

Scotus acerca da distinção entre natureza e hecceidade



Vitor Ferreira de Romariz Bragança

Universidade Federal de Goiás, Brasil
ORCID: 0009-0005-0315-2944

Recibido: 27 de junio de 2023, aceptado: 11 de diciembre de 2023

Resumo

Com o presente artigo busco analisar e avaliar a aplicação do que Duns Scotus (c. 1265-1308) classifica como distinções qualificadas à relação entre um princípio de individuação ou hecceidade e a natureza específica que lhe corresponde. No *milieu* escotista, uma distinção qualificada é tradicionalmente retratada como qualquer distinção que exija inseparabilidade entre seus *distinguenda*, ao passo que uma distinção inqualificada é usualmente vista como exigindo o oposto: separabilidade. A conclusão que defendo é que a única distinção qualificada passível de ser aplicada ao par natureza e hecceidade é a que Scotus denomina “distinção adequada”. As outras duas distinções qualificadas disponíveis –formal e modal– não o são porque suas definições não se harmonizam com aspectos relevantes da relação entre natureza e hecceidade.

PALAVRAS-CHAVE: DUNS SCOTUS, INDIVIDUAÇÃO, NATUREZA, HECCEIDADE, DISTINÇÃO

Scotus on the Distinction Between Nature and Haecceity

Abstract

With the present article, I aim to analyze and evaluate the application of what Duns Scotus (c. 1265-1308) classifies as qualified distinctions to the relation between a principle of individuation, or haecceity, and the specific nature that corresponds to it. In the Scotistic *milieu*, a qualified distinction is traditionally characterized as any distinction requiring inseparability between its *distinguenda*, while an unqualified distinction is usually viewed as requiring the opposite: separability. My conclusion is that the only qualified distinction able to be applied to nature and haecceity is the one Scotus calls “adequate distinction”. The other two qualified distinctions available –formal and modal– are not up for the job because relevant aspects of the nature/haecceity relation do not conform to their definitions.

KEYWORDS: DUNS SCOTUS, INDIVIDUATION, NATURE, HAECCEITY, DISTINCTION



1. Introdução

Com o presente artigo busco analisar e avaliar a aplicação do que Duns Scotus (c. 1265-1308) classifica como distinções qualificadas à relação entre um princípio de individuação ou hecceidade e a natureza específica que lhe corresponde. No *milieu* escotista, uma distinção qualificada é tradicionalmente retratada como qualquer distinção que exija inseparabilidade entre seus *distinguenda*, ao passo que uma distinção inqualificada é usualmente vista como exigindo o oposto: separabilidade. Dois itens são separáveis quando ao menos um deles pode existir sem o outro. Scotus tende a classificar apenas a distinção inqualificada como uma distinção real. Tal prática, contudo, dá ensejo a mais confusões que esclarecimentos e por isso não é aqui adotada.

A conclusão que defendo é que a única distinção qualificada passível de ser aplicada ao par natureza e hecceidade é a que Scotus denomina “distinção adequada”. As outras duas distinções qualificadas disponíveis –formal e modal– não o são porque suas definições não se harmonizam com aspectos relevantes da relação entre natureza e hecceidade.

O artigo está estruturado do seguinte modo. Na primeira seção, as noções de natureza e hecceidade são brevemente introduzidas. Na segunda seção, é avaliada a escolha do próprio Scotus pela distinção formal para explicar a relação entre natureza e hecceidade. Argumento ali que essa é uma má escolha e que mesmo o esforço por salvaguardá-la que faz Martin Tweedale mobilizando o que Scotus denomina “índividuos próprios” mostra-se, ao fim e ao cabo, inútil. Na terceira seção, tento mostrar que a distinção modal, sugerida por Peter King como uma alternativa viável à formal, é também inapta para a função visada. Na quarta seção, aponto como a distinção adequada não está sujeita aos obstáculos enfrentados pelas outras duas distinções qualificadas e como se mantém de pé mesmo frente a críticas que poderiam ser-lhe especificamente dirigidas. Na quinta e última seção, recapitulo brevemente os resultados das seções prévias e introduzo uma aporia referente às motivações para a aplicação de distinções qualificadas à relação entre natureza e hecceidade.

2. Natureza e hecceidade

De um ponto de vista lógico, o tratado da individuação de Scotus pode ser visto como um vasto silogismo disjuntivo construído com base em noções tomadas do quadro conceitual comum dos escolásticos; noções como natureza, negação e privação, existência, quantidade e, por fim, matéria. O movimento do tratado é no sentido de revelar a inadequação dessas noções para identificar o princípio de individuação das substâncias materiais. No limite, como nenhum dos candidatos legados pelo quadro comum é bom o bastante, Scotus sente-se à vontade para postular o que ele por vezes denomina “hecceidade” (*In Met.* VII, q. 13, n. 61), ou seja, algo apto a desempenhar o papel de princípio de individuação, mas estranho ao quadro comum escolástico. O propósito da presente seção é aproveitar alguns dos resultados apresentados por Scotus ao longo desse enorme edifício teórico de modo a especificar algumas das principais características das noções de natureza e hecceidade, duas das mais importantes para meus presentes propósitos.

Uma natureza –a não ser que o contrário esteja explícito, entenda-se sempre natureza *finita*– é, em seu sentido mais básico, um princípio de filiação a uma espécie. A natureza de Bucéfalo, por exemplo, é o que faz dele um cavalo, ao invés de um cão ou uma mosca. De acordo com Scotus, a natureza não é apta ser princípio de individuação porque ela é intrinsecamente divisível, o que significa que muitos itens separáveis podem compartilhá-la (*Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 3, n. 64). De fato, não apenas Bucéfalo, mas também Incitatus tem uma natureza equina; ademais, não somente cada um deles

têm alguma natureza eqüina, mas ambos compartilham uma e a mesma, ainda que não, vale dizer, *numericamente* uma e a mesma (*Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 30).

