup>98</sup> Vide item 2.2 do segundo capítulo da presente dissertação.

<sup>99</sup> En affirmant explicitement la définition de l’individu comme sixième prédictable, Scot a parfaitement conscience de construire un oxymore: alors que tout prédictable est un universel (dit de plusieurs), il invente un prédictable que n’est pas universel, mais singulier (dit d’un seul).

É nesse sentido que Duns Scotus afirma que um ser por acidente não pode receber nenhuma predicação por si. É necessário esclarecer melhor o que significa esse ser por acidente e entender por qual razão ele não pode receber uma predicação por si. A referência de Duns Scotus é o trecho da *Metafísica* de Aristóteles, em que ele descreve a respeito do ser por acidente:

Se diz que algo é uno ou bem accidentalmente ou bem por si, por exemplo, “Corisco e o músico” e “Corisco músico” (pois é o mesmo dizer “Corisco e o músico” que “Corisco músico”), e “o músico e o justo”, e “(Corisco) músico e Corisco justo”. Pois tudo o que se chama um accidentalmente: “o justo e o músico”, porque são acidentes de uma só substância, e “o músico e Corisco”, porque um é acidente de outro; e igualmente, em certo modo, também “Corisco músico” é um com “Corisco”, porque uma das partes do enunciado é acidente para a outra, por exemplo “o músico” para “Corisco”; e “Corisco músico” é uno com “Corisco justo”, porque uma parte de um e outro enunciado é accidentalmente uno com o mesmo uno.<sup>100</sup> (*Metafísica* V [6, 1015b 16-36]).

Nesse trecho de Aristóteles, temos o conceito de ser por acidente. Não é propriamente um ser que existe apenas com acidentes, porque isso não seria possível, já que os acidentes não são constitutivos da substância enquanto tal, como a matéria e a forma. Então, pela explicação dada pelo Filósofo, o ser por acidente seria aquele que seria denominado a partir de seu acidente, como no exemplo dado: “o músico e o justo”. Ambos são acidentes de “Corisco”, mas, no contexto previamente estabelecido a respeito de “Corisco”, temos que os dois acidentes reunidos podem fazer referência à substância “Corisco”. Esquematicamente:

- I. Corisco é músico.
- II. Corisco é justo.
- III. O músico e o justo.

Tendo já conhecimento das assertivas I e II, sabemos que a expressão III se refere a “Corisco”. Logo, na expressão III, temos, de acordo com o pensamento aristotélico, um ser

<sup>100</sup> Ed e trad. Yebra, 1998, p. 234-235: Se dice que algo es uno o bien accidentalmente o bien por sí; accidentalmente, por ejemplo, «Corisco y lo músico», y «Corisco músico». (pues es lo mismo decir «Corisco y lo músico, que «Corisco músico»), y «lo músico y lo justo», y «(Corisco) músico y Corisco justo. Pues todo esto se llama uno accidentalmente; «lo justo y lo músico», porque son accidentes de una sola substancia, y «lo músico y Corisco, porque lo uno es accidente de lo otro; e igualmente, en cierto modo, también «Corisco músico» es uno con «Corisco», porque una de las partes del enunciado es accidente para la otra, por ejemplo «lo músico» para «Corisco»; y «Corisco músico» es uno con «Corisco justo», porque una parte de uno y otro enunciado es accidentalmente uno con el mismo uno.

por acidente, porque não aparece em tal item a substância, mas apenas dois acidentes, que, reunidos e sendo acidentes de “Corisco” previamente estabelecidos, sabemos tratar-se de “Corisco”, mesmo que ele não esteja presente. Então, esse é o sentido do ser por acidente: trata-se de uma assertiva composta apenas por acidentes, que, sendo previamente predicados de uma mesma substância, quando unidos, são suficientes para se referir àquela substância.

Interessante que Duns Scotus, conforme trecho citado neste item, baseando-se nesse raciocínio aristotélico, chama o ser por acidente como aquele que “associa coisas de diversos gêneros”. Então, trazendo para o exemplo do Filósofo, temos o gênero de músico e o gênero de justo, que associados, conseguem fazer referência a uma substância, que nesse caso, seria “Corisco”. Então, o ser por acidente não pode ser predicado por si, porque ele é apenas um associação de predicações já previamente dadas a um determinado sujeito.

Com efeito, ser predicado por si quer dizer algo que recebe uma predicação pela própria natureza do seu ser. Ao dizer “Corisco”, podemos pensar: “Corisco é branco”; “Corisco é alto”; “Corisco é músico” ou ainda “Corisco é justo”. Corisco recebe predicações que lhe são próprias e devidas, porque ele é uma substância. Um ser por acidente, que é mera associação de gêneros de acidentes, não pode receber uma predicação por si, porque ele não é uma substância em si, mas apenas faz uma referência a uma substância de que previamente se conhecia que possuía determinados acidentes.

Por exemplo, podemos afirmar:

- I. O músico e o justo é alto.
- II. O músico e o justo é branco.

Caso não soubéssemos quem é o “músico e o justo”, não poderíamos inferir que se trata de “Corisco”, mas apenas faríamos suposições sobre quem poderia reunir esses dois acidentes. Então, um ser por acidente não pode ser predicado por si, mas sendo associado a uma substância, que é, por natureza, predicated por si. Toda essa reflexão filosófica leva Duns Scotus a concluir que, em uma hierarquia categorial de essências, todos os pertencentes àquela hierarquia são, por natureza, predicados por si. Logo, acidentes não podem fazer parte de uma hierarquia categorial de essências porque eles não são predicados por si. Assim, se a

razão da individuação de um ser é uma essência, ela faz parte da dita hierarquia categorial e ela não pode ser, portanto, um acidente.

Essa ideia do ser por acidente é muito interessante, porque dá ao acidente um destaque que o próprio Aristóteles não deu, ao entender a metafísica apenas como doutrina da substância. Na pertinente reflexão de Guerizoli e Bragança (2023, p. 273):

O acidente, com efeito, ao ser apreendido como algo que é, isto é, em seu ser algo, é tomado em seu aspecto não referencial. Evidentemente, uma apreensão total do que seja um acidente permanece tendo de levar em consideração o seu ser para a substância. Mas isso se mostra como uma determinação conceitualmente posterior, acrescentada ao fato de que todo acidente é, antes de mais nada, algo. Assim, embora admita que o acidente consiste, em seu todo, em algo (finito) que é para a substância, Scotus não hesita em atribuir-lhe um predicado que precede logicamente qualquer expressão de seu elo para com a substância.

