



## SEÇÃO: METAFÍSICA E EPISTEMOLOGIA

# A ciência transcendente de Duns Scotus: uma introdução à sua metafísica<sup>1</sup>

*Duns Scotus transcendent science: an introduction to his metaphysics*

**Uellinton Valentim Corsi<sup>2</sup>**

[orcid.org/0000-0003-1358-5805](https://orcid.org/0000-0003-1358-5805)  
[uellintoncorsi@gmail.com](mailto:uellintoncorsi@gmail.com)

**Recebido em:** 28 abr. 2022.  
**Aprovado em:** 24 ago. 2022.  
**Publicado em:** 21/11/2022.

**Resumo:** O presente estudo tenciona analisar o sistema metafísico de João Duns Scotus. O Doutor Sutil elabora a sua teoria em torno da metafísica entendida como *scientia transcendens*, isto é, a metafísica é definida por ele como uma ciência transcendente. O autor procura, em suma, a afirmação de que o conceito de ente enquanto ente, como noção mais pura possível do intelecto humano, é transcendente porque está além de toda a categorização, possuindo apenas uma distinção mínima denominada modal, qual seja, o ente enquanto ente pode ter uma intensidade existencial como infinito e finito. Assim, pois, com a presente análise, é possível constituir uma introdução ao pensamento de Scotus nas temáticas das distinções modal e formal-real, abrangendo notas gerais sobre a univocidade do ente e a repercussão do scotismo no pensamento moderno e contemporâneo.

**Palavras-chave:** *scientia transcendens*; João Duns Scotus; teoria modal; teoria real-formal.

**Abstract:** This study aims to analyze the Metaphysical system of John Duns Scotus. The Subtle Doctor elaborates his theory on Metaphysics understood as *scientia transcendens*, that is, Metaphysics is defined by him as a transcendent science. The author basically seeks to affirm that the concept of being as being, as the purest notion of the human intellect, is transcendent because it is beyond any categorization, having only a minimal distinction named modal, that is, being as being may have an existential intensity as infinite and finite. Then, with this analysis it is possible to constitute an introduction to Scotus's thought on the themes of modal distinctions and real-formal, embracing general notes on the univocity of being and the repercussion of Scotism on Modern and Contemporary thought.

**Keywords:** *scientia transcendens*; John Duns Scotus; modal theory; real-formal theory.

## Introdução

João Duns Scotus, ou *Doctor Subtilis* (ca. 1265/66 – 1308),<sup>3</sup> bem como a tradição filosófica franciscana, trabalha a metafísica sob o viés da temática dos transcendententes.<sup>4</sup> A versão scotista concebe a metafísica como a ciência que tem por objeto primário os conceitos transcendententes,



Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

<sup>1</sup> Este estudo faz parte de um trabalho de pesquisa apresentado como Trabalho de Conclusão de Curso para obtenção do grau de Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). O mesmo trabalho recebeu o prêmio em 2022 como Trabalho de Conclusão destaque. Para obter o trabalho em sua versão completa, conferir: CORSI, Uellinton Valentim. *Análise da filosofia transcendente na Summa Halensis e em Boaventura de Bagnoregio e os avanços da scientia transcendens de João Duns Scotus*. 2021. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso de Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021. Disponível em: <https://primo-pmtna01.hosted.exlibrisgroup.com/permalink/f/164f7zo/puco1000502751>. Acesso em: 7 jun. 2022.

<sup>2</sup> Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS, Brasil.

<sup>3</sup> Para conhecer a vida e obra do Doutor Sutil, ou João Duns Scotus, indicamos: MEIRINHOS, José Francisco. (org.). *João Duns Scotus (c. 1265 – 1308): Subsídios bibliográficos*. Porto: Gabinete de Filosofia Medieval: U. Porto, 2008. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uplo-ads/ficheiros/9157.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2021.

<sup>4</sup> Adotaremos a tradução de *transcendens* por transcendente. Sobre isso, vide, Cf. WOUTER; AERTSEN, 2019, p. 2-4.

especialmente, o conceito de ente.<sup>5</sup> Na sua época, foi realizada uma leitura de Aristóteles a partir da interpretação averroísta. Averroís entende que a metafísica aristotélica pode ser concebida de dois modos: o primeiro é como uma ciência da substância e uma ciência de Deus, que não são claramente conectadas; e, o segundo, como apenas uma teoria metafísica existente enquanto ciência da substância.<sup>6</sup> Em tese, este é o grande debate no séc. XIII: ou existem duas metafísicas, ou tem apenas uma e essa é uma ciência da substância.<sup>7</sup> Dentre essas alternativas, a metafísica como ciência transcendente é uma opção diferente e, ao formular a sua teoria metafísica como ciência transcendente, Scotus tem a difícil tarefa de fundamentá-la enquanto corrente teórica que destoa das até então assumidas.

A partir disso, tenciona-se, com o presente estudo, investigar e analisar no pensamento de Scotus as temáticas importantes para compreender a sua originalidade teórica. Para tanto, é mister abordar temas relacionados com a sua ciência transcendente, tais como a semântica em torno do conceito de ente, porque é indispensável compreender a semântica e a metafísica em torno desse conceito nos diferentes autores que antecederam Scotus para, assim, entender a sua importância para o debate. Com esse primeiro passo, passa-se à teoria da cognição a partir do tema do conhecimento confuso e distinto. Com a abertura da questão em torno da cognição do sujeito, chega-se nas teorias modal e

real-formal que, para o presente propósito, são indispensáveis. A partir disso é possível fazer as considerações finais sobre o tema em questão e a sua repercussão na filosofia posterior.

Nota-se que Scotus elabora a sua metafísica como uma ciência transcendente em vistas de dar suporte ao seu pensamento teórico em torno de questões importantes para sua época, tais como, a vontade divina e humana e a contingência do instante do tempo presente<sup>8</sup>, dentre outros. Por isso, a análise da ciência transcendente scotista deve ser feita em primeiro plano para, então, adentrar em questões ético-metafísicas e, até mesmo, de teor teológico tratadas pelo Doutor Sutil em suas obras. A presente pesquisa, com isso, tem caráter bibliográfico, mantendo como fonte primária as obras do próprio autor em língua latina e de comentadores considerados autoridade no assunto. Com tal característica evidenciada, iniciar-se-á a análise do *corpus philosophicum metaphysicum* do autor.

## 1 A ciência transcendente

Deve ser questionado por que a versão adotada por Scotus é a de uma metafísica como ciência transcendente e em quais aspectos ela avança com relação às versões anteriores. Em grande medida, pode-se dizer que é porque Scotus está no apogeu da recepção do *corpus metaphysicum aristotelicum* no Ocidente.<sup>9</sup> Essa recepção, com respeito à metafísica, é marcadamente difusa e complexa. Envolvem-se, nessa problemática,

<sup>5</sup> Quando falamos da versão scotista, referimo-nos da tradição que antecede o autor, isto é, há, na denominada Primeira Escola Franciscana de Paris, certa tendência por trabalhar o tema dos transcendentais metafísicos. Para tanto, indicamos o estudo que aborda o tema da Filosofia Transcendente no pensamento de Alexandre de Hales, Boaventura de Bagnorégio e João Duns Scotus como forma de introduzir ao pensamento dos autores, HINRICHSEN, Luis Evandro; CORSI, Uellinton Valentim. *A scientia transcendens* de João Duns Scotus: notas introdutórias da primeira escola franciscana de Paris. *Basiliade: Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 4, n. 7, p. 53-81, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.35357/2596-092Xv4n7p53-81/2022>. Acesso em: 25 mar. 2022.

<sup>6</sup> Para compreender o desenvolvimento desta problemática: cf. GRACIA, 1998, p. 153-168; HONNEFELDER, 2010, p. 71-76; WOLTER, 1946, p. XI-XV; WOUTER; AERTSEN, 2019, p. 1-33.