Como já mencionado, Scotus postula a noção de hecceidade unicamente para explicar a individuação. Trata-se, portanto, de algo como um princípio funcionalmente definido. De especial interesse aqui são três das condições para ser princípio de individuação: indivisibilidade, atualidade com relação à natureza e simplicidade. Que a hecceidade deve ser indivisível é manifesto pelo que foi previamente dito: a natureza não pode individuar precisamente porque é divisível. A atualidade da hecceidade com relação à natureza, por outro lado, é algo fundado em compromissos mais profundos da metafísica aristotélica, mais precisamente na tese de que o que determina e distingue é atual em relação ao que é determinado (*Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 3, n. 60). Como a hecceidade é indivisível, não pode ser compartilhada por itens separáveis, de modo que é uma marca de distinção: o que faz de Alexandre o indivíduo que ele é não pode ser compartilhado com mais alguém e, portanto, é algo que o distingue de outros seres humanos. Além disso, a hecceidade é também uma determinação da natureza: a individualidade de Alexandre é o que faz dele este *determinado* homem, ao passo que a de Bucéfalo faz dele este *determinado* cavalo. Assim, se a hecceidade distingue e determina a natureza, então, de acordo com o princípio aristotélico acima, a primeira é atual com relação à segunda. Por fim, a simplicidade pode ser deduzida do caráter de postulado que tem a hecceidade, do fato de que ela tem um único papel explicativo e de um princípio aristotélico que concerne aos compostos (itens com partes) e ao par ato/potência. Como a caracterização de um postulado não deve incluir mais do que o necessário e suficiente para que ele desempenhe seu papel explicativo, a caracterização da hecceidade não deve incluir mais do que o necessário e suficiente para explicar a individuação. Ora, já se sabe que para individuar a hecceidade deve conter alguma atualidade, a saber, atualidade com relação à natureza. Ademais, assim dita mais um princípio aristotélico, toda composição requer ao menos um elemento potencial e outro atual. Logo, se a hecceidade é um composto, deve incluir algo de potencial e/ou atual para além de sua atualidade em relação à natureza. Não há, contudo, papel explicativo algum a ser desempenhado por uma potencialidade ou atualidade adicional presente na hecceidade, pois um tal acréscimo não serviria para fundamentar o fenômeno da individualidade e, mais uma vez, fundamentá-lo é a *única* função explicativa da hecceidade. Portanto, de acordo com o princípio concernente ao funcionamento de postulados formulado previamente, a hecceidade não inclui potencialidade alguma ou atualidade alguma para além daquela que a relaciona com a natureza. Ela é, por conseguinte, simples.

Isso tudo deixa entrever que o esquema geral de Scotus distingue dois constituintes em um dado indivíduo: sua natureza e sua hecceidade. Não é fácil, contudo, explicar *como* esses dois são distintos ou, mais precisamente, em que tipo de distinção está calcada sua combinação. De fato, (i) como podem itens divisíveis e indivisíveis serem senão de todo independentes, capazes de compor não mais que um amontoado qualquer? Talvez, diriam alguns, nem valha a pena buscar por uma resposta a essa questão, visto que qualquer combinação entre natureza e hecceidade estaria fadada ao absurdo. Afinal, (ii) como podem itens divisíveis e indivisíveis em qualquer sentido plausível cooperar e compor o que quer que seja? Pior, (iii) assumindo que eles de algum modo o façam, como poderia o resultado não ser ao mesmo tempo divisível e indivisível –em outras palavras, algo contraditório–?

Os parágrafos precedentes já indicaram uma resposta à questão (ii): hecceidade e natureza cooperam respectivamente como ato e potência. Essa resposta, contudo, só pode soar convincente à luz de uma solução para o problema (i). Oferecer tal solução é meu propósito nas seções a seguir. A questão (iii) consiste no que foi chamado de “Problema de Ockham” (King, 1992: 51), um aspecto bastante discutido da posição

de Scotus com relação aos problemas dos universais e individuação. Não ofereço aqui contribuição relevante no que lhe diz respeito.

3. Distinção formal

Scotus faz amplo uso de sua distinção formal, aplicando-a nos mais diversos contextos: trinitário, transcendental, antropológico e lógico (cf. Grajewski, 1944). A distinção, contudo, é definida com base em duas condições bem simples: x e y são formalmente distintos se e somente se (a) x não pode existir sem y e vice-versa e (b) a *ratio* de x não inclui a *ratio* de y e vice-versa. Denomino a primeira “condição de inseparabilidade” e a segunda “condição de independência definicional”.

Algumas observações importantes. Primeiro, não é tarefa grata explicar o que os escolásticos compreendiam por *ratio*. Grosso modo, a *ratio* é o que é expresso por uma definição no caso do que pode ser definido; em outras palavras, seu conteúdo inteligível. Segundo, de acordo com a terminologia de Scotus, se dois itens não são formalmente distintos, isso não implica que eles são formalmente idênticos. Para serem formalmente idênticos, eles precisam satisfazer a condição de inseparabilidade, mas não a de independência definicional. Se dois itens não satisfazem a condição de inseparabilidade, eles estão fora da esfera formal: não são formalmente distintos ou idênticos. Terceiro, alguns comentadores não atribuem à condição de inseparabilidade um papel tão proeminente no que tange à teoria das distinções de Scotus (Vos, 2006: 259-261; Blander, 2014: 83-84). Como já mencionado, contudo, essa é a posição mais ortodoxa (Adams, 1976: 34; Cross, 1998: 7-8; King, 2003: 22) e aqui é simplesmente assumida. Para aqueles com uma posição mais heterodoxa, o presente artigo pode ser visto ao menos como o exercício lógico de levar ao limite uma teoria escotística das distinções fortemente baseada na noção de inseparabilidade.