Isso significa que Duns Scotus dá um status de ente ao acidente, que não foi dado por Aristóteles. Porém, não significa que todo ente seja uma substância ou essência. Fica evidenciado, assim, que o ser por acidente é aquele marcado pelo acidente, ou seja, poderíamos dizer que ele tem como referência os acidentes. Isso é possível justamente pelo fato de que o acidente assume, no pensamento escotista, uma função também de referência, que, nos moldes aristotélicos, era dada apenas à substância. Dessa maneira, pode-se falar com Duns Scotus em um ser por acidente, que é aquele que possui como referência o acidente para ser conhecido, mas não deixa de possuir a substância, obviamente.

Ainda, essa reflexão nos leva a entender a ideia de hierarquia categorial de essências, que é aquela formada pelo conjunto de essências ou substâncias, partindo da mais geral até a mais específica. Isso levaria também a uma hierarquia categorial dos acidentes, como, por exemplo, uma hierarquia categorial da quantidade, que poderia implicar partir de quantidades mais gerais até à quantidade mais específica possível. Por exemplo, esboçando uma hierarquia da categoria da quantidade da altura de Sócrates, teríamos:

## 1. Medidas

1.1 Altura

1.2 Largura

1.3 Comprimento

1.1 Altura humana

1.2 Altura de todos os outros seres (colocamos aqui, porque seria praticamente impossível elencar aqui as alturas de todos os seres existentes no mundo)

1.1.1 Alta altura

1.1.2 Média altura

1.1.3 Baixa altura

1.1.1.1 Altura de Sócrates (apenas para fins exemplificativos, vamos considerar que Sócrates tenha sido de alta estatura)

Só é possível realizar uma hierarquia categorial da altura de Sócrates, porque o acidente em si é tido com um ente, ou seja, como algo que é. Assim, temos uma hierarquia categorial de essências e outras hierarquias categoriais para cada tipo de acidente, como a quantidade e a qualidade, por exemplo. Conforme o pensamento de Duns Scotus, só é determinante na hierarquia os elementos que lhe compõem. Assim, se para a hierarquia categorial das essências, só é determinante para modificar a essência algum elemento que compõe a dita hierarquia. Perguntamos, então: o mesmo podemos aplicar ao caso da hierarquia dos acidentes? Apenas os elementos que compõem uma hierarquia categorial dos acidentes é que podem determinar naquela hierarquia?

A resposta a tal pergunta é afirmativa, pois, caso contrário, estaríamos entrando em contradição explícita com o pensamento de Duns Scotus: “[...] em uma hierarquia categorial, estão contidas todas as coisas que pertencem por si mesmas àquela hierarquia, desconsiderando o que quer que seja irrelevante para aquela hierarquia” (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 63)<sup>101</sup>. Nossa objetivo é esclarecer, não contradizer aquilo que pensa o filósofo escocês. Mas, tal independência da hierarquia categorial dos acidentes esbarra no empecilho da substância. Porque, sendo o acidente subordinado à substância, ele não poderia ter independência total frente à substância, já que, por exemplo, um ser humano não pode ter uma altura incompatível com a natureza humana. Portanto, não existe uma independência absoluta da hierarquia categorial dos acidentes frente à hierarquia categorial de essências de um indivíduo; contudo, uma vez posto o limite pela substância individuada, a hierarquia categorial dos acidentes se desenvolve a partir dali com independência.

---

<sup>101</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 419: *in coordinatione praedicamentali sunt omnia quae per se pertinent ad illam coordinationem, circumscripto quocumque quod nihil et illius coordinationis [...]* Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 73: [...] in a categorial hierarchy, there are contained all the things that pertain by themselves to that hierarchy, disregarding whatever is irrelevant to that hierarchy.

Ilustremos tal argumento com um exemplo. A hierarquia categorial do acidente da altura de Sócrates não poderá ter como elemento a altura de uma formiga ou de uma girafa, porque tal hierarquia depende da substância Sócrates, que não é compatível com a altura de uma formiga ou de uma girafa. Trazendo para o esquema, teríamos:

## 1. Medidas

### 1.1 Altura

### 1.2 Largura

### 1.3 Comprimento

#### 1.1 Altura humana

1.2 Altura de todos os outros seres (colocamos aqui, porque seria praticamente impossível elencar aqui as alturas de todos os seres existentes no mundo)

##### 1.1.1 Alta altura

##### 1.1.2 Média altura

##### 1.1.3 Baixa altura

1.1.1.1 Altura de Sócrates (apenas para fins exemplificativos, vamos considerar que Sócrates tenha sido de alta estatura)

O item 1.1 da presente hierarquia categorial do acidente da altura de Sócrates necessariamente deverá ser “altura humana”. Caso contrário, não estaríamos diante da hierarquia categorial da altura de Sócrates, uma pessoa humana. De fato, a altura que Sócrates apresenta não poderia ser a altura típica de uma formiga ou de uma girafa, mas de uma pessoa humana que Sócrates é. Portanto, fica evidenciado que a hierarquia categorial dos acidentes é subordinada à hierarquia categorial da substância que lhe corresponde.

Resta ainda esclarecer aquilo que Duns Scotus afirma, no trecho acima, que “o primeiro predicado é predicado por si de cada predicado na hierarquia”. Temos que o primeiro predicado de uma hierarquia categorial de essências é “substância”, já que tudo parte dela. Logo, “substância” é um predicado por si de todos os outros predicados da hierarquia, porque, como está no topo da categorização, tudo o que se disser daquela categoria só pode ser substância. Assim, temos, por exemplo, para a hierarquia categorial de Sócrates:

I. O corpóreo é uma substância.

- II. O animado é uma substância.
- III. O animal é uma substância.
- IV. O animal racional é uma substância.
- V. O homem é uma substância.
- VI. Sócrates é uma substância.
- VII. A socraticidade é uma substância.

Isso mais uma vez ratifica que, em uma hierarquia categorial de essências, todos os entes que a compõem necessariamente serão substâncias. Dessa maneira, a socraticidade, sendo parte de tal hierarquia, também é uma substância. Considerando a socraticidade como a razão da individuação dos seres, ela não pode ser um acidente. Logo, fica evidenciado mais uma vez que a razão da individuação não pode estar em um acidente.