<sup>7</sup> Cf. LUPI, 2008, p. 9-14; AERTSEN, 2003, p. 13-34; MERINO, 2008, p. 31-36; MERINO; FRESNEDA, 2006, p. 109-112.

<sup>8</sup> O tema da teoria da contingência do instante do tempo presente no pensamento de Duns Scotus é, em alguma medida, certo "pre-âmbulo" para compreender o tema da liberdade humana. Para isso, a teoria modal scotista é utilizada para dar um fundamento último à liberdade humana. Por isso, indicamos o estudo de DEZZA, Ernesto; CORSI, Uellinton Valentim. A teoria da contingência do Instante de tempo presente em Duns Scotus. *Araripe - Revista De Filosofia*, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 116-139, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufca.edu.br/ojs/index.php/araripe/article/view/783>. Acesso em: 24 mar. 2022.

<sup>9</sup> O Prof. Dr. Luis Alberto De Boni tem um estudo onde trata, com minúcias, essa questão da receptividade do aristotelismo no ocidente medieval latino, cf. DE BONI, 1995, p. 66-106. Destacamos um fascículo em que De Boni trata sobre a maneira de ler e interpretar Aristóteles contrapondo os modernos e os medievais: "Se, entre os últimos (modernos), há um interesse de cunho um tanto arqueológico, a fim de reconstituir o texto em sua perfeição e de procurar reproduzir o momento de sua composição, o mesmo não acontece com aqueles (medievais). Aos medievais não interessa tanto o Aristóteles histórico e, por deficiências técnicas de sua época, nem mesmo podiam reconstituir-lhe o texto nos moldes tentados hoje em dia: liam Aristóteles à luz do pensamento da própria época, faziam-no falar novamente, obrigavam-no a tomar parte em debates, que não foram os dele." (DE BONI, 1995, p. 85-86, nota nossa).

temas referentes à relação da metafísica aristotélica com a pergunta pelo primeiro ente e as leituras dos intérpretes árabes que, virtualmente nas opções de Averróis, sugerem que Deus é o objeto da metafísica de Aristóteles.<sup>10</sup>

Diante disso, Scotus afirma que a metafísica não pode tomar Deus e as substâncias como objeto primário de sua investigação, porque essa seria a sua finalidade, ou seja, a finalidade dessa ciência é tornar possível a comprovação de uma entidade infinita que, aos moldes cristão, é definida como Deus. Em sua *Reportata Parisiensia*, Scotus traz essa questão para análise. Dentre as conclusões alcançadas, chega-se a de que Deus não é o objeto adequado do intelecto humano, tampouco o objeto primário da metafísica, porque "[...] nenhuma ciência prova que seu objeto existe".<sup>11</sup> Isso ocorre porque, em última instância, a metafísica, para o autor, deve comprovar a existência de um ente-infinito.

Scotus chega a essa determinação por meio da sua "crítica da razão". Ele efetiva a sua crítica em vista de alcançar os limites e o alcance da razão humana. Isso o leva a admitir que o ser humano, na atual condição de sua vida presente,

apenas conhece alguma coisa, em primeiro lugar, através da percepção sensorial.<sup>12</sup> Nesse ditame, como Deus não é uma criatura finita material, seria impossível conhecer algo sobre Ele. A metafísica, então, não pode ter Deus como objeto primário, tampouco a substância, como afirmara Averróis em sua interpretação de Aristóteles, porque o objeto primário deve ser passível de ser conhecido. Com isso, a metafísica scotista tem o ente enquanto ente como seu objeto mais adequado.<sup>13</sup> E mais, o ente enquanto ente é entendido como um transcendente.

Transcendentes, na tradição corrente em que Scotus está inserido, são entendidos como conceitos reais que supõem e significam imediatamente a coisa existente. Essa significação é direta, sem mediação. Não há uma representação unicamente conceitual da coisa, mas sim o conceito real que supõe e significa a coisa (*res*) existente. Transcendentes se referem, portanto, à ordem metafísica da realidade e não meramente a uma ordem conceitual.<sup>14</sup> Em linhas gerais, o autor define o *ens* e a *res* como coisas similares. Em *Quodlibetales* ele conceitua o *ens* ou *res* como aquilo que não tem contradição.<sup>15</sup> E, como objeto

<sup>10</sup> Honnefelder, ao analisar a metafísica scotista, especialmente, ao questionar *pelo ente como tal*, traz uma análise da exigência histórica em que Scotus está inserido. Exprime-se como indispensável que Scotus dê uma resposta ordenada em vista de evitar equívocos linguísticos e teóricos e, em decorrência, que evite o erro de negar a liberdade divina e a não eternidade do mundo (Cf. HONNEFELDER, 2010, p. 71-76). Sugerimos também a visão do estudioso Gracia. Em seu estudo, Gracia expõe traços gerais da metafísica scotista e aborda, inicialmente, a dimensão histórica influenciadora dos tratados sobre a metafísica elaborados por Scotus: cf. GRACIA, 1998, p. 153-168.

<sup>11</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. Sobre a Metafísica. In: STO. TOMÁS DE AQUINO; DANTE ALIGHIERI; JOHN DUNS SCOT; WILLIAM OF OCKHAM. *Seleção de textos*. Tradução de Carlos Arthus Nascimento e Raimundo Vier. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 338. (*Report. Paris, Porlogus*, q. 3, a. 1). Não iremos aprofundar as certezas alcançadas por Scotus neste estudo. Por ora, é importante compreender a delimitação do objeto primário da metafísica feita pelo Doutor Sutil e a sua negação da definição averroista. Ele toma, portanto, a visão aviceniana de que o ente enquanto ente é o objeto adequado do intelecto e o objeto primário da metafísica. Cf. KING, 2013, p. 37-39; GILSON, 2010, p. 127-136; WOLTER, 1946, p. 59-59, 71-77.

<sup>12</sup> Cf. HONNEFELDER, 2010, p. 74; KING, 2013, p. 35-36; GILSON, 2010, p. 136-137.

<sup>13</sup> Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*. Ed. por Wadding e Vivès. [S. l.: s. n.]. Disponível em: <http://www.logicmuseum.com/wiki/Wadding-Vivès>. Acesso em: 26 nov. 2021. (*In Metaph.* VI, q. 4, n. 10-12); SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I - III. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis*, 1950. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican\\_edition\\_\(Scotus\)](http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_(Scotus)). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 2, n. 27.35). Citamos o que Scotus afirma na *Rep. Par.*: "A respeito desta primeira questão há controvérsia entre Avicena e Averróis. De fato, Avicena pretende que Deus não é o sujeito da metafísica porque nenhuma ciência prova seu sujeito; ora, o metafísico prova que Deus existe: logo etc. Averróis critica Avicena no último comentário ao livro I da *Física* porque, tomando a mesma premissa maior contra Avicena, deseja provas que Deus e as substâncias separadas são sujeitos da metafísica e que não se prova na metafísica que Deus existe, pois nenhuma espécie de substância separada pode ser provada senão através do movimento, o que pertence à física. Mas parece-me que Avicena se exprimiu melhor do que Averróis. Portanto, arguo contra este do seguinte modo; essa proposição - 'Nenhuma ciência prova que seu sujeito existe' [...] (SCOTUS, Ioannes Duns. Sobre a Metafísica. In: STO. TOMÁS DE AQUINO; DANTE ALIGHIERI; JOHN DUNS SCOT; WILLIAM OF OCKHAM. *Seleção de textos*. Tradução de Carlos Arthus Nascimento e Raimundo Vier. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 345-346. (*Report. Paris, prol.*, q. 3, a. 1, p. 5).