Scotus também tenta aplicar a distinção formal ao caso da natureza e hecceidade (*Lec. II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 178; Ord. II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 188*). Seu propósito ao fazê-lo é, como esperado, prover uma resposta à questão (i) ou, em outras palavras, determinar em que tipo de distinção está calcada a composição mais fundamental dos indivíduos criados. É difícil, porém, entrever como a distinção formal pode, *in sano modo*, ser aplicada ao caso em questão. De fato, é, por um lado, cristalino que, em certo sentido, a natureza *pode* existir sem a hecceidade, dado que a espécie equina não foi extinta quando Bucéfalo ou Incitatus morreram, ao passo que que suas respectivas hecceidades certamente pereceram com eles. Por outro lado, é igualmente cristalino que, de certo modo, uma natureza *não pode* existir sem uma hecceidade, visto que ninguém vê a natureza equina sozinha por aí relinchando e comendo capim. Ademais, parece razoável crer que a natureza de Bucéfalo morreu com ele, posto que com sua morte nenhuma natureza poderia permanecer sendo a natureza *de Bucéfalo*.

Algumas distinções podem organizar melhor esse caos de intuições. Uma natureza pode ser tomada de dois modos: *como tal*, ou seja, nela mesma, ou *como encontrada em um certo indivíduo*. No primeiro caso apenas aquelas características que são essenciais para a existência da natureza são levadas em conta. No segundo, algo a mais entra em jogo, a saber, as condições requeridas para a natureza constituir um dado indivíduo. É apenas a natureza equina enquanto tal que é separável da hecceidade de Bucéfalo, pois apenas em casos assim a primeira pode permanecer na existência enquanto a segunda perece. A natureza equina como encontrada em Bucéfalo, por outro lado, é de todo inseparável de Bucéfalo, visto que a destruição de qualquer um deles parece implicar a destruição do outro (mais sobre esse ponto adiante). Distinção similar pode ser traçada no caso da hecceidade ou individualidade, a qual pode ser tomada como tal ou como encontrada em certo indivíduo.

As distinções acima são indispensáveis para que se chegue a conclusões mais precisas no que concerne à aplicação da distinção formal à relação entre natureza e hecceidade. Como um passo preliminar em direção a tais conclusões, sugiro que aquelas duas condições previamente descritas sejam tratadas como testes em que dois itens quaisquer devem passar a fim de serem qualificados como formalmente distintos. Começo pelo teste da inseparabilidade; passo, logo após, ao da independência definicional.

O primeiro par a ser testado é a natureza como tal e a individualidade como encontrada em um certo indivíduo. Como já previsto, esse par não passa no teste. Se esses dois fossem inseparáveis, então a corrupção da hecceidade de um certo indivíduo implicaria a corrupção de sua natureza correspondente tomada como tal. Visto que em regra uma natureza é não apenas compartilhada por muitos indivíduos, mas também um constituinte essencial deles, sua destruição implicaria a destruição de todos os indivíduos que dela compartilham. Num tal cenário, a morte de Bucéfalo, por exemplo, implicaria, por meio da destruição da natureza eqüina, a morte de todos os cavalos.

É porque esse primeiro par evidentemente falha no teste da inseparabilidade que alguns comentadores procuram alhures por opções mais adequadas. Martin Tweedale (1999: 556) sugere fazer uso do que é algumas vezes chamado “indivíduo próprio” (*proprium individuum*) (Scotus, *Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 148). A idéia é adaptar ao caso da natureza e hecceidade uma estratégia empregada por Scotus em uma das aplicações lógicas da distinção formal, mais precisamente a aplicação ao contexto da distinção entre gênero e diferença específica. Por um raciocínio similar ao do parágrafo anterior, é evidentemente incorreto supor que o gênero como tal é formalmente distinto –e, portanto, inseparável– de uma de suas diferenças específicas, quer tomada como tal, quer como encontrada num indivíduo. Não é inseparável de uma de suas diferenças específicas tomada como tal porque, caso contrário, a extinção da espécie correspondente implicaria a extinção do gênero e, portanto, de todas as outras espécies sob ele. Em termos concretos isso significa que a extinção dos auroques teria ocasionado a extinção de todo o gênero animal. Um gênero tomado como tal também não é inseparável de uma de suas diferenças como encontrada num certo indivíduo, pois se nem a extinção de uma espécie inteira implica a extinção de seu gênero, menos ainda a morte de um mero indivíduo. A solução de Scotus aqui é aplicar a distinção formal não ao gênero como tal, mas a ambos gênero e diferença específica como encontrados num certo indivíduo. Logo, o que é formalmente distinto nesse caso não é a racionalidade como tal e animalidade como tal, mas, digamos, a racionalidade de Alexandre e a animalidade de Alexandre. Não há, num tal cenário, muita margem para dúvida no que concerne à inseparabilidade. Se a racionalidade de Alexandre é destruída, um aspecto essencial de Alexandre é destruído e assim o próprio Alexandre. Se Alexandre é destruído, uma das condições para a animalidade constituir Alexandre –a existência de Alexandre– não pode mais ser satisfeita e conseqüentemente a animalidade como encontrada em Alexandre é destruída. O mesmo raciocínio vale na direção inversa: se a animalidade de Alexandre é destruída, assim o é também sua racionalidade.

Seguindo a estratégia apresentada acima, o segundo par a ser testado é a natureza e a individualidade ambos como encontrados em certo indivíduo. De fato, o próprio Scotus aparenta por vezes ter em mente esse par (*In Met.* VII, q. 13, n. 136). Aqui, é claro, a inseparabilidade é alcançada. Se a natureza eqüina como encontrada em Bucéfalo é destruída, então a individualidade como encontrada em Bucéfalo (sua hecceidade) também é destruída. A razão disso é, mais uma vez, que a natureza eqüina é essencial a Bucéfalo. Ele não pode sobreviver sem sua natureza e, portanto, tampouco pode sua individualidade. O condicional converso também vale, pois se a individualidade como encontrada em Bucéfalo (novamente, sua hecceidade) é destruída, assim também o é Bucéfalo –ele não pode permanecer o mesmo indivíduo sem sua individualidade–

e se Bucéfalo é destruído, então já se sabe que o mesmo se dá com a natureza eqüina como encontrada nele, porque, mais uma vez, uma das condições para a natureza eqüina se encontrar em Bucéfalo é que ele exista.