### 3.4 O PERTENCIMENTO ABSOLUTO E ESSENCIAL

Ainda dentro do argumento da hierarquia categorial, Duns Scotus traz a ideia do pertencimento absoluto e essencial

Quando algo naturalmente é apto a pertencer a algo precisamente de acordo com alguma razão, então, o que quer que pertença a ele [a esse algo] essencialmente de acordo com aquela razão, pertencerá a ele [a esse algo] absoluta e essencialmente de acordo com aquela razão. Mas o universal, estando na hierarquia do gênero substância, pertence a algo precisamente na medida em que aquele algo pertence àquela hierarquia, desconsiderando tudo o que pertence a outra hierarquia. Portanto, qualquer comunidade pertence essencialmente na medida em que essa comunidade está naquela hierarquia, ela pertence absolutamente e essencialmente. (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. , n. 92).<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. 435: [...] quando aliquid praecise natum est convenire alicui secundum aliquam rationem, cuicumque convenit essentialiter secundum illam rationem, ei simpliciter convenit secundum illam rationem et essentialiter; sed esse universale in coordinatione generis substantiae convenit alicui praecise in quantum est illius coordinationis, circumscripto omni quod est alterius; igitur cui essentialiter convenit ‘communitas’ in quantum est illius coordinationis, ei simpliciter convenit et essentialiter. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 80: When something is naturally apt to belong to something precisely according to some reason, then whatever it belongs to essentially according to that reason it belongs to it absolutely and essentially according to that reason. But universal being in the hierarchy of the genus substance belongs to something precisely insofar as that something belongs to that hierarchy, disregarding everything that belongs to another hierarchy.

Isso significa que um ente, que está abaixo de uma hierarquia categorial de essências a um outro ente, pertencerá a ele absoluta e essencialmente, porque pertence a ele em razão de ser uma essência que lhe está subordinada, já que um tipo da essência superior na dita hierarquia. É necessário entender melhor o que é esse pertencimento absoluto e essencial, para que se torne mais clara a argumentação escotista.

Entendemos que o pertencimento é essencial porque se é um ente inferior em uma hierarquia categorial é tipo de um gênero superior nessa mesma hierarquia, necessariamente, ele deverá possuir a essência daquele gênero, pois, se do contrário fosse, ele não poderia ser considerado um tipo daquele gênero. Não podemos, por exemplo, afirmar que Bucéfalo é um cavalo, se ele não possui a essência ou natureza de um cavalo; da mesma forma, Bucéfalo sendo um tipo de animal, já que cavalo é um tipo de animal, necessariamente terá a essência de um animal. Isso significa que não é possível que um ente inferior, sendo tipo de um ente superior, não possua a sua essência. É nesse sentido que Duns Scotus fala de pertencimento essencial.

Sendo um pertencimento essencial, ele será também absoluto, porque, pelo princípio da não contradição, algo não pode ser e ser ao mesmo tempo. Dessa maneira, por exemplo, se Bucéfalo possui a essência de um cavalo, ele não poderia não ter a essência de cavalo. Isso significa que o pertencimento absoluto é um corolário do pertencimento essencial, já que, se algo possui determinada essência, ele não poderá não possuí-la ao mesmo tempo. Dessa maneira, é absoluto no sentido que é certo que tal ente inferior possui aquela essência do ente superior. Não está no campo das possibilidades, mas é uma certeza de que o ente inferior tenha a essência do ente superior.

Por exemplo, podemos afirmar que a unidade da singularidade Sócrates pertence essencial e absolutamente à unidade própria, real e suficiente humanidade<sup>103</sup>, visto que Sócrates é uma unidade numérica de humanidade. Assim, podemos afirmar que a razão pela qual Sócrates pertence à humanidade é o fato de ele possuir a natureza humana. O mesmo se pode dizer de Sócrates com relação aos outros entes que lhe estão superiores na hierarquia categorial, só mudando a razão do pertencimento, mas que sempre está ligado ao fato de Sócrates possuir a essência daquele ente superior. Por exemplo, Sócrates é um animal

---

<sup>103</sup> Entendemos a unidade própria, real e suficiente como o universal a que Scotus faz referência no trecho em causa. Porém, não é escopo do presente trabalho trazer questões como a solução do problema dos universais para Duns Scotus nem a sua relação com a chamada “comunidade”

racional, pertencendo a tal ente absoluta e essencialmente porque possui a essência de animal racional. E o pertencimento se dá dos entes superiores com relação aos entes que estão inferiores na hierarquia categorial.

A questão que se coloca agora é como explicar esse pertencimento absoluto e essencial por parte da unidade de si. De fato, dado que a unidade de si é algo tão singular, ela não poderia ser entendida como um tipo de homem, um tipo de animal racional, um tipo de animal etc. A unidade de si, dada a sua singularidade, não pode ser tida como um tipo de nada, a não ser de si mesma. Isso nos leva a concluir que a unidade de si não pode pertencer essencial e absolutamente a nenhum ente de graduação superior na hierarquia categorial?

Parece-nos que a resposta negativa a essa pergunta nos leva a refletir sobre qual o sentido da assertiva de Duns Scotus. Isso é fundamental para ser compreendido, porque é justamente esse o argumento utilizado pelo Doutor Sutil para afirmar que os acidentes não podem ser a razão da individuação, já que eles não fazem parte de uma hierarquia categorial de essências. Então, já que a unidade de si é uma essência, inclusive a entendemos como uma substância primeira, conforme já explicado no capítulo segundo, ela deve se encaixar em todos os critérios estabelecidos para tal e deve ser justificada a sua presença na hierarquia categorial de essências.

Assim como o argumento anterior, que trata da predicação por si, parece-nos que esse pertencimento absoluto e essencial a um ente superior, para a unidade de si, só deve ser entendido de forma indireta, na medida em que a unidade de si é um componente da unidade da singularidade. Ou seja, tratando-se de pertencimento essencial e absoluto, tudo que pertence à unidade da singularidade, também pertencerá à unidade de si. Esquematicamente, temos:

- I. A unidade da singularidade pertence essencial e absolutamente à unidade própria, real e suficiente.
- II. A unidade de si pertence essencial e absolutamente à unidade da singularidade.
- III. Logo, a unidade de si pertence essencial e absolutamente à unidade própria, real e suficiente.

Claramente, esse raciocínio nos leva a um problema, porque, ao dizer que a unidade de si pertence à unidade própria, real e suficiente, podemos entender que a unidade de si é um

tipo de unidade própria, real e suficiente? Não nos parece que esse seja o pensamento de Duns Scotus sobre a unidade de si. Então, como podemos entender esse pertencimento essencial e absoluto da unidade de si? Podemos entendê-lo no sentido de que a unidade de si não é totalmente aleatória e alheia à hierarquia de essências a que pertence, pois, caso contrário, não poderia pertencer a tal hierarquia. Portanto, esse pertencimento significa que a unidade de si carrega alguns traços dos entes que lhe sucederam na hierarquia categorial, pois, se assim não fosse, a composição com a unidade própria, real e suficiente não seria possível.

Por exemplo, a socricidade não pode ser completamente alheia à humanidade, no sentido de que ela não pode ser um elemento completamente estranho e incompatível para formar uma composição com a humanidade. Isso significa que, mesmo que a unidade de si se apresente como um elemento totalmente original, essa originalidade possui um certo critério, de modo que possa se unir à unidade própria, real e suficiente. Se quiséssemos uma composição da socricidade com a cavalideade não seria possível, visto que a socricidade não é compatível com a cavalideade. De fato, a socricidade só é compatível com a humanidade, a fim de que pudesse dar origem a Sócrates.