<sup>14</sup> WOLTER, 1946, p. 7, tradução nossa: "[...] ainda que os transcendentais sejam noções, eles são, de fato, conceitos reais. Isso quer dizer que eles não fazem referência à ordem conceitual, mas à ordem metafísica da realidade. Eles são reais no sentido de que supõem por, e significam, de modo imediato, uma coisa existente. Scotus indica isso quando fala dessas noções sendo 'predicadas formalmente de Deus'".

<sup>15</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones Quodlibetales*. Freiburg im Breisgau, Herder: Ed. Vivès, 1941 v. IX. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Quaestiones\\_quodlibetales](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Quaestiones_quodlibetales). Acesso em: 26 de nov. 2021. Tradução nossa (*Quod.* q. 3, n. 8): "O ente, portanto, ou a coisa, é entendido desta maneira em um sentido mais geral, e se estende a qualquer coisa que não inclua uma contradição, seja um ente de razão, isto é, precisamente tem que existir no intelecto, ou um ente real, tendo alguma entidade fora da consideração do intelecto. E, em segundo lugar, é [...] um ente que tem ou pode ter alguma entidade que não seja do ponto de vista do intelecto".

apropriado à metafísica, o *ens* ou a *res*, definidos dessa forma, são predicáveis de qualquer coisa que porventura esteja sob eles como um objeto *per se*.<sup>16</sup> O conceito de ente, então, enquanto objeto primário da ciência metafísica, é um conceito real-formal, porque ente não apenas é uma entidade de razão, criada a partir da criatividade intelectual, mas também é parte da realidade. Ente é real e formal e, como tal, possui uma formalidade, ou seja, uma distinção ou definição.<sup>17</sup>

Assim, transcendente é definido por Scotus levando em consideração o que esse conceito exige que seja pensado do ponto de vista do absoluto. Se é para ter uma metafísica dos conceitos transcendentos, então é preciso que eles digam *o que as coisas não categoriais são*. Já na sua definição, Scotus coloca essa tangência ao absoluto na significação mesma de absoluto. Na Distinção 8 da *Ordinatio I*, o autor aborda os transcendentos como aquilo que, tal como o conceito de ente, é indiferente ao infinito e ao finito, ou como próprio do ente infinito. Nesse sentido, os transcendentos que, analogamente são comparados ao ente quanto a sua extensão predicativa, são definidos como noções que podem afirmar algo do ente-finito ou do ente-infinito – sendo indiferente a eles – e até afirmar algo apenas do ente-infinito. Pontualmente, este

é o único lugar em que Scotus define o que é um transcendente.<sup>18</sup>

Na perspectiva dessa definição é que o Doutor Sutil defende a univocidade para a noção transcendente de ente e confirma os tipos de conceitos que são próprios dessa definição. A univocidade é postulada a partir dessa indiferença do conceito de ente quanto a sua predicação, sendo passível de ser predicado do finito, infinito ou unicamente do infinito. A marca da noção univoca de ente é exatamente a sua simplicidade irreduzível, porque ente seria comum e anterior a todas as suas determinações como, por exemplo, a finitude, infinitude e, até mesmo, de diferenças.<sup>19</sup>

Com isso, Scotus não permanece apenas com o conceito de ente e com os seus atributos co-extensivos – que é basicamente tudo o que foi feito até Santo Tomás de Aquino –, mas vai além.<sup>20</sup> Ele também pensa em propriedades disjuntivas e em perfeições absolutas ou perfeições puras (*perfectiones simpliciter*).<sup>21</sup> Essa abrangência se deve ao fato de o autor compreender que essas duas categorias de propriedades possuem o ente como um predicado *in quid* ou *in quale*. Em outros termos, como a definição scotista de transcendente abrange não somente o ente predicado *in quid* como também a comunidade predicativa em que incluem o ente tanto *in quid*

<sup>16</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones Quodlibetales*. Freiburg im Breisgau, Herder: Ed. Vivès, 1941 v. IX. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Quaestiones\\_quodlibetales](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Quaestiones_quodlibetales). Acesso em: 26 nov. 2021 (*Quod*. q. 3, n. 8-9). Em síntese, os objetos *per se* seriam as predicções *in quale* ditas de um sujeito ou derivações denominativas de algo como, por exemplo, a negritude derivada de algo de cor preta; a branquitude etc. Seria dito em um sentido derivado de algo mais universal. Por outro lado, o objeto primário seria aquela coisa predicável em um sentido mais geral, como é o caso do termo cor, animal etc., que comportam as derivações mais particulares (Cf. KING, 2013, p. 37-38).

<sup>17</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones Quodlibetales*. Freiburg im Breisgau, Herder: Ed. Vivès, 1941 v. IX. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Quaestiones\\_quodlibetales](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Quaestiones_quodlibetales). Acesso em: 26 nov. 2021. Tradução, nota e grifo nosso. (*Quod*. q. 3, n. 9 - 10). “[...] o nome ‘da coisa’, a princípio, parece se estender muito; e também, a partir do modo comum de falar, é suficientemente provado, pois, em geral, dizemos que as intenções lógicas são uma *coisa* de razão, e as relações de razão são *coisa* de razão e não podem estar fora do intelecto. Portanto, o nome ‘da coisa’ não significa, de acordo com o uso da expressão, determinar a coisa fora da alma. E por esta compreensão mais geral, como uma *coisa* ou *ente*, é dito ser qualquer coisa concebível que não inclua contradição (seja essa comunidade uma analogia ou univocação, da qual eu não cuidarei agora) o ente pode ser posto como o primeiro objeto do intelecto; pois nada que não inclua a razão do ente pode ser inteligível, portanto, o que inclui uma contradição não é inteligível; deste modo, toda ciência, que não apenas se chama de real, mas também que se chama de razão, é uma ciência de uma *coisa* ou de um *ente*. (n. 9). [...] é dito que uma coisa que pode ter uma entidade fora da alma [...] aquelas coisas que são comuns a todos os gêneros são coisa e ente; nem pode ser compreendido por palavras em uma língua, porque em cada língua há um *conceito indiferente* para todas as *coisas* que estão fora da alma; pois os conceitos são os mesmos a partir de todos [...] e comumente em todas as línguas há um nome imposto a um conceito tão comum, qualquer que seja essa comunidade, de analogia ou de univocação. (n. 10)”.

<sup>18</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – III*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican\\_edition\\_\(Scotus\)](http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_(Scotus)). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord*. I, d. 8, q. 3, n. 113 – 115).

<sup>19</sup> Cf. GUERIZOLI, 2010, p. 165-168; GUIALBERTI, 2013, p. 182.

<sup>20</sup> De Aristóteles à Tomás de Aquino, eram consideradas noções transcendentos o ente e os seus atributos coextensivos, ou conversíveis. Com Scotus, essa lista toma maior escopo somando aos transcendentos as noções disjuntivas e as perfeições puras: cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – III*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican\\_edition\\_\(Scotus\)](http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_(Scotus)). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord*. I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 114); GRACIA, 1998, p. 157-162; KING, 2013, p. 52-55.