O terceiro par é a natureza e a individualidade ambas tomadas como tais. É relativamente simples evidenciar que uma natureza como tal não poderia existir sem a individualidade como tal, uma vez que, se isso fosse possível, uma natureza poderia existir sem se encontrar em indivíduo *algum*. Algo assim não é, contudo, realmente possível, visto que uma natureza não pode exercitar suas capacidades causais essenciais sem se encontrar num indivíduo (*Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 2, n. 46), nem pode existir sem que seja para ela possível exercitar tais capacidades causais *essenciais*. É mais difícil provar que a individualidade como tal não pode existir sem a natureza como tal. Scotus não parece sequer cogitar um cenário desses. Seja como for, uma suposição que indubitavelmente permeia sua metafísica é de que as capacidades causais das coisas são fruto de suas respectivas naturezas –mesmo no caso de Deus– de modo que um puro indivíduo sem natureza alguma seria, em primeiro lugar, causalmente inerte. Ademais, é possível demonstrar que nada de *finito* pode ser um indivíduo sem ser constituído por alguma natureza. A fim de fazê-lo, é necessário primeiramente recordar que uma hecceidade é sempre simples, ou seja, não tem qualquer tipo de complexidade interna, não envolve qualquer combinação intrínseca entre ato e potência etc. Suposto, além disso, que algo é infinito se e somente se é puro ato, segue-se que o papel da potência na sua relação para com o ato é o de limitá-lo. Assim sendo, se uma hecceidade não está associada a uma natureza alguma, então não há potência que a limite externamente. Tampouco há o que a limite internamente, visto que a hecceidade é atual e simples. Uma hecceidade sem natureza seria, portanto, simples e ilimitada ou, o que vem a dar no mesmo, infinita. Só pode haver, contudo, uma única coisa infinita, a saber, Deus –e Ele tem, como já se viu, uma natureza–. Logo, não há algo que tenha uma hecceidade dissociada de qualquer natureza.

O quarto e último par, a saber, a natureza como encontrada em certo indivíduo e a individualidade como tal, é mais um a falhar no teste em questão. De fato, apesar da natureza como encontrada em certo indivíduo não poder existir sem a individualidade como tal –visto que não pode existir sem que indivíduo *algum* exista– a individualidade como tal, por outro lado, decerto pode existir sem uma natureza como encontrada em certo indivíduo: pode haver alguns indivíduos mesmo se, por exemplo, Bucéfalo ou Incitatus estiverem mortos e a natureza eqüina não mais se encontrar neles.

Assim, apenas dois pares passam no teste da inseparabilidade e estão, portanto, a meio caminho da distinção formal: natureza e individualidade ambas como encontradas em certo indivíduo; natureza e individualidade ambas como tal. O próximo passo é checar seus respectivos desempenhos no teste da independência definicional.

O primeiro par, isto é, individualidade e natureza ambos como encontrados em certo indivíduo, não passa nesse segundo teste. Com efeito, mesmo admitindo que a natureza eqüina e a individualidade como encontradas em Bucéfalo sejam inseparáveis, é manifesto que não podem ter *rationes* independentes. Claro, a individualidade como encontrada em Bucéfalo pode, tendo em vista sua simplicidade e indivisibilidade, ter uma *ratio* que não inclui a da natureza eqüina. Não há, porém, modo de definir ou mesmo caracterizar vagamente a natureza eqüina como encontrada em Bucéfalo sem recorrer à *ratio* de sua individualidade. Se a *ratio* da hecceidade de Bucéfalo não é a marca do que faz *sua* a natureza eqüina, o que mais poderia sê-lo? Em termos gerais, isso simplesmente significa que é impossível definir uma natureza como encontrada num certo indivíduo sem fazer referência à individualidade de tal indivíduo.

Como já exposto, Tweedale defende que o par considerado logo acima é aquele a que a distinção formal mais propriamente se aplica. Sua tese se baseia, vale recordar, numa estratégia desenvolvida por Scotus no contexto da distinção entre gênero e diferença específica. Deve ficar claro, contudo, porque tal estratégia falha quando adaptada, como quer Tweedale, ao caso da natureza e hecceidade e prospera em seu contexto original. A diferença fundamental é que no caso do gênero e da diferença os membros do par podem ser independentemente definidos mesmo que haja um elemento comum a ambos, ou seja, a hecceidade de um certo indivíduo. Isso se dá porque a *ratio* do elemento comum não inclui a de qualquer dos membros do par. Em termos concretos, tudo que é necessário para definir a natureza animal como encontrada em Alexandre são as *rationes* de sua hecceidade e da natureza animal tomada como tal, e algo similar vale no caso da racionalidade de Alexandre. Observe-se, entretanto, que a *ratio* do único elemento comum a essas duas definições, qual seja, a hecceidade de Alexandre, não inclui a *ratio* quer da natureza animal, quer da racional. De fato, como demonstrado, uma hecceidade é sempre simples e indivisível, ao passo que as naturezas animal e racional, quer tomadas como tais, quer como encontradas em certo indivíduo, são divisíveis. Neste caso, portanto, a condição de independência definicional não é desrespeitada, porque a definição de animalidade como encontrada em Alexandre não inclui a definição da racionalidade como encontrada em Alexandre, mas apenas uma sua parte, isto é, a individualidade de Alexandre. *Mutatis mutandis*, o mesmo vale na direção inversa. Já no caso da natureza e hecceidade a situação muda de figura, pois, como aludido, a *ratio* de uma natureza como se encontra em certo indivíduo contém toda *ratio* da hecceidade daquele mesmo indivíduo e não apenas uma parte sua –ela, aliás, sequer tem partes–. Aqui, é claro, a condição de independência definicional é desrespeitada.