Logo, podemos entender que a unidade de si possui a sua originalidade e individualidade assentada sobre um alicerce ontológico, qual seja, a da unidade própria, real e suficiente com a qual irá realizar uma composição. Nesse sentido é que podemos dizer que há um pertencimento da unidade de si pelos entes que lhe são superiores em uma hierarquia categorial de essências. Não se trata de um pertencimento no sentido de que a unidade de si seja um tipo do ente que lhe é superior, mas no sentido de uma compatibilidade ontológica que lhe permite a composição. Tal compatibilidade só é possível se houver elementos que são comuns. Portanto, podemos afirmar que a unidade de si pertence absoluta e essencialmente aos entes que lhe são superiores em uma hierarquia categorial, na medida em que possui uma essência que, em si mesma, foi formada com base em elementos compartilhados com os entes que lhe são superiores. É como se tivessem um “chão comum” no qual estão assentados. Assim, a unidade de si não é derivada desses entes.

O mesmo não se pode dizer da unidade própria, real e suficiente contraída pela unidade de si. Ela também é uma essência e uma parte da unidade da singularidade, mas dizemos que herda o pertencimento absoluto e essencial do ente de hierarquia superior, qual

seja da unidade própria, real e suficiente não-contraída.<sup>104</sup> Mas não repugnaria pensar a unidade própria, real e suficiente contraída pela unidade de si como detentora das características do pertencimento essencial e absoluto a entes de gradação superior na hierarquia pela via indireta, nos mesmos moldes da unidade de si. Só não haveria necessidade disso, porque a unidade própria, real e suficiente já traz essas características porque foi tirada da unidade própria, real e suficiente não-contraída.

Evidenciado o pertencimento essencial e absoluto dos entes que compõem uma determinada hierarquia de essências, inclusive da unidade de si, Duns Scotus entende que, tendo em vista que o acidente não pertence a essa hierarquia, ele não poderia acrescentar substancialmente nada na essência, logo, não contribuiria em nada para a individuação da unidade da singularidade:

Nesse sentido, não importa quão ou quanto ele é contraído por algo em outro gênero, nada é tirado desse algo que é relevante para a sua hierarquia. Pois não importa quão Sócrates é determinado pelo branco ou pelo preto (para o qual ele está em potência), Sócrates não é mais determinadamente no gênero substância que ele era antes, porque ele era já um “isto” antes. Portanto, não importa quanto uma natureza na substância do gênero é solicitada para ser contraída em indivíduos através de algo em outro gênero, aquela natureza permanecerá formalmente comum quando é contraída assim como quando não é contraída. Portanto, defender que um comum se torna individual através de algo em outro gênero é defender que o comum é comum e individual ao mesmo tempo.<sup>105</sup> (Ord. II, dist. 3, p. 1, q. 4, n. 92)

É interessante notar que Duns Scotus entende que os acidentes pertencem a um gênero diferente ao gênero das essências. Assim, para o nosso autor, qualquer contração com

<sup>104</sup> Não colocamos a unidade própria, real e suficiente contraída como uma gradação na hierarquia categorial de essências, porque ele é apenas uma parte da unidade própria, real e suficiente que foi “capturada” pela unidade de si, para dar origem à unidade da singularidade. Então, não estamos diante propriamente de uma gradação nova na hierarquia.

<sup>105</sup> Ed. Vaticana, 1973, p. Sed quantumcumque contrahtur per aliquid alterius generis, nihil tollitur circa ipsum pertinens ad ipsam suam coordinationem: quantumcumque enim Socrates determinetur per album vel nigrum (ad quae fuit in potentia), non est Socrates magis determinate in genere substantiae quam erat prius, quia prius erat ‘hic’. Igitur quantumcumque ponatur natura in genere substantiae contrahi ad individua per aliquid alterius generis, remanebit illa natura formaliter communis (contracta, sicut non contracta), — et ideo ponere commune fieri individuum per aliquid alterius generis, est ponere illud esse commune simul et individuum sive singulare. Trad. Paul Vincent Spade, 1994, p. 80-81: [...] Now no matter how much it is contracted by something in another genus, nothing is taken away from it is relevant to its hierarchy. For no matter how much Socrates is determined by white or black (to which he is in potency), Socrates is no more determinately in the genus substance than he was before, because he was already a “this” before. Therefore, no matter how much a nature in the genus substance is claimed to be contracted to individuals through something in another genus, that nature will remain formally common when it is contracted just as when it was not contracted. Therefore, to claim that the common becomes individual through something in another genus is to claim it is both common and individual or singular at once.

elementos de outro gênero, que não o da essência, não implica nenhuma alteração na essência. A individuação, portanto, se dá antes da contração da essência com qualquer tipo de acidente. O exemplo usado por Duns Scotus é claro: a essência de Sócrates já é um “isto”, ou seja, já é individuada independentemente dos acidentes que lhe venham a contrair, como, por exemplo, a cor branca ou preta.

Levando para os termos do argumento da hierarquia categorial, podemos afirmar que nenhum ente que não pertença a uma determinada hierarquia categorial de essências é fator de determinação de uma essência. Os acidentes, por exemplo, não pertencem a uma hierarquia categorial de essências, logo, eles não podem determinar em nada as essências, inclusive, não podem ser fator de individuação, já que a unidade da singularidade é uma essência ou substância.

O argumento ainda levou Duns Scotus a uma questão interessante. De fato, caso entes de outro gêneros, ou seja, entes que pertencem a uma outra hierarquia categorial, que não a da essência, determinassem a essência de alguma maneira, isso poderia levar a uma confusão entre a essência do ente comum (a unidade própria, real e suficiente) e a essência do ente individual (a unidade da singularidade), já que entes não-substancialis poderiam individuar o ente comum, mas tais entes, como é próprio da sua natureza, não poderiam implicar nenhuma mudança essencial no ente comum. Logo, o ente comum e o ente individual teriam a mesma essência, o que não pode ser admitido.

Por exemplo, caso algum acidente de Sócrates fosse a razão da sua individuação, teríamos uma confusão na essência da humanidade e de Sócrates, já qualquer acidente não produziria nenhuma alteração na essência da humanidade. Então, teríamos dois entes diferentes, mas com uma mesma essência. Para tornar ainda mais claro esse raciocínio e o exemplo, segue esquema:

- I. Ente 1: humanidade
- II. Ente 2: humanidade que teria sido individuada por um acidente e deu origem a Sócrates.
- III. Sob o ponto de vista da essência, ente 1 e ente 2 se confundiriam, porque nenhum acidente pode provocar uma mudança essencial ou substancial em um ente.
- IV. Portanto, o acidente não pode ser causa da individuação de um ente, porque ele não é capaz de modificar essencialmente um ente.