<sup>21</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – III*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican\\_edition\\_\(Scotus\)](http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_(Scotus)). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord*. I, d. 8, n. 113-114).

quanto *in quale*, a lista scotista dos transcendententes aumenta. Assim afirma Scotus:

O ente é antes dividido em infinito e finito do que nas dez categorias porque um destes, a saber, o "finito", é comum aos dez gêneros. Portanto, tudo que convém ao ente (enquanto indiferente ao finito e ao infinito ou enquanto é próprio ao ente infinito) não convém a ele enquanto está determinado ao gênero, mas enquanto anterior e, por consequência, enquanto é transcendente e está fora de todo gênero. Tudo que é comum a Deus e à criatura é de tal modo: convém ao ente enquanto é indiferente ao finito e ao infinito, pois enquanto convém à Deus é infinito, enquanto à criatura, é finito. Portanto, pela anterioridade, antes convém ao ente do que divide o ente nas dez categorias e, por consequência, tudo que é de tal modo é transcendente.<sup>22</sup>

A partir dessa definição, há razões para pensar o porquê de a lista scotista dos conceitos transcendententes ser maior. Responde-se, afinal, por que o conceito de transcendente, para ele, não se define apenas pelas características daqueles, por assim dizer, começos absolutos: os absolutos do ser, da inteligibilidade e do pensar, que formam as noções absolutas da realidade. Esses absolutos da realidade, para Scotus, são pensados na ótica de que o ente-absoluto faça parte do projeto de, pela metafísica, pensar a realidade como um todo.<sup>23</sup> É por isso que independentemente de Scotus ser o primeiro ou não a utilizar o termo *transcendens*, ele de fato é o

primeiro que chama a metafísica como *scientia transcendens*, porque *transcendens* não é apenas o primeiro, mas também significa *aquilo não categorial*. A coisa que está além das categorias. E, sendo além das categorias, é capaz de pôr no escopo do pensamento metafísico a quiddidade da existência de Deus.<sup>24</sup> O filósofo escocês insere tanto Deus quanto a substância a partir do que ele denomina de "ordem de perfeição".<sup>25</sup>

A ciência transcendente é explicitamente uma versão da metafísica. E para ser uma versão da metafísica, ela dialoga com o que Aristóteles propôs e com as leituras que foram propostas de Aristóteles: ou tem duas metafísicas, uma para Deus e uma para o mundo, ou a metafísica é a ciência da substância e a pergunta por Deus, sob certo aspecto, fica em suspenso. Scotus, diante disso, insiste no ponto de que há uma metafísica nos moldes aristotélicos, mas o elo aristotélico é de que não está no conceito de substância a resposta pelo objeto unificador, mas está no conceito de ente enquanto ente e os seus atributos, se forem interpretados transcendentemente.<sup>26</sup> Após ter sido analisada a posição scotista quanto ao objeto da metafísica ser o ente transcendente, é imprescindível compreender a semântica em torno desse conceito.

<sup>22</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – III*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican\\_edition\\_\(Scotus\)](http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_(Scotus)). Acesso em: 26 nov. 2021. Tradução nossa. (*Ord.* I, d. 8, n. 113). Do original: *Ens prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem praedicamenta, quia alterum istorum, scilicet 'finitum', est commune ad decem genera; ergo quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est proprium enti infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad genus sed ut prius, et per consequens ut est transcendens et est extra omne genus. Quaecumque sunt communia Deo et creaturae, sunt talia quae conveniunt enti ut est indifferens ad finitum et infinitum: ut enim conveniunt Deo, sunt infinita, - ut creaturae, sunt finita; ergo per prius conveniunt enti quam ens dividatur in decem genera, et per consequens quodcumque tale est transcendens.*

<sup>23</sup> Esse debate é inserido na perspectiva do ente transcategorial. O ente, como um conceito unívoco, transcende todas as categorias, sendo anterior a elas e às divisões de ente em suas modalidades como, por exemplo, finito e infinito. Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – III*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican\\_edition\\_\(Scotus\)](http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_(Scotus)). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord.* I, d. 8, q. 3, n. 113).

<sup>24</sup> Deus e a substância, portanto, não são os objetos primários da metafísica, dada a sua não inteligibilidade sensível. Mas Scotus não nega, em absoluto, a possibilidade de a metafísica ter por objeto Deus e a substância a partir do conceito de ente e das noções transcendententes. Isso ocorre, porque "[...] a substância é mais (ente) do que o acidente, e Deus é mais completo e mais perfeito [...] do que qualquer outro ente" (KING, 2013, p. 39). Nota: transpomos o termo "ser" utilizado pelo autor por "ente", dado que Scotus utiliza sempre o termo *ens* para se referir ao ente em um sentido transcategorial como é proposto por King.

<sup>25</sup> Sobre os graus de perfeição de acordo com a natureza da coisa, cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – III*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican\\_edition\\_\(Scotus\)](http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_(Scotus)). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 95 – 99).

<sup>26</sup> Gracia, no início de seu estudo sobre a concepção scotista da metafísica, traz os problemas relativos à definição de Aristóteles da metafísica. Um deles é a noção maximamente geral do objeto primeiro "ente enquanto ente" que, por ser geral em demasia, não é analisável em qualquer outra coisa. Esse problema gera debate sobre como analisar o ente enquanto ente, porque se for tomado um ente em específico, nada de diferente estaria sendo proposto. Afinal, as ciências específicas fazem a mesma análise. A metafísica, em decorrência, acaba sendo um estudo vazio. Aristóteles dá algumas soluções, dentre elas: o estudo de Deus como o primeiro motor imóvel; a problemática em torno da substância; e o ente enquanto ente em uma análise causal. Uma saída esboçada por Aristóteles e endossada por Scotus, é a dos transcendententes. Nessa teoria, o ente enquanto ente e os seus atributos são analisados e tomados como objetos primeiros do entendimento. Esse é um ponto importante para nós, porque é nesse aspecto que Scotus ultrapassa os limites da metafísica aristotélica vigente até então e vai além, abrangendo para outras noções o estatuto de transcendente. (Cf. GRACIA, 1998, p. 153-162).

## 2 A semântica do conceito de ente

Aristóteles, em sua obra *Metafísica*, afirma que "[...] (ente) se diz de múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada".<sup>27</sup> Tomás de Aquino aplica esse princípio afirmando que "[...] algo se predica de diversas coisas de múltiplos modos".<sup>28</sup>

O predicado difere de um acidente particular. Predicado tem a característica necessária da universalidade, isto é, "[...] uns (predicados) são afirmados de um sujeito, não estando nunca presentes no sujeito".<sup>29</sup> Por exemplo, "homem" é afirmado a partir de um determinado sujeito, porém não é desse ou daquele homem individualmente, porque "homem" é uma categoria de espécie do gênero animal dada a partir da diferença específica "racional".<sup>30</sup> O predicado, então, é um universal enquanto parte de um gênero e espécie. É, no dito do Estagirita, a "substância segunda" ("*ousia deuterá*") do sujeito.<sup>31</sup>

O termo "*ousia*" chegou ao ocidente traduzido como *substantia* (de "*substare*") que significa "estar debaixo de", "sustentar sob". Essa correspondência terminológica visa a tradução de *hypokeimenon* = "ao que subjaz".<sup>32</sup> "Os latinos traduziriam esse vocábulo por *subjectum* (de *subjacere* = jazer sob – que viria a dar no português *sujeito*) que filosoficamente referiria o ser concreto, individual".<sup>33</sup> Nota-se que, sob certo aspecto, o termo "sujeito" encontra a sua raiz etimológica na palavra grega

"*hypokeimenon*" através da tradução latina de *subjectum*. Ora, a pergunta que deve ser feita, então, é se essa correspondência linguística é devida.

Na obra *Organon*, Aristóteles afirma que com o termo "sujeito" deve-se identificar o substrato. O substrato é definido a partir da matéria ou da forma, ou, ainda, do composto de ambos, o *synolon*.<sup>34</sup> Por outro lado, na *Metafísica* ele afirma que o substrato seria redutível à matéria. Em decorrência, a substância seria predicada da matéria, bem como as demais categorias.<sup>35</sup> O Estagirita recusa essa definição de substância.<sup>36</sup> Então, o que é substância ("*ousia*")?