O segundo par, isto é, natureza e individualidade ambas tomadas como tais, parece passar no teste. De acordo com Scotus, não há necessidade de incluir individualidade ou qualquer outra sorte de unidade na definição da natureza como tal. De fato, não parece que haja qualquer papel a ser desempenhado pela individualidade como tal na definição de uma natureza como tal. Definir, por exemplo, humanidade como tal não requer mais que animalidade e racionalidade tomadas como tais, e individualidade como tal não parece estar incluída na *ratio* de qualquer uma dessas partes definicionais. Por outro lado, mesmo concedendo que o par em questão passa em ambos os testes, há um problema com ele: Scotus não o considerava, por boas razões, relevante para a solução do problema da individuação e, portanto, para a aplicação da distinção formal que se tem aqui em vista. Individualidade como tal é o que ele classifica como uma unidade indeterminada (*Ord. II, d. 3, p.1, q. 4, n. 76*), ou seja, não a individualidade *deste* indivíduo determinado –aquilo que se busca identificar numa solução para o problema da individuação– mas uma maneira de se referir indeterminadamente a qualquer individualidade; não aquilo que faz de Bucéfalo *este* indivíduo que ele é, mas aquilo que faz dele *um* indivíduo, como também o é Incitatus ou qualquer outro cavalo. Vale observar, contudo, que esse modo indeterminado de referência a uma individualidade qualquer não implica a existência de uma natureza da individualidade que seja compartilhada pelos diversos indivíduos. De fato, como é o caso no que diz respeito a todos os transcendentais, isto é, tudo que transcende as categorias e é indiferente à finitude ou à infinitude, a generalidade da individualidade tomada como tal não está calcada numa natureza comum que lhe corresponda, visto que a individualidade não enquadra coisa alguma numa espécie ou confere a coisa alguma operações e capacidades causais específicas, sendo, na verdade, uma condição absolutamente geral de *qualquer* operação ou interação causal.

Conclui-se, assim, que a escolha de Scotus pela distinção formal como peça-chave para fundamentar a relação entre natureza e hecceidade é inadequada. Três dos quatro

níveis dessa relação não satisfazem as condições para a distinção formal e o único que o faz não era de modo algum relevante para o problema que o próprio Scotus visava.

4. Distinção modal

Peter King chegou a essencialmente a mesma conclusão em um artigo dedicado a defender certos aspectos centrais da teoria dos universais e individuação de Scotus contra uma das críticas de Ockham. Seus argumentos a favor de tal conclusão não são, contudo, muito detalhados ou convincentes:

Ela [sc. a distinção formal] não é a ferramenta teórica apropriada para fazê-lo [sc. explicar como natureza e hecceidade se combinam], visto que, por definição, uma distinção formal explica como as coisas são diferentes, não como são unificadas numa combinação. (King, 1992: 61)¹

É manifesto, contudo, que a explicação de como dois itens se combinam passa pela explicação de como eles se distinguem: se x e y em qualquer sentido relevante compõem algo, então devem ser distintos. Ademais, como o próprio King propõe, ao fim e ao cabo, a distinção modal como central para compreender a relação entre natureza e hecceidade, parece seguro dizer que nem ele mesmo levou muito a sério sua linha argumentativa. É sobre esse aspecto propositivo da tese de King que vale a pena se deter, avaliando, assim, se o recurso à distinção modal pode ser de algum auxílio a uma solução escotista para o problema (i): como podem natureza e hecceidade ser distintas sem que sua distinção inviabilize a constituição de algo cuja unidade seja a de um indivíduo e não de um agregado ou amontoado qualquer?

Scotus faz recurso explícito à distinção modal bem menos que à formal. Há, no entanto, dois contextos em que tal uso é inequívoco: o da relação entre ente e finitude (ou infinitude) e o daquela entre um acidente qualitativo e sua intensidade. A caracterização da distinção modal que de lá emerge é a seguinte: x é um modo intrínseco de y se e somente se (a) x é um grau (intensidade etc.) de y e (b) a *ratio* de y contém a *ratio* de x . Uma conseqüência dessa última condição é que (c) um conceito de y que não faça referência a x não é um conceito *próprio* de y .

Algumas observações importantes. Primeiro, um conceito próprio de x é um conceito que se refere a x e nada mais no mesmo nível de generalidade que x , ainda que possa se referir ao que está acima ou abaixo de x . O conceito de homem, por exemplo, é próprio à natureza humana, pois não se refere à natureza eqüina ou a qualquer outra natureza específica. Faz referência implícita, contudo, ao que está acima e ao mesmo tempo contido na sua *ratio*, como a animalidade, e também ao que está sob a natureza humana, como Alexandre ou Calígula. Segundo, a condição (b) pode soar estranha àqueles familiarizados com os textos de Scotus sobre modos intrínsecos, visto que em momento algum ele menciona ali a noção de *ratio*. A despeito disso, a caracterização da distinção modal oferecida acima pode ser deduzida do que Scotus diz alhures sobre *raciones*, além de ser mais facilmente integrada com o que foi dito sobre a distinção formal na seção anterior. Eis algumas linhas relevantes a respeito: “Se, contudo, houvesse na coisa apenas uma distinção como [aquela] da realidade e seu modo intrínseco, o intelecto não poderia ter um conceito próprio daquela realidade e não ter um conceito daquele modo intrínseco da coisa” (Scotus, *Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 140).²

¹ Todas as traduções são minhas.

² Scotus, *Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 140: “Si autem tantum esset distinctio in re sicut realitatis et sui modi intrinseci, non posset intellectus habere proprium conceptum illius realitatis et non habere conceptum illius modi intrinseci rei”.