Esse raciocínio nos permite concluir que os acidentes não podem ser causa da individuação de um ser, porque um ente individual pressupõe que seja um ente substancial diferente do ente comum. Caso não haja essa diferença substancial, não podemos sustentar que tal ente é individual, já que permanece sem diferença com o ente comum. Dessa forma, o ente individual é justamente aquele que possui algo comum com outros entes, mas é diferenciado desses outros entes com algo que lhe é próprio e específico na essência.

Por tudo isso, vimos que, neste capítulo, Duns Scotus usa um terceiro argumento para refutar que a razão da individuação não está nos acidentes. Tal argumento é em razão da hierarquia categorial. Um primeiro momento foi diferenciar a hierarquia categorial de Duns Scotus da árvore de Porfírio. Trata-se de noções diferentes, porque, enquanto que a árvore de Porfírio tem o objetivo de chegar a um ente que só seja espécie e não mais gênero, ou seja, tem um intuito claramente esquemático e classificatório a partir das noções de espécie e gênero; a hierarquia categorial escotista tem como fundamento o critério da predicabilidade, pois parte do ente mais predicável possível, que é a substância, para o ente menos predicável possível, que é a unidade de si. Em vista disso, a árvore porfiriana se encerraria no indivíduo ou no que chamamos, de acordo com o pensamento de Scotus, de unidade da singularidade; ao passo que a hierarquia categorial tem como base ou seu ponto mais abaixo a unidade de si. Dessa forma, temos uma árvore de Porfírio para cada espécie ou uma unidade própria, real e suficiente e uma hierarquia categorial para cada indivíduo ou unidade de si. Em uma hierarquia categorial de essências, só faz parte de tal hierarquia aquilo que é uma essência e nada que não foi uma diferença essencial pode gerar uma nova essência. Tendo em vista que a unidade de si faz parte de uma hierarquia categorial de essências, temos que ela é uma essência capaz de realizar a alteração de uma essência (a unidade própria, real e suficiente) em uma nova essência (a unidade da singularidade). Acidentes não são essências e, dessa maneira, não podem fazer parte de uma hierarquia categorial de essências e tampouco podem gerar uma alteração essencial em quaisquer essências. Ainda, podemos afirmar que a unidade de si é causa da unidade da singularidade, enquanto que a unidade própria, real e suficiente não é uma causa, mas uma *conditio sine qua non* da existência da unidade da singularidade. A unidade de si, enquanto pertencente por si não primariamente à unidade da singularidade, recebe as mesmas predicações da unidade da singularidade; porém, a unidade de si, enquanto unidade de si, é impredicável. Em uma hierarquia categorial de essências, todos os pertencentes àquela hierarquia são predicados por si, por isso, os acidentes não podem pertencer a tal tipo de hierarquia, porque os acidentes não são predicados por si, pois sempre

aparecem associados a uma substância. O pertencimento absoluto e essencial da unidade de si com relação aos entes superiores da hierarquia categorial não se dá como se a unidade de si fosse um tipo dos entes superiores, mas no sentido de uma compatibilidade ontológica, um “chão comum” que tais entidades partilham; caso contrário, não seria possível a contração da unidade de si com a unidade própria, real e suficiente.

## CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, apresentamos os principais resultados e como cada resultado contribui para o desenlace do problema de pesquisa. Ressaltamos que as seguintes asserções conclusivas não pretendem esgotar o assunto, mas querem ser uma contribuição para um maior aprofundamento e esclarecimento a respeito dos argumentos trazidos por Duns Scotus na *Ordinatio II*, distinção 3, que explicam por quais razões a razão da individuação de um ser não pode estar nos seus acidentes.

O seu primeiro argumento trata da identidade do aspecto numérico, da individuação ou da singularidade. Em primeiro lugar, apresentamos os conceitos de unidade numérica; unidade própria, real e suficiente; unidade da singularidade e unidade de si, que são fundamentais para compreender esse primeiro argumento. A unidade numérica, como seu próprio nome indica, designa um ente de determinada espécie, mas que é um indefinido, apenas se sabe que ele é um dos indivíduos daquela espécie. Já a unidade própria, real e suficiente é a natureza da espécie e está presente nos indivíduos que fazem parte daquela determinada espécie. E é essa unidade que é objeto de contração pela unidade de si para dar origem à unidade da singularidade.

Tal unidade é real, porque uma unidade de medida (a unidade própria, real e suficiente) não pode mensurar uma unidade real (a unidade da singularidade) se não for também real. Ou seja, ela não pode ser imaginária e servir de parâmetro para a unidade da individuação, já que esta é identificada como um tipo daquela. Ela é ainda própria, porque a essencialidade da natureza pertence, de si, a tal unidade, de modo a constituir uma coisa só com tal unidade. Por fim, tal unidade é suficiente, porque ela se constitui com uma unidade autônoma, já que ela não precisa dos outros tipos de unidade, como a unidade numérica ou a unidade da singularidade, para ser constituída como uma unidade. Ela é ainda suficiente porque é real. Há uma distinção metafísica entre unidade própria, real e suficiente e unidade da singularidade, porque ambas se constituem e se entendem no intelecto como entidades autônomas, mas não uma distinção física, porque nos parece que Scotus não concebe a existência de uma natureza separada dos seus indivíduos.

Já a unidade da singularidade é aquela que designa o indivíduo. Como características fundamentais da unidade da singularidade, temos a determinação diversa da indeterminação pela qual algo na espécie é dito um no número; a impossibilidade de divisão em partes

subjetivas e a impossibilidade de não ser um isto. A respeito do segundo aspecto, diferenciamos partes subjetivas de partes quantitativas. Enquanto estas não fazem parte da substância do todo divisor; aquelas, sim, sendo, dessa maneira, da mesma natureza que o todo divisor. Com efeito, se o produto da divisão resulta em partes diferentes, a natureza da divisão também será diferente. Dessa maneira, temos que a divisão em partes quantitativas é de natureza accidental; enquanto que a divisão em partes subjetivas é de natureza substancial.

A unidade de si é aquela responsável pela individuação nos seres, porque, ao contrair a unidade própria, real e suficiente dá origem à unidade da singularidade. Assim, a unidade de si seria uma entidade especialíssima, que contém aquilo de mais único e original, mas que necessita da unidade própria, real e suficiente para a geração da unidade da singularidade. Sendo uma unidade, é um todo coeso e integrado, uma entidade autônoma, ou seja, que pode ser pensada por si mesma, sem necessariamente estar atrelada a uma outra entidade, como acontece com os acidentes.