Aristóteles afirma que a substância "[...] é o que não se predica de algum substrato, mas aquilo de que todo o resto se predica".<sup>37</sup> Assim, ao afirmar que todas as coisas existentes são substâncias individuais e, pelo princípio do hilemorfismo, união de matéria e forma enquanto atualidade das coisas existentes, inverte-se a ordem da argumentação vista acima. Isto é, *a substância é aquilo pelo qual necessariamente todos os predicados e os acidentes são abstraídos e não o contrário* (que, como visto, a substância seria predicada à matéria).<sup>38</sup> A *ousia* é distinguida dos seus acidentes por uma ordem ontológica, sendo a parte mais fundamental da coisa pela qual os acidentes existem.<sup>39</sup>

A partir disso, define-se *ousia* como uma quiddidade, ou seja, como uma *essência necessária*. Busca-se a sua definição a partir da pergunta:

<sup>27</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. 5. ed. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2015. v. II, p. 132. Nota nossa (*Metaph. IV*, 1003a 30 – 35). O tradutor da edição brasileira transpõe o termo em questão por "ser". Entretanto, no original grego, Aristóteles utiliza "*tó ón*" que deve ser traduzido como *ente* (*ens*) e não *ser* (*esse*). Ente é o termo utilizado pelos latinos que corresponde ao grego "*tó ón*". *Ens* é mais aproximado de *res* do que *esse*. Por isso, utilizaremos o termo ente e não ser para designar a palavra grega *tó ón*, bem como a latina *ens*. (Cf. CASTRO, 2020, p. 10).

<sup>28</sup> SANCTUS THOMAS AQUINO. *Comentário à metafísica de Aristóteles I – IV*. Ed. trad. de Paulo Faitanin; Bernardo Veiga. São Paulo: Vide Editorial, 2016. p. 337. (*In Metaph. IV*, lição 1, n. 7).

<sup>29</sup> ARISTÓTELES. *Organon I: das categorias*. Tradução de Mario Ferreira Santos. São Paulo: O Editor, 2017. p. 8. (*Org. I*, 1a 20).

<sup>30</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Organon I: das categorias*. Tradução de Mario Ferreira Santos. São Paulo: O Editor, 2017. p. 8. (*Org. I*, 1a 20).

<sup>31</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Organon I: das categorias*. Tradução de Mario Ferreira Santos. São Paulo: O Editor, 2017. p. 18-19. (*Org. I*, 2a 10-35).

<sup>32</sup> Cf. CASTRO, 2020, p. 6.

<sup>33</sup> Cf. CASTRO, 2020, p. 6-7, grifo do autor.

<sup>34</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Organon I: das categorias*. Tradução de Mario Ferreira Santos. São Paulo: O Editor, 2017, p. 48. (*Org. I*, 2a 10 – 35).

<sup>35</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. 5. ed. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2015. v. II, p. 291-295. (*Metaph. VII*, 1028b 30 – 35.1029a 1 – 30).

<sup>36</sup> Não aprofundaremos o debate em torno do conceito de "substância" em Aristóteles. Sabemos da complexidade dessa questão e da não convergência das definições apresentadas nas obras mencionadas, *Metafísica* e *Organon*. Para tanto, o que queremos, então, é apresentar uma síntese possível sobre essa questão e utilizar essa orientação para estabelecer a conexão do conceito de *ente enquanto ente* com a ideia de *substância* e *essência*. Para compreender melhor esse debate, indicamos as seguintes obras: cf. CASTRO, 2020, p. 1-17; GILSON, 2016, p. 49-55; ROSS, 1987, p. 161-166.

<sup>37</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. 5. ed. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2015. v. II, p. 293. (*Metaph. VII*, 1029a 5 – 10).

<sup>38</sup> Cf. CASTRO, 2020, p. 7.

<sup>39</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Organon I: das categorias*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985. p. 48. (*Org. I*, 2a 10 – 15); GILSON, 2016, p. 50-51.

"*quid est?*" ("o que é?"). Ao perguntar o *que determinada coisa é*, questiona-se pela sua *definição*. A definição é uma tentativa de dizer o que é a essência de uma coisa. Assim, "[...] só o que é determinado é essência".<sup>40</sup> É, sob certo aspecto, a "*substancialidade do ente*", porque quando se pergunta o que é determinada coisa particular, procura-se por sua definição e a resposta primeira em uma ordem abstrativa é: a coisa é ente. Ente, então, é entendido como um substantivo quiditativo, porque responde o que a coisa é e, por responder o que a coisa é, sendo ela real, ente não é apenas um conceito lógico, mas também real, por isso é um substantivo e não um atributo, ou qualidade de algo, caso fosse, ente seria adjetivado. Ele não é obtido no modo de qualidade (*in quale*), mas sim, ao modo de essência (*in quid*). Por isso, ente é dito quiditativamente e é o "aquilo" que subjaz as coisas.

Al-Farabi, a partir disso, define a quididade como "[...] aquilo que pertence à coisa e com o qual pode responder-se à pergunta 'que é esta coisa'".<sup>41</sup> Se ente é uma quididade, então, ente responde à pergunta "o que a coisa é". Porém, se for perguntado o que é ente? Parece que ente é uma essência pura, simples, um substantivo simplicíssimo, porque não é explicado por outro, apenas por si mesmo, sendo irreduzível e indivisível. É uma quididade indivisível a qual não repugna o existir. Scotus trata essa questão a partir do seguinte exemplo:

(n. 83) [...] as espécies do mesmo gênero têm uma atribuição essencial à primeira coisa desse gênero (Metafísica 10.1.1052b18), e ainda assim

está junto com isso a unidade da univocidade da ideia nessas espécies. Assim - e muito mais - deve ser no caso proposto, que os atributos possam ter no ente de razão, no qual há unidade de atribuição, uma unidade de univocidade, porque nunca as coisas são comparadas como medidas à medida ou como excedidas ao que excede, a menos que concordem em alguma coisa. Mas assim como a comparação simplesmente é no simplesmente unívoco (Física 7.4.248b6-7), bem como qualquer comparação está no que é em alguma (coisa) ou em outra (coisa) de forma unívoca. Pois quando se diz "isso é mais perfeito do que isso", se for perguntado "o quê mais perfeito?", é preciso atribuir algo comum a ambos, de modo que o determinável de cada comparativo seja comum a cada extremo da comparação; pois um homem não é um homem mais perfeito do que um burrinho, mas é um animal mais perfeito. E assim, se certas coisas são comparadas na entidade, onde há atribuição de uma à outra ("isso é mais perfeito do que isso; o que é mais perfeito? - um ente mais perfeito"), deve haver uma unidade de alguma forma comum a cada extremo.

(n. 89) [...] se o ente é dito sobre Deus e as criaturas de acordo com um único conceito de si mesmo, deve-se dizer que a razão do ente é a razão do sujeito; pois será dito de ambos no "o quê", e assim será unívoco em ambos os sentidos.<sup>42</sup>

Desse modo, analisar o que de comum há nas entidades, ou coisas reais em sua singularidade, é postular algo *comum* que seja a base a partir da qual atributos e acidentes possam existir e estar em relação de comparação de uma coisa com outra. O comum abstraído é o conceito de ente, pois ao perguntar o que uma coisa é (*quid est?*), afirma-se, como resposta que, em última instância, a coisa é ente.

Segundo Scotus, ente tem uma dupla primazia, a saber, de comunidade e de virtualidade. Afirma ele:

<sup>40</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. 5. ed. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2015. v. II, p. 297. (*Metaph.* VII, 1030a 2). Entenda-se determinado como um modo de definir uma coisa, ou um ente.

<sup>41</sup> AL-FARABI. *Kitab Al-Huruf*. In: DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 92. (c. XV). Al-Farabi (ca. 870 – 950), é um filósofo árabe comentador de Aristóteles e chamado, pelos pósteros, de "segundo mestre", porque o "primeiro" foi Aristóteles. Exerceu grande influência na filosofia medieval. De modo especial, Al-Farabi, em seus escritos, introduziu a distinção entre essência e existência (Cf. DE BONI, 2000, p. 85).