O ponto central da passagem é bem simples: o conceito de uma realidade (*realitas*) qualquer faz, se próprio, menção ao modo intrínseco de tal realidade. É razoável supor, então, que se um conceito é próprio de *y*, então ele expressa a *ratio* de *y*. Assumo, assim, uma implicação entre conceito próprio e *ratio*. Como a *ratio* de algo é seu conteúdo inteligível, essa assunção é bastante plausível. Terceiro, a distinção modal requer, malgrado sua caracterização não o mencionar explicitamente, inseparabilidade. Por um lado, se a *ratio* de algo que admite gradação inclui um de seus possíveis graus, então o primeiro não pode existir sem o último. Por outro, é manifesto que um grau não pode existir sem o sujeito correspondente que sofre gradação.

Um dos exemplos textuais de modo intrínseco são os muitos graus da brancura. Como qualquer outra cor, a brancura pode se manifestar em diversas intensidades. A brancura do teto pode ser mais intensa que a de um pedaço de tecido e, conseqüentemente, a deste menos intensa que a daquele. Talvez soe difícil reconciliar esse exemplo com (c), pois, em certo sentido, é claramente possível ter um conceito próprio de qualquer cor sem ter o conceito de um de seus graus em particular. Alguém poderia, por exemplo, ter o conceito de brancura sem possuir um conceito que se refira, digamos, à intensidade da brancura que se encontra na neve. Outro exemplo textual de modo intrínseco é a infinitude em relação ao ente, mas aqui basicamente o mesmo problema parece ressurgir, pois não poderia alguém ter um conceito próprio de ente sem ter o conceito de infinitude?

Como antes, a solução para o problema agora posto envolve algumas distinções, mas dessa vez concernentes ao que Scotus denomina “realidade”. Tal qual uma natureza, uma dada realidade pode ser tomada como tal ou como encontrada em certo indivíduo, e é somente a *ratio* de uma realidade como encontrada em certo indivíduo que inclui um modo intrínseco correspondente. De fato, ainda que a *ratio* da brancura como tal não inclua a do tom de brancura da neve, a *ratio* da brancura como encontrada no teto do palácio de Alexandre –supondo que fosse ele branco como a neve– certamente inclui.

A estratégia de King consiste em, como aludido, aplicar a distinção modal ao caso da natureza e hecceidade, explicando assim com uma ferramenta escotista algo que o próprio Scotus não explicou satisfatoriamente. A idéia básica é que uma hecceidade é um modo intrínseco da natureza que lhe corresponde. A individualidade de Bucéfalo, por exemplo, seria, então, um modo intrínseco da natureza equina como nele encontrada. King elenca sete razões a fim embasar essa tese, nenhuma delas sólida.

No fim, mesmo que se esteja disposto a desconsiderar que o próprio Scotus classifica hecceidades como realidades (*Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 189) e não modos, com os quais realidades são contrastadas, há um outro problema mais sério a ser encarado: nem toda hecceidade pode, em um sentido plausível, ser considerada um grau de sua natureza.³ Claro, uma mancha branca singular qualquer tem brancura em certo grau, e o fogo no acampamento militar de Alexandre deve queimar com certa intensidade, mas não há como a individualidade de Alexandre ser um grau ou intensidade de sua natureza humana. A razão é bem simples: figuras de linguagem à parte, Alexandre não é mais ou menos um ser humano que Calígula ou quem quer que seja. Se a tese de King fosse verdadeira, contudo, isso certamente se seguiria. De fato, se a individualidade de Alexandre e Calígula fossem graus da natureza humana, seriam o mesmo ou distintos graus. Se o mesmo, Alexandre e Calígula seriam o mesmo indivíduo. Se graus distintos, então ou Alexandre seria *literalmente* mais ser humano que Calígula ou vice-versa, pois graus da mesma realidade só são distintos se um é mais ou menos intenso que o outro.

³ Agradeço a Andreas Speer e Markos Klemz por terem, em conversas, me apontado esse problema com a proposta de King.

O próprio King indica compreender que sua tese transformaria hecceidades em graus de suas respectivas naturezas. Ele chega, a fim de evidenciar que o próprio Scotus flertou com essa idéia, a citar ao menos uma passagem em que a expressão “graus individuais” (*gradus individualis*) é utilizada (*In Met.* VII, q. 13, n. 20). A noção tem, contudo, implicações bem menos chocantes que as previstas por King, pois ainda que a individualidade seja, de fato, um modo ou grau, não é modo ou grau de natureza alguma, mas sim da unidade transcendental, muito como a finitude é um grau do transcendental ente. Assim, ainda que Scotus dê até mesmo a entender que se compromete com todo um *dégradé* de unidades quando fala de uma unidade menor que a numérica (*Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 1), é de suma importância observar o seguinte: a individualidade ser um grau da unidade não implica que ela seja também um grau da natureza ou que haja uma hierarquia de graus entre esta individualidade e aquela, assim como do fato da finitude ser um grau do ente não se segue que a finitude de Alexandre seja um grau da natureza humana –isso sequer faz muito sentido– ou que Alexandre seja mais ou menos finito que Calígula.

Portanto, como não parece haver meios da proposta de King escapar à objeção acima (mais uma vez, nem toda individualidade pode ser tomada como um grau da natureza que lhe corresponde), uma solução para o problema (i) deve ser buscada em outras paragens.

5. Distinção adequada

A tese que defendo é que o desenlace está numa distinção que desempenha um papel ainda mais modesto na obra de Scotus que a modal, a saber, a distinção adequada.⁴ Ela é mobilizada apenas no contexto de explicação da relação entre gênero e espécie (*Rep.* I-A, d. 33, q. 2, n. 64-65). Sua caracterização é bem simples e algo similar à da distinção formal: x é adequadamente distinto de y se e somente se (a) x não pode existir sem y e vice-versa e (b) a ratio de x inclui a ratio de y ou vice-versa.