A individuação faz parte da essencialidade de uma unidade da singularidade, que só será desconfigurada, caso haja uma alteração substancial. Isso significa que a unidade de si não pode ser algo accidental e que sofre mudança, sem afetar a essencialidade da unidade da singularidade. Em duas unidades da singularidade (ou também chamadas de produções completas), não pode existir a mesma unidade de si (ou também chamada de extremidade). Isso significa que cada unidade da singularidade possui a sua unidade de si, pois é esta última unidade que dá o caráter de unicidade e irrepetibilidade à unidade da singularidade. Não pode, portanto, um mesmo produto (a unidade da singularidade) ser produzido duas vezes.

O segundo argumento trazido por Duns Scotus para demonstrar que a razão da individuação não está nos acidentes é o da ordem da substância ao acidente. O substancial ou essencial é aquilo que se diz de si mesmo da substância, enquanto que, ao contrário, o acidente é aquilo que não se diz de si mesmo da substância. Uma substância de algo só possui aquilo que lhe é próprio. É próprio de algo pertencer a uma espécie, logo, a substância de algo deve possuir uma unidade própria, real e suficiente. Além disso, é próprio de algo ser um indivíduo, logo, é próprio dele que possua uma unidade de si.

A unidade própria, real e suficiente pertence por si mesmo à coisa, porque ela é a responsável por informar qual a natureza de uma coisa. Podemos afirmar que, secundariamente, a unidade de si pertence à substância de algo, pois ela se torna própria, na medida em que contrai a unidade própria, real e suficiente, que pertence por si e primariamente à substância de algo. Assim, temos a unidade própria, real e suficiente como

pertencente por si e primariamente à substância de algo. Já a unidade de si pertence à substância por si, mas não primariamente.

A substância primeira é a unidade de si, pois ela gera a si mesma, já que, se precisasse de outra substância para existir, possuiria algumas características da entidade que lhe antecedeu, fato que não se verifica, pois a unidade de si, sendo única e irrepetível, não se remete a nenhuma outra substância. Ademais, a unidade de si também opera por si mesma, já que ela não necessita de nada para efetuar a individuação por meio da contração da unidade própria, real e suficiente. Porquanto, se a unidade de si é a substância primeira, ela é anterior à unidade da singularidade. Dessa maneira, os acidentes, que são posteriores à unidade da singularidade, também serão necessariamente posteriores à substância primeira.

A substância segunda, por sua vez, seria a unidade própria, real e suficiente. Já a unidade da singularidade não é nem a substância primeira nem a substância segunda, que seria a unidade, própria, real e suficiente. Não é necessário dar à unidade da singularidade uma classificação nesse esquema de Aristóteles, apenas saber que ela não se encaixa em nenhum dos dois conceitos apontados pelo Filósofo.

A unidade de si não é anterior na divisão do ser, porque, antes da constituição da unidade da singularidade, existem muitas outras divisões na hierarquia categorial de uma substância, as quais vêm necessariamente antes da unidade de si. Assim entendemos anterioridade no sentido de precedência, não no sentido da unidade de si ser um desdobramento de entidades mais gerais. O mesmo, porém, não pode ser dito da unidade própria, real e suficiente contraída, já que ela é fruto do desdobramento da unidade própria, real e suficiente não-contraída e do seu gênero correspondente. Mas, ela também não é anterior na divisão, porque há divisões que a precedem, como os gêneros intermediários.

A substância possui a primazia sobre as categorias, porque, na constituição de algo, é a primeira que se pode dizer de algo. Assim, podemos afirmar que, na relação entre substância e acidente, temos que a substância vem em primeiro lugar. A unidade de si faz parte da substância de um ser, já que, ao contrair a unidade própria, real e suficiente, dá origem à unidade da singularidade. Tendo em vista, portanto, que a unidade de si entra na formação da substância da unidade da singularidade, ela não poderia ser um acidente.

Partindo do pressuposto de que a forma é anterior ao composto, Duns Scotus entende que a substância primeira (a unidade de si) possui apenas forma, logo, é anterior ao composto (unidade da singularidade). Sendo pura forma, a unidade de si se encaixa em dos quatro

sentidos de substância de Aristóteles, qual seja, o de sujeito. Podemos chamar de “sujeito” a unidade daquilo que é individual, a qual, por excelência, é a unidade de si. Pois, não há nada de mais individual do que essa unidade, já que ela confere a individuação exatamente pelo fato de ser a individualidade “pura”. A unidade de si, porém, é o que de mais individual pode existir, por isso, pode, com justeza, ser entendida como esse “sujeito” de Aristóteles.

A anterioridade do sujeito com relação ao acidente também pode ser pensada a partir do conceito de definição. Duns Scotus entende que a substância faz parte de uma definição do acidente. Assim, como elemento de composição de tal definição, a substância é anterior ao acidente, já que não se pode citar uma coisa para explicar outra sem que antes se saiba o que significa tal coisa.

A substância, com relação a si mesma, existe antes no tempo do que o acidente, porque ela é antes do acidente. Ou seja, a anterioridade a algo no ser implica anterioridade a esse mesmo algo no existir. A anterioridade da substância com relação ao acidente se dá com relação à substância em si e não com relação a terceiros, para os quais, a substância e seus acidentes permanecem como um todo, não se falando de anterioridade de um com relação ao outro, mas de simultaneidade.

O terceiro argumento de Duns Scotus para demonstrar que a razão da individuação de um ser não está nos acidentes é o da hierarquia categorial. Ele traz esse conceito para dizer que o que gera a individuação de um ser pertence à hierarquia categorial desse mesmo ser, pois a unidade de si estaria na base de tal hierarquia, da qual a substância estaria no topo. Pelas características da unidade de si, ela não poderia estar em outro ponto da hierarquia categorial, senão no seu ponto mais baixo ou extremidade. Tratando-se de uma hierarquia categorial, sob o ponto de vista da essência, não poderia ser subtraída a unidade de si, já que ela é também uma essência ou substância.

Duns Scotus entende que cada indivíduo possui uma hierarquia categorial que lhe é própria, sendo a diferença que realmente diferencia uma hierarquia da outra (no caso de hierarquias de entes que compartilham a mesma unidade própria, real e suficiente) é justamente a unidade de si, o ponto mais baixo da hierarquia ou extremidade. Diferente da árvore porfiriana, a hierarquia categorial chega até ao ponto mais específico possível e não apenas àquela entidade que seja apenas espécie e não gênero. Dessa maneira, a extremidade de uma hierarquia categorial é a unidade de si; enquanto que, na árvore porfiriana, seria a unidade da singularidade.