<sup>42</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. Tradução e nota nossa. (*Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 83.89). Do original: (n. 83) [...] species eiusdem generis habent essentialem attributionem ad primum illius generis (X *Metaphysicae*), et tamen cum hoc stat unitas univocationis rationis generis in ipsis speciebus. Ita - et multo magis - oportet esse in proposito, quod in ratione entis, in qua est unitas attributionis, attributa habeant unitatem univocationis, quia numquam aliqua comparantur ut mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens, nisi in aliquo uno conveniant. Sicut enim comparatio simpliciter est in simpliciter univoco (VII *Physicorum*), ita omnis comparatio in aliquo univoco. Quando enim dicitur 'hoc est perfectius illo', si quaeratur 'quid perfectius?', ibi oportet assignare aliquid commune utrique, ita quod omnis comparativi determinabile est commune utrique extremo comparationis; non enim homo est perfectior homo quam asinus, sed perfectius animal. Et ita, si aliqua comparantur in entitate in qua est attributio unius ad alterum ('hoc perfectius est illo: quid perfectius? - ens perfectius'), oportet unitatem esse aliquo modo communem utrique extremo'. (n. 89) "[...] quia si ens dicatur secundum unum conceptum sui de Deo et creatura, oportet dicere quod ratio entis est ratio subiecti: dicitur enim de utroque in 'quid', et ita erit univocum utroque modo.

[...] uma vez que nada pode ser mais comum do que o ente e ente não pode ser uma expressão unívoca comum em "o que" dito *per se* de todos os objetos inteligíveis, porque não é dito de diferenças últimas nem de paixões suas – segue-se que nada é o primeiro objeto de nosso intelecto por causa de sua semelhança em "o que" a todo objeto inteligível *per se*. E, não obstante, digo que o primeiro objeto de nosso intelecto é o ente, porque nele concorre uma dupla primazia, ou seja, uma primazia de comunidade e de virtualidade, pois o que é de si mesmo inteligível ou inclui essencialmente a noção de ente ou está contido virtualmente ou essencialmente em outra coisa que inclui ente essencialmente: para todos os gêneros, espécies, indivíduos e todas as partes essenciais dos gêneros, e o ente não criado, incluem ente quiditativo; mas todas as diferenças últimas estão incluídas em alguns deles essencialmente, e todas as paixões do ente estão incluídas no ente e em seus inferiores virtualmente. Portanto, aqueles para quem "ente não é unívoco" estão incluídos naqueles para quem "ente" é unívoco. – E, assim, é claro que o ente tem a primazia de comunidade em relação aos primeiros inteligíveis, isto é, aos conceitos quiditativos de gêneros e espécies e indivíduos, e as partes essenciais de todos estes e do ente não criado –, e tem o primado da virtualidade entre todos os objetos inteligíveis incluídos nos primeiros inteligíveis, isto é, em relação ao conceito qualitativo das diferenças últimas e das propriedades das paixões próprias.<sup>43</sup>

A primazia de comunidade é referente, então, a todas as coisas das quais ente pode ser predicado *in quid*. Já a primazia de virtualidade, diferentemente da primeira, é o tipo de predicação que ente não é predicado diretamente da coisa, mas sim que existem coisas que estão contidas em outras, *in quale*, que ente é predicado *in quid*. Por isso, Scotus afirma que ente é, sob certo aspecto, predicado da totalidade das coisas, porque há essa dupla primazia do ente

unívoco.<sup>44</sup> Deve-se atentar ao fato que ente não é dito como uma categoria de gênero ou de espécie, mas sim como um conceito maximamente comum.<sup>45</sup> Scotus usa o termo "paixão" para indicar as determinações transcendentais conversíveis, disjuntivas e as perfeições puras do ente. Paixão deve ser entendida como um "sofrer-ação", no sentido de que essas determinações transcendentais aplicam algo ao conceito puro de ente. Por isso, ente estaria "sofrendo" uma paixão das suas determinações, porque as determinações determinam o determinável "ente".

Consoante com Al-Farabi, Scotus afirma que ente, mesmo se entendido como resultado de uma abstração última, é um objeto real, porque é dito *in quid* das coisas individuais que são reais e existentes. Busca-se, de certo modo, uma definição do que a coisa é e, pode-se afirmar, do que o próprio ente é. Ente se torna o sujeito (*subjectum*) da especulação metafísica, partindo da realidade das coisas e da abstração *pela via dos sentidos*. Definir, portanto, é responder à pergunta "o que é" determinada coisa. Ora, mas em que consiste definir uma coisa como ente?

Avicena, afirma que a finalidade da definição de algo é o conhecimento de sua essência: "Definir consiste em encontrar o gênero mais próximo de algo, por exemplo, animal com relação a homem. Em seguida, acrescenta-se sua diferença essencial – no caso racional – e então dizes: 'O homem é um animal racional'".<sup>46</sup> Entretanto, em que estágio da definição o conceito de ente é predicado? Se ente for entendido segundo a proposta scotista

<sup>43</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021, tradução e grifo nosso. (*Ord. I, d. 3, q. 3, n. 137*). Do original: [...] cum nihil possit esse communius ente et ens non possit esse commune univocum dictum in 'quid' de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis nec de passionibus suis, - sequitur quod nihil est primum obiectum intellectus nostri propter communitatem ipsius in 'quid' ad omne per se intelligibile. Et tamen hoc non obstante, dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentielles generum, et ens increatum includunt ens quiditativo; omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passionem entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Ergo illa quibus ens non est univocum dictum in 'quid', includuntur in illis quibus ens est sic univocum. - Et ita patet quod ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia, hoc est ad conceptus quiditativos generum et specierum et individuorum, et partium essentialium omnium istorum, et entis increati, - et habet primitatem virtualitatis ad omnia intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus, hoc est ad conceptus qualitativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum.

<sup>44</sup> Cf. WOLTER, 1946, p. 77-79.

<sup>45</sup> Atentemo-nos para essa afirmação de Scotus, porque ela é o fundamento da univocidade do conceito de ente. Vale ressaltar que "[...] em poucas palavras, o ente surge em ambas como um conceito maximamente comum, que – após ser abstraído a partir de conceitos de espécies especialíssimas obtidos pelos sentidos – pode ser predicado univocamente de tudo, seja como predicado essencial (*in quid*), seja como predicado denominativo (como um acidente ou *in quale*)" (PAIVA, 2015, p. 153).

<sup>46</sup> AVICENA. O livro da ciência: a lógica. In: DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Tradução de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 113.



e aviceniana como um conceito maximamente comum, ele não será um predicado estritamente categorial, porque ele ultrapassa os limites categoriais. Ente é, portanto, um conceito comum a todas as categorias, não sendo limitado a elas. Ente pode ser entendido como definição última a partir da *reductio* efetivada pelo intelecto humano. Partindo do exemplo de Avicena, ente seria dito do "homem" que, em última instância, aquilo que o homem é, é ente. Seria uma quiddidade mínima e universalíssima, não pertencendo unicamente ao gênero animal, ou à espécie humana, mas sim, a tudo o que é dotado de existência ou enquanto possível real, isto é, a todas as *coisas* especuláveis ou pensáveis. Então, "[...] a definição é uma das representações essenciais da coisa".<sup>47</sup>

O filósofo árabe prossegue a sua explanação afirmando que "[...] os estados de universal e de particular, de potência e de ato, de possível e de necessário, de causalidade e de ser causado, de substância e de acidente vêm ao ente pelo fato que ele é ente enquanto é ente".<sup>48</sup> De certa forma, essas são modalidades de existência do ente e são expressas através do mundo das entidades singulares reais. O dado, por assim dizer, empírico, é fornecido ao sujeito conhecente por meio da experiência (essa afirmação de Avicena é próxima daquilo que Scotus entende por transcendentis disjuntivos, ou "paixões"). Por essas "entidades individuais" é que, após contempladas (= ter sido realizada a abstração), postula-se um princípio

*comum* entre elas. Ross afirma que essas características comuns são reais, objetivas e individuais, não ao modo de Ideias platônicas.<sup>49</sup> Ou seja, elas não estão em um mundo Ideal, aquém de todo o mundo sensível, mas são características reais que designam as coisas existentes do mundo atual. Logo, essas modalidades do ente, ou estados de existência, são redutíveis, em última análise, ao ente enquanto ente, sendo ele anterior a todas as suas modalidades e categorias.