Algumas observações importantes. Primeiro, a disjunção em (b) é exclusiva. Logo, há duas maneiras de desrespeitar essa condição: satisfazer ambos os disjuntos ou nenhum deles. Segundo, pode-se questionar se a condição (a) não é redundante, uma vez que (b) já parece implicar inseparabilidade. Esse não é o caso. É possível que a ratio de x inclua a de y e ainda assim y se realize sem que x o faça. Por exemplo, possível que o gênero animal permaneça mesmo quando uma de suas espécies é destruída. O que é impossível, claro, é que duas *rationes* incluam-se *mutuamente* –ou, melhor dizendo, coincidam– e ainda assim sejam separáveis. Terceiro, como no caso da distinção formal, um par não ser adequadamente distinto não implica que ele seja adequadamente idêntico. Identidade adequada requer inseparabilidade e a satisfação de ambos os disjuntos em (b); em outras palavras, coincidência definicional. Se a inseparabilidade ou nenhum dos disjuntos em (b) é satisfeito, então o par relevante está fora da esfera adequacional. Por fim, deve ser observado que o que quer que esteja dentro dessa esfera é formalmente idêntico.

Quando aplicada ao caso da natureza e hecceidade, a distinção adequada não está sujeita a nenhuma das objeções dirigidas contra as distinções formal e modal. Como já visto, o problema da distinção formal é que ela não explica o que Scotus queria explicar –a distinção entre natureza e individualidade determinada– e o que ela efetivamente explica Scotus não queria explicar –a distinção entre natureza e individualidade indeterminada–. A distinção adequada não tem esse problema. Pode ser aplicada à relação entre natureza eqüina e individualidade ambas como encontradas em Bucéfalo, visto que permite (mais que isso, requer) sobreposição de *rationes*, que é justamente o problema desse par no que diz respeito à distinção formal. Também

⁴ Agradeço a Richard Cross por ter, em conversa, me indicado essa solução.

não está sujeita aos problemas enfrentados pela distinção modal, uma vez que não requer relação de gradação entre seus *distinguenda*.

Pode-se questionar, contudo, se a distinção adequada é forte o suficiente para responder à questão (i). Verdade, se essa distinção pode, em algum sentido relevante, fundamentar uma composição, então certamente o composto em questão não será um mero amontado –inseparabilidade e dependência definicional parecem mais que suficientes para isso–. Aquele “se”, no entanto, pode ser maior do que aparenta. De fato, é dubitável que a distinção adequada possa, quando aplicada ao caso da natureza e hecceidade, fundamentar algo que se qualifique como uma *composição*. Uma composição requer, como já dito previamente, distinção. Só que não apenas distinção entre seus componentes, mas também entre o composto resultante e cada um dos componentes –seria descabido dizer que x é composto por x e algo mais–. Ora, Bucéfalo e a individualidade como encontrada nele certamente não são idênticos, pois o primeiro inclui algo que o segundo não: a natureza eqüina. Por outro lado, parece que Bucéfalo e a natureza eqüina como encontrada nele são idênticos, afinal, o que é Bucéfalo senão sua hecceidade acrescida da natureza eqüina como tal? E o que é a natureza eqüina como encontrada em Bucéfalo senão isso também?

Permanece, todavia, uma diferença entre esses dois. Não importa como tomada, quer como tal, quer como encontrada em certo indivíduo, uma natureza é sempre divisível. A natureza eqüina como encontrada em Bucéfalo, por exemplo, pode ainda, ao mesmo tempo, encontrar-se em Incitatus ou qualquer outro cavalo. A única restrição que a expressão “como encontrada em Bucéfalo” impõe é que a natureza eqüina esteja em Bucéfalo; ela não proíbe ou requer que essa natureza constitua outros cavalos, sendo, contudo, de todo compatível com esse cenário. O próprio Bucéfalo, por outro lado, é totalmente indivisível e assim incapaz de constituir outros cavalos.

Outro problema que cabe considerar diz respeito às conseqüências de alargar o uso aqui visado da distinção adequada –e também os das outras distinções visados por Scotus e King– ao caso das naturezas acidentais. Não apenas substâncias (cavalos, homens etc.), mas também acidentes (qualidades, quantidades etc.) pertencem a espécies e têm, portanto, naturezas. É manifesto, todavia, que acidentes e substâncias são separáveis, afinal, não é digno de muita dúvida que uma substância pode perder alguns de seus acidentes e ainda assim se manter na existência. Por outro lado, se a tese sobre a distinção adequada é totalmente geral, ou seja, se qualquer natureza como encontrada num indivíduo é adequadamente distinta da hecceidade de tal indivíduo, então as naturezas acidentais desse mesmo indivíduo (como nele encontradas) não deveriam ser dele separáveis.

Há dois modos de lidar com esse problema. O primeiro é restringir a aplicação da distinção adequada à relação entre hecceidades e naturezas *substanciais*. Nesse caso, naturezas acidentais seriam, quer como tais, quer individualizadas, totalmente separáveis de qualquer hecceidade que lhes corresponda. O segundo modo de lidar com o problema é manter a generalidade e abandonar a suposição de que um indivíduo tem somente uma hecceidade. Em outras palavras, postular, além da hecceidade substancial, hecceidades exclusivas para os acidentes. Alexandre, assim, teria, além da hecceidade correspondente à sua natureza humana, uma hecceidade correspondente a cada um dos seus acidentes. Se um desses acidentes se vai, a hecceidade correspondente também o faz –a hecceidade substancial de Alexandre, claro, permaneceria–. Essa solução parece pouco sóbria, mas há quem a atribua ao próprio Scotus (Cross, 1995: 137).

Seja como for, parece que a distinção adequada é realmente a única distinção qualificada disponível no quadro conceitual legado por Scotus que pode fundamentar o tipo de composição que se estabelece entre uma hecceidade e sua natureza (substancial).