Então, temos, na hierarquia categorial, uma escala do mais predicável possível ao não predicável possível, enquanto que, na árvore de Porfírio, temos uma escala que privilegia o critério da extensão ou abrangência, do mais extenso (a substância em geral) ao menos extenso (o indivíduo). Dessa maneira, a hierarquia categorial é uma estrutura única para cada indivíduo, pois os últimos termos sempre são próprios daquela hierarquia categorial, enquanto que a árvore de Porfírio é uma estrutura para cada espécie.

Tratando-se de uma hierarquia de essências, cada degrau na hierarquia é gerado por uma diferença essencial. Não é o acidente, portanto, que é capaz de produzir uma graduação na dita hierarquia, porque se trata sempre de uma graduação de uma nova essência. De fato, um acidente não pode provocar uma mudança substancial de modo a gerar uma nova essência. Assim, se a unidade de si faz parte da hierarquia, sendo a sua última graduação, ela também, como as demais graduações, não poderia ser gerada por uma razão acidental, mas essencial.

A analogia da unidade de si ser uma consequência natural da unidade da singularidade com o fato da unidade da singularidade ser uma consequência natural da unidade própria, real e suficiente (já que tal unidade não existe por si, mas enquanto presente nas unidades das singularidades) não é uma analogia perfeita. Com efeito, digamos que a primeira parte da analogia é perfeita: a unidade da singularidade implica a existência da unidade de si, da mesma forma que a existência da unidade própria, real e suficiente implica a existência da unidade da singularidade. Contudo, a segunda parte da analogia, que seria a justificativa para tanto, não é a mesma. Com efeito, a unidade de si é a causa da existência da unidade da singularidade e não consequência, visto que é a unidade de si que contrai a unidade própria, real e suficiente para dar origem à unidade da singularidade.

A predicação da unidade de si por todos os entes predicáveis em uma hierarquia categorial é uma predicação em sentido impróprio, pois a predicação é devida apenas na medida em que a unidade de si pertence por si não primariamente à unidade da singularidade. Por ende, se a unidade de si pertence por si à unidade da singularidade, os predicados que lhe são atribuídos também são atribuídos à unidade de si.

Em uma hierarquia categorial de essências, todos os pertencentes àquela hierarquia são, por natureza, predicados por si. Logo, acidentes não podem fazer parte de uma hierarquia categorial de essências porque eles não são predicados por si. Não existe uma independência absoluta da hierarquia categorial dos acidentes frente à hierarquia categorial de essências de

um indivíduo; contudo, uma vez posto o limite pela substância individuada, a hierarquia categorial dos acidentes se desenvolve a partir dali com independência.

O pertencimento absoluto e essencial a um ente superior para a unidade de si só deve ser entendido de forma indireta, na medida em que a unidade de si é um componente da unidade da singularidade. Ou seja, tratando-se de pertencimento essencial e absoluto, tudo que pertence à unidade da singularidade, também pertencerá à unidade de si. Podemos entender o pertencimento da unidade de si pela unidade própria, real e suficiente, no sentido de que a unidade de si não é totalmente aleatória e alheia à hierarquia de essências a que pertence, pois, caso contrário, não poderia pertencer a tal hierarquia. Portanto, esse pertencimento significa que a unidade de si carrega alguns traços de compatibilidade aos entes que lhe sucederam na hierarquia categorial, pois, se assim não fosse, a composição com a unidade própria, real e suficiente não seria possível.

Duns Scotus entende que os acidentes pertencem a um gênero diferente ao gênero das essências. Assim, para o nosso autor, qualquer contração com elementos de outro gênero, que não o da essência, não implica nenhuma alteração na essência. Levando para os termos do argumento da hierarquia categorial, podemos afirmar que nenhum ente que não pertença a uma determinada hierarquia categorial de essências é fator de determinação de uma essência.

## REFERÊNCIAS

### **Fontes Primárias**

ARISTÓTELES. **Física.** Trad. Guillermo R. Echandía Biblioteca Clásica Gredos, 203. Madrid: Gredos, 1995.

ARISTÓTELES. **L'Anima.** Trad. Giancarlo Movia. 2<sup>a</sup> ed. Nápoles: Lofredo Editore, 1991.

ARISTÓTELES. **Metafísica.** Trad. Valentín García Yebra. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Madrid: Gredos, 1998.

ARISTÓTELES. **Tratados de Lógica (Órganon).** II. Sobre la Interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Segundos. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Biblioteca Clásica Gredos, 115. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

AVICENA. **Avicenna Latinus. Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina I-IV.** Ed. Simone Van Riet. Louvain; Leiden: E. J. Brill; E. Peeters, 1977

BOÉCIO. **Comentarii in Librum Aristotelis “Peri Hermeneias” Boetii Manlii Severini.** Ed Carolus Meiser Lipsiae: Typis B. G. Teubneri, 1877.

BOÉCIO. **Opera Omnia Boetii Manlii Severini. Tomus Posterior.** Patrologiae Cursus Completus. Tomus LXIV. Paris: J. P Migne, 1847.

GODOFREDO DE FONTAINES. **Les Quatre Premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines.** Ed. M. de Wulf e A. Pelzer. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, 1902.

GODOFREDO DE FONTAINES. **Les Quodlibet Cinq, Six et Sept de Godefroid de Fontaines.** Ed. M. de Wulf e J. Hoffmans. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, 1914.

HENRIQUE DE GAND. **Opera Omnia Henrici de Gandavo. Quodlibeta II.** Ed. R. Wielockx. Leuven: Leuven University Press, 1983.

HENRIQUE DE GAND. **Opera Omnia Henrici de Gandavo. Quodlibeta IV.** Ed. G. Wilson and G. Etzkorn. Leuven: Leuven University Press, 2011.

SCOTI, Ioannis Duns. **Lectura in Librum Primum Sententiarum. Prologus et Distinctiones a Prima ad Septmam.** Opera Omnia Vol. XVI. Studio et Cura Commissionis Scotisticae Civitas Vaticana: Typis Polyglotis Vaticanis, 1960.

SCOTI, Ioannis Duns. **Lectura in Librum Secundum Sententiarum. A Distinctione Prima ad Sextam.** Opera Omnia Vol. XVIII. Studio et Cura Commissionis Scotisticae Civitas Vaticana: Typis Polyglotis Vaticanis, 1982.

SCOTI, Ioannis Duns. **Ordinatio. Liber Primus. Distinctio Prima et Secunda.** Opera Omnia Vol. II. Studio et Cura Commissionis Scotisticae. Civitas Vaticana: Typis Polyglotis Vaticanis, 1960.

SCOTI, Ioannis Duns. **Ordinatio. Liber Primus. A Distinctione Quarta ad Decimam.** Opera Omnia Vol. IV. Studio et Cura Commissionis Scotisticae. Civitas Vaticana: Typis Polyglotis Vaticanis, 1961.