As coisas ("*res*") são substâncias individuais, ou sujeitos. "*Res*", na tradição medieval latina, muitas vezes, é "confusa" com "*ens*", ou seja, as "coisas" são "entes" individuais, porque tanto a "coisa" como o "ente" são ditos como *conceitos comuns*.<sup>50</sup> Reitera o filósofo árabe: "[...] o ente e a coisa imprimem-se na alma por uma primeira impressão, que não é obtida por outras mais conhecidas que ela".<sup>51</sup> E prossegue: "[...] as coisas que são mais fáceis de ser imaginadas por si mesmas são aquelas que são comuns a todas, como a coisa ('*res*'), o ente ('*ens*') e o uno ('*unum*') [...]".<sup>52</sup> Ora, o *ente*, a *coisa* e o *uno* são, segundo Scotus, entendidos como "[...] *coisas comuníssimas* e são pertencentes à consideração da Metafísica".<sup>53</sup>

A partir da análise realizada até o momento, infere-se que *ente* e *coisa* são entendidos como *conceitos comuns*. O ente, portanto, é predicado de toda a realidade e a partir dela.<sup>54</sup> No entanto, não é redutível a aspectos da realidade, mas sim é o primeiro objeto do intelecto em uma ordem

<sup>47</sup> AVICENA. O livro da ciência: a lógica. In: DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Tradução de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 113.

<sup>48</sup> AVICENA. O livro da ciência: a lógica. In: DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Tradução de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 118.

<sup>49</sup> Cf. ROSS, 1987, p. 164-165.

<sup>50</sup> AERTSEN, 2003, p. 191-196.

<sup>51</sup> AVICENA, 2000, p. 328 apud SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestionis subtilissimae in Metaphysicam I. Prologus*. In: DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Tradução de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 325-334. (AVICENA. In *Metaph.* IV, c. 1, 1003a 21 - 22).

<sup>52</sup> AVICENA, 2000, p. 328 apud SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestionis subtilissimae in Metaphysicam I. Prologus*. In: DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Trad. de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 325-334. (AVICENA. In *Metaph.* IV, c. 1, 1003a 21 - 22).

<sup>53</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestionis subtilissimae in Metaphysicam I*. In: DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Tradução de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 328, grifo nosso. (In *Metaph.* I, *Prologus*, p. 3-14b).

<sup>54</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio II*. In: CEZAR, Ribas Cesar. *O conhecimento abstrativo em Duns Scotus*. Tradução de Cezar Ribas Cesar. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 93-95. (*Ord.* II, q. 1, n. 34 - 40). Não iremos aprofundar a definição scotista acerca da *natureza comum*. No entanto, cabe algumas notas: a *natureza comum* não é definida como algo singular ou universal, é indiferente, neutra, à singularidade e à universalidade. É certa compreensão da realidade existente com os conceitos abstraídos dela. A coisa é existente e, como visto, é uma entidade singular, ou individual. Então, a *natureza comum* é, nesse aspecto, singular. Doutra forma, o conhecimento obtido da coisa singular existente, é universal. Ela é algo real a partir das coisas em que está presente: é algo universal a partir de algo na coisa que seja necessário. Scotus faz uma distinção a partir de duas noções de realidade: a) realidade própria à natureza em si mesma = formal; b) e realidade que a natureza não possui em si mesma quando posta em relação com a singularidade ou universalidade = mais próxima ao que é existente. Ambas são reais, porém, cada uma a seu modo (Cf. CEZAR, 1996, p. 23-24, 33).

abstrativa e tudo o que é conhecido e existe, é conhecível e existente através dele. Esse predicado, enquanto universalíssimo, não compõe uma categoria específica, mas está em todas a partir da sua modalidade de finito; está além delas, enquanto indiferente à modalidade de finito e infinito; e é próprio a Deus, enquanto ente-infinito. Isso ocorre, porque ente é maximamente comum, ou seja, transcendente. Ente é o objeto de análise da metafísica aos moldes scotistas e, pode ser considerado o sujeito de especulação, porque enquanto ente é predicado da totalidade das entidades e, como as entidades são substâncias particulares, sob certo aspecto, o ente é aquilo que subjaz em toda a realidade. Assim, responde-se à pergunta quanto à correspondência semântica entre *sujeito-subjectum-hypokeimenon*. Independentemente de a realidade ser ontológica ou lógico-epistêmica, ela é dita ao modo de inferências abstraídas da realidade e organizada em proposições. A semântica em torno do conceito de *ente enquanto ente*, portanto, é transversal na problemática vista até o momento, porque, afinal, como proclama Aristóteles, *ente é dito de diversos modos*.

### 3 A teoria da cognição: conhecimento confuso e distinto

Os conceitos metafísicos, como visto, não são inventados, ou fictícios, eles são diferentes dos

conceitos lógicos. Eles não são conceitos sobre conceitos ou conceitos sobre atos intelectuais. São, antes, de coisas reais. É importante demonstrar, mesmo que introdutoriamente, o processo de obtenção de conhecimento para que, então, seja evidenciado que os conceitos possuem mecanismos de explicação sobre a sua natureza e, mesmo enquanto qualidades mentais, preservam a capacidade de representação de conteúdos inteligíveis que são dependentes da realidade objetiva como traços das coisas.<sup>55</sup>

Honnefelder e Wolter enfatizam, nesse sentido, que mesmo sendo reais, os conceitos transcendentais são objetos de abstrações últimas.<sup>56</sup> O conceito de ente, na verdade, é o que o intelecto obtém quando abstrai como conceito a quiddidade das coisas. É a última abstração conceitual que o intelecto separa da representação de toda e qualquer coisa apresentada a ele como um *conhecimento confuso*.<sup>57</sup> Esse tipo de conhecimento é aquele mais imediato antes de qualquer tipo de descrição, abstração ou análise.<sup>58</sup> Entre o conhecimento *confuse* e o *distincte* há uma diferença quanto ao nível de entendimento do conteúdo de cada um. Wolter afirma que "Sabemos algo confusamente (*confuse*), [...] quando nossa noção representa o objeto da mesma forma que o nome; sabemos que é distintamente (*distincte*), quando somos capazes de defini-lo".<sup>59</sup> Scotus afirma que o nome, ou termo, é aquilo que designa a coisa imediatamente e não propriamente o conceito.

<sup>55</sup> Scotus afirma, como já visto, que todo conhecimento parte das coisas sensíveis e é por meio disso que ocorre a abstração das noções transcendentais. Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 1, q. 2, n. 35 – 36). Para tanto, o conhecimento humano conta com a colaboração da fantasia, vide: SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 3, q. 3, n. 115).

<sup>56</sup> WOLTER, 1946, p. 11-21; HONNEFELDER, 2010, p. 43-69, 82-87.

<sup>57</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 3, q. 2, n. 86): "[...] Confuse autem cognoscere est quasi medium inter ignorare et distincte cognoscere".