Ela faz com que esses dois constituintes sejam inseparáveis e definicionalmente dependentes –fortemente unificados, portanto– sem, no entanto, fazer com que eles sejam idênticos entre si ou com que um deles seja idêntico ao que deveriam em conjunto constituir.

6. Conclusão

Como aludido na primeira seção, uma das primeiras questões que emerge da teoria da individuação de Scotus é (i): como podem itens divisíveis (as naturezas) e indivisíveis (as hecceidades) serem senão de todo independentes, capazes de compor não mais que um amontoado qualquer? Ao longo das seções seguintes tentei demonstrar que, em meio ao que Scotus classifica como distinções qualificadas, apenas a distinção adequada é capaz de fundamentar uma resposta a essa questão. A distinção formal não pode fazê-lo porque nenhum dos níveis relevantes da relação entre natureza e hecceidade se conforma à sua definição. A distinção modal, por sua vez, também não pode fazê-lo, visto que requer algo que não se faz presente em todos os casos da relação entre hecceidade e natureza, a saber, gradação.

Há, contudo, uma questão que aqui se impõe, ainda que respondê-la seja tarefa para uma outra ocasião: é realmente *necessário* o recurso a distinções qualificadas para responder a (i), ou a distinção inqualificada bastaria? De fato, vale notar, o que tentei oferecer na seção precedente foi apenas a melhor resposta *envolvendo uma distinção qualificada*. Em princípio, no entanto, uma outra envolvendo apenas a distinção inqualificada pode ser tão boa quanto.

O ponto nevrálgico é que mesmo uma solução centrada numa distinção qualificada já requer, para funcionar, uma distinção inqualificada prévia entre uma natureza como tal e uma hecceidade. Com efeito, a distinção adequada deve ser aplicada a uma natureza como encontrada em um certo indivíduo e uma hecceidade. O primeiro desses *distinguenda*, todavia, já é o resultado de uma composição entre natureza como tal e uma hecceidade, os quais, por sua vez, como demonstrado na segunda seção e concedido pelo próprio Scotus (*In Met.* VII, q. 13, n. 136), são separáveis e, portanto, inqualificadamente distintos.

Algo não vai bem aí. Se o único modo de resolver o problema (i) empregando uma distinção qualificada já pressupõe uma distinção inqualificada, qual o propósito de se construir uma solução assim? Não é melhor se restringir à distinção inqualificada?

À primeira vista alguém poderia estar inclinado a dizer que apenas por meio de distinções qualificadas pode a unidade da composição entre natureza e hecceidade ser mantida (Blander, 2014: 36). Se a distinção inqualificada é, porém, suficiente para estorvar essa unidade, então uma distinção qualificada calcada num inqualificada também o será. Poder-se-ia também tentar negar que a natureza como encontrada num certo indivíduo seja resultado de composição; supor que naturezas individualizadas são metafisicamente simples e/ou conceitualmente primitivas. O próprio Scotus, contudo, reconhece a prioridade da natureza como tal sobre a natureza como encontrada em certo indivíduo (*Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 32), e com toda razão. Foi demonstrado que uma natureza como tal pode permanecer sem se encontrar num dado indivíduo –embora não sem se encontrar em indivíduo algum, é claro–. Além disso, uma natureza como encontrada em certo indivíduo não pode existir sem essa mesma natureza tomada como tal. Ora, se x pode existir sem y , mas y não pode existir sem x , então x é anterior a y .

Ao fim e ao cabo, não tenho qualquer solução para oferecer no que tange a esse problema. Seja como for, espero ao menos ter demonstrado que se há algum papel a ser desempenhado pelas distinções qualificadas no que diz respeito a uma solução para a questão (i), esse papel não pode ser desempenhado por nenhuma das distinções qualificadas favorecidas até agora por aqueles que se colocam numa perspectiva escotista, nem mesmo aquela favorecida pelo próprio Scotus.*

* Agradeço ao DAAD pelo financiamento da minha pesquisa de doutorado, a qual deu origem ao presente artigo.

Referências

Fontes

- » Ioannes Duns Scotus (1950-2013). *Ordinatio (Opera Omnia 1-14)*. Ed. Balić, C. et al. Cidade do Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.
- » Ioannes Duns Scotus (1960-2004). *Lectura (Opera Omnia 16-21)*. Ed. Balić, C. et al. Cidade do Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis
- » Ioannes Duns Scotus (1997-2006). *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis (Opera Philosophica 3-4)*. Ed. Andrews, R. et al. Nova Iorque: Franciscan Institute.
- » John Duns Scotus (2004). *The Examined Reports of the Paris Lectures: Reportatio I-A*. Ed. e trad. Wolter, A. B. e Bychkov, O. V. Nova Iorque: Franciscan Institute.

Bibliografia complementar

- » Adams, M. M. (1976). "Ockham on Identity and Distinction", *Franciscan Studies* 36.1, 5-74.
- » Blander, J. (2014). *Dependence, Separability, and Theories of Identity and Distinction in Late Medieval Philosophy: Case Studies from Scotus and Ockham*. Tese de doutorado, University of California, Los Angeles (UCLA).
- » Cross, R. (1995). "Duns Scotus's Anti-Reductionistic Account of Material Substance", *Vivarium* 33.2, 137-170.
- » Cross, R. (1998). *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision*. Oxford: Clarendon Press.
- » Grajewski, M. J. (1944). *The Formal Distinction of Duns Scotus: A Study in Metphysics*. Washington: Catholic University of America Press.
- » King, P. (1992). "Duns Scotus on the Common Nature and the Individual Difference", *Philosophical Topics* 20.2, 50-76.
- » King, P. (2003). "Scotus on Metaphysics". Em: Williams, T. (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 15-68.
- » Tweedale, M. M. (1999). *Scotus vs. Ockham: A Medieval Dispute over Universals*. 2 vols. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- » Vos, A. (2006). *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edimburgo: Edinburgh University Press.