SCOTI, Ioannis Duns. **Ordinatio. Liber Primus. A Distinctione Vigesima Sexta ad Quadragesima Octavam.** Opera Omnia Vol. VI. Studio et Cura Commissionis Scotisticae. Civitas Vaticana: Typis Polyglotis Vaticanis, 1963.

SCOTI, Ioannis Duns. **Ordinatio. Liber Secundus. A Distinctione Prima ad Tertiam.** Opera Omnia Vol. VII. Studio et Cura Commissionis Scotisticae. Civitas Vaticana: Typis Polyglotis Vaticanis, 1973.

SCOTI, Ioannis Duns. **Ordinatio. Liber Tertius. A Distinctione Prima ad Decimam Septimam.** Opera Omnia Vol. IX. Studio et Cura Commissionis Scotisticae. Civitas Vaticana: Typis Polyglotis Vaticanis, 2006.

SCOTI, Ioannis Duns. **Ordinatio. Liber Quartus. A Distinctione Octava ad Decimam Tertiam.** Opera Omnia Vol. XII. Studio et Cura Commissionis Scotisticae. Civitas Vaticana: Typis Polyglotis Vaticanis, 2010.

SCOTI, Ioannis Duns. **Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI-IX.** Ed. G. Etkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelly, G. Marcil, T. Noone, e R. Wood. Opera Philosophica 4. New York:: The Franciscan Institute Press, 1997.

SCOTUS, John Duns. Six Questions on Individuation from His *Ordinatio* II d. 3, part 1, qq. 1-6. In: SPADE, Paul Vincent (trad.). **Five Texts on the Medieval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockam.** Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1994.

PORFÍRIO. **Isagoge.** Introdução às Categorias de Aristóteles. Ed. Pinharanda Gomes. Lisboa, Guimarães Editores, 1994.

TOMÁS DE AQUINO. **Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi.** Ed.: L. E. Boyle; J. F. Boyle. Studies and Texts, 152. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2006.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** Vol II - Parte I, Questões 44-119. São Paulo: Loyola, 2002.

### **Fontes Secundárias**

ALLINEY, Guido. **Giovanni Duns Scoto. Introduzione al Pensiero Filosofico.** Bari: Edizioni di Pagina, 2012.

ANDREWS, Robert. **Haecceity in the Metaphysics of Duns Scotus.** Archa Verbi Year Book for the Study of Medieval Theology. New York, Franciscan Institute Publications, 2010, p. 151-161.

BATES, Todd. **Duns Scotus and the Problems of Universals.** New York: Continuum International Publishing Group, 2010.

BETTONI, Efrem. **Duns Scoto Filosofo.** Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, 1966.

BOEHNER, Philotheus. **Scotus Teaching According to Ockham: II. On the Natura Communis.** Franciscan Studies, St Bonaventure University, New York, 1946, vol.6, n. 3, p. 362-375.

BOULNOIS, Olivier et al. (ed.). **Duns Scot à Paris. Actes du Colloque de Paris, 2-4 septembre 2002.** Turnhout: Brepols, 2004.

BOULNOIS, Olivier. **Lire le Principe d'Individuation de Duns Scot (Ordinatio II, d.3, p. 1).** Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2014.

BUZZETTI, Dino. **Common Natures and Metaphysics in John Duns Scotus.** Quaestio. Journal of the History of Metaphysics. Turnhout, Brepols Publishers, 2005, n. 5, p. 543-557.

BRAGANÇA, Vitor Mauro F. de Romariz. **The Foundation of Duns Scotus. Theory of Individuation.** Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Guerizoli. 2016. 84 f. Tese - Doutorado em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

CRESSWELL, J. R. Duns Scotus on the Common Nature. In: RYAN, John and BONANSEA, Bernardine (Eds). **John Duns Scotus (1265-1965).** Studies in Philosophy and the History of Philosophy. Vol. 3. Washington: Catholic University of America, 1965, p. 122-131.

CROSS, Richard. **Duns Scotus.** Great Medieval Thinkers. Oxford: Oxford University Press, 1999.

CROSS, Robert. Duns Scotus on Essence and Existence. In: PASNAU, Robert (ed.). **Oxford Studies in Medieval Philosophy. Volume 1**. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 172-204.

CROSS, Richard. **The Physics of Duns Scotus. The Scientific Context of a Theological Vision**. Oxford: Clarendon Press, 2007.

DUMONT, Stephen. John Duns Scotus. In: GRACIA, J. E e NOONE, Timothy. **A Companion to Philosophy in the Middle Ages**. Local: Blackwell Publishing Ltd, 2002, p. 353-369.

FLORIDO, Francisco León. **Las Filosofías en la Edad Media: Crisis, Controversias y Condenas**. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 2010.

GILSON, Etienne. **Juan Duns Escoto. Introducción a sus Posiciones Fundamentales**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2007.

GRACIA, J. J. E.. **Introduction to the Problem of Individuation in Early Middle Ages**. Munich: Philosophia Verlag, 1984.

GUERIZOLI, Rodrigo e BRAGANÇA, Vitor. Duns Scotus sobre a Substância. In: LEVY, Lia et altri (org). **Substância na História da Filosofia**. Série Dissertatio de Filosofia. Pelotas, Editora UFPel, 2023.

INGHAM, Mary Beth et DREYER, Mechthild. **The Philosophical Vision of John Duns Scotus. An Introduction**. Washington: The Catholic University of America, 2004.

KING, Peter. **Duns Scotus on the Common Nature and the Individual Difference. Philosophical Topics**. University of Arkansas, Fayetteville, 1992, p. 50-76.

KNUUTILA, Simo. Being qua Being in Aquinas an Scotus In: KNUUTILA, S e HINTIKKA, J. (eds). **The Logic of Being**. Dordrecht: Reidel, 1986.

MANNO, Ambrogio Giacomo. **Introduzione al Pensiero di Giovanni Duns Scoto**. Bari: Levante Edizione, 1994.

MCGINLEY, Dónall. **Duns Scotus's Theory of Common Natures**. Filosofia Unisinos. São Leopoldo, 2008, n. 9, p. 64–83.

MERINO, José Antonio. **Juan Duns Escoto**. Introducción a su Pensamiento Filosófico. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

PARK, Woosuk. **Haecceitas and the Bare Particular**. Review of Metaphysics. Washington, Universidade Católica da América., 1990, n. 44, p. 375-397.

VOS, Antonie. **The Philosophy of John Duns Scotus**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

WOLTER, Allan B. **The Realism of Scotus.** The Journal of Philosophy. New York, 1962, n. 8, p. 725-736.

WOLTER, Allan. The Formal Distinction. In: RYAN, John and BONANSEA, Bernardine (Eds). **John Duns Scotus (1265-1965).** Studies in Philosophy and the History of Philosophy. Vol. 3. Washington: Catholic University of America, 1965, p. 45-60.