<sup>58</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 3, q. 2, n. 72): "Secundo praemitto quod aliud est confusum intelligere, et aliud confuse intelligere. Confusum enim idem est quod indistinctum. Et sicut est duplex distinguibilitas ad propositum, videlicet 'totius essentialis' in partes essentielles et 'totius universalis' in partes subiectivas, ita est duplex indistinctio, duplicis praedicti 'totius' ad suas partes. Confusum igitur intelligitur quando intelligitur aliquid indistinctum, altero praedictorum modorum. Sed confuse aliquid dicitur concipi quando concipitur sicut exprimitur per nomen, distincte, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem".

<sup>59</sup> WOLTER, 1946, p. 61, tradução nossa. Confirma também: SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 3, q. 2, n. 72): "Sed confuse aliquid dicitur concipi quando concipitur sicut exprimitur per nomen, distincte, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem"; SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 3, q. 2, n. 80): "[...] cognoscere 'distincte' habetur per definitionem, quae inquiritur per viam divisionis, incipiendo ab ente usque ad conceptum definiti [...] nihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quae sunt in ratione eius essentiali".

Por isso que o *Doctor Subtilis* afirma variadas vezes que alguns termos podem ser usados equivocadamente para designar coisas diferentes.<sup>60</sup>

Quando se faz insistentemente, repetidamente, até a última condição possível, a pergunta pelo o *que algo é (quid est?)*, encontra-se a determinação última, aquele conhecimento distinto. A última determinação conceitual, a fronteira da resposta a essa pergunta de inteligibilidade é que *aquilo é ente*, que algo está sob a entidade.<sup>61</sup> Algo é determinado porque tem entidade. Entre tudo o que uma coisa (*res*) é, tem-se as diferenças específicas da coisa, mas se alguma coisa é e tem conteúdo real, alguma coisa é entidade. A entidade é atribuída a alguma coisa.

*Entitas* é, por assim dizer, o limite da inteligibilidade objetiva, é o limite da informação g para si. É aquilo que, no entanto, e sob certo aspecto, é abstraído definitivamente quando de alguma coisa se pergunta *o que ela é*. Scotus afirma que essa abstração última é o primeiro objeto do intelecto e da metafísica: "[...] o primeiro objeto do nosso intelecto é o ente".<sup>62</sup> Esse processo de obtenção dos conceitos cabe à cognição abstrativa. Ela é importante para manter o aspecto sistemático do entendimento da teoria metafísica

scotista. A partir disso, é possível prosseguir na análise acerca da ciência transcendente e as suas implicações modais.

#### 4 Teoria modal

Como a metafísica é entendida por Scotus como uma ciência transcendente sobre conceitos reais e, portanto, conceitos metafísicos fundamentais, cuja fundamentabilidade não é restrita às categorias, mas transcende-as, é parte da teoria dos transcendentais uma relação teórica com a teoria da cognição. A partir disso, é debatido o tema da analogia, equivocidade e univocidade,<sup>63</sup> porque Scotus efetivamente entende que, se há um caminho metafísico para o conhecimento de Deus, o único caminho coerente é o da ciência dos conceitos transcendentais e se os conceitos transcendentais suportam uma versão de univocidade, eles devem ser unívocos.

A univocidade essencialmente significa que um conceito real, ente, por exemplo, que é obtido como uma mínima quiddidade por abstração, tem unidade semântica. Ente tem rigorosa unidade de significação.<sup>64</sup> E, no caso scotista, significa que embora se possa acrescer aos conceitos que tenham unidade semântica diferenças como as

<sup>60</sup> Cf. WOLTER, 1946, p. 61; SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: Logic Museum Vatican. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (Ord. I, d. 27, q. 3, n. 83): "Licet magna altercatio fiat de 'voce', utrum sit signum rei vel conceptus, tamen breviter concedo quod illud quod signatur per vocem proprie, est res. Sunt tamen signa ordinata eiusdem signati littera, vox et conceptus, sicut sunt multi effectus ordinati eiusdem causae, quorum nullus est causa alterius [...]."*

<sup>61</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: Logic Museum Vatican. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (Ord. I, d. 3, q. 2, n. 80): "Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem [...] ens est primus conceptus distincte conceptibilis."*

<sup>62</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: Logic Museum Vatican. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137).*

<sup>63</sup> Acerca da analogia, equivocidade e univocidade Wolter afirma o seguinte: "Um conceito é um sinal formal de uma coisa-formal no sentido de que todo o seu ser é significar. Seu significado, seu conteúdo, por assim dizer, é sua significação. É psicologicamente impossível, portanto, que um e o mesmo conceito tenham dois significados diferentes. Quando um determinado predicado tem significados diferentes dependendo do assunto do qual é predicado, o predicado obviamente é um, e apenas no nome é o mesmo. Existem tantos conceitos diferentes quanto diferentes significados. Se o significado é semelhante ou não, não altera esse fato. Falando abertamente, se de certa forma imprecisa, diz-se que a mesma noção ou conteúdo formal de pensamento (*ratio*) é predicada ora de uma maneira, ora de outra. Na predicação real, no entanto, o predicado tem apenas um significado. Ou o mero conteúdo formal de pensamento é predicado sem intenção de significar o modo de existência ou tanto a razão formal quanto o modo de existência são significados. Mas, neste último caso, não temos mais o mesmo conceito, nem, nesse caso, o mesmo conteúdo formal de pensamento. Na chamada 'predicação analógica' – uso uma expressão não aristotélica – o predicado não é um conceito comum, mas um nome comum ao qual correspondem a dois conceitos distintos, embora relacionados [...]. O lógico, conseqüentemente, não conhece nada de analogia ou conceitos analógicos como um '*medium*' entre a pura equivocidade e a univocidade. A analogia existe apenas para o metafísico, ou seja, onde os dois objetos de comparação (sejam coisas ou conceitos) podem ser chamados, não simplesmente pelo nome diverso, de outro." (WOLTER, 1946, p. 33-35, tradução nossa).

<sup>64</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: Logic Museum Vatican. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. Tradução nossa. (Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 26): "E para que não se faça disputa sobre o nome univocação, digo, 'conceito unívoco' o que é uno de tal forma que a sua unidade basta para contradição, ao afirmar e negar o mesmo dele; também é suficiente como termo médio de um silogismo, de modo que unidos os termos extremos pelo médio, devam ser concluídos para unirem-se sem falácia de equivocação." "*Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri.*"*

diferenças modais, elas não mudam o sentido quiditativo da coisa conhecida. Não existe um ente para Deus e um ente para a criatura. Existe um ente-infinito e um ente-finito, mas o conceito de ente é unívoco.<sup>65</sup>

A tese pode ser, de imediato, bastante complexa. No entanto, em algum momento a tese de Scotus vai ser de que mesmo o conceito de analogia só faz sentido se pressupõe a univocidade.<sup>66</sup> A teoria da univocidade, então, não é automaticamente negadora da teoria da analogia do ente, ela faz uma interpretação a seu modo. Tomás de Aquino mantém, por exemplo, a tese de que entre o ente-substancial e o ente-acidental, o ente-não-causado e o ente-causado, há analogia metafísica e não univocidade, porque o não causado e o causado mudam ontologicamente o conteúdo da atribuição de entidade.<sup>67</sup>

Scotus tem uma versão diferente que ele denomina de univocidade. O que o autor denomina de *modos do ente*: a infinitude e a finitude, é o que diverge Deus e as criaturas ontologicamente. A infinitude e a finitude não fazem parte do conceito quiditativo do que alguma coisa é. São, antes, noções que trazem aos conceitos quiditativos, que tem objetivamente o mesmo sentido, uma determinação modal.<sup>68</sup> Quando Scotus diz, por exemplo, que Deus é ente-infinito e a criatura é um ente-finito – sendo a infinitude e finitude *passiones entis disiunctae* –, ele defende a tese de que não existe distinção com respeito ao

conteúdo quiditativo. Ou seja, a última pergunta possível pelo *que é* Deus ou pelo *que é* a criatura, é uma pergunta direcionada à quididade da coisa em questão e, em última instância, a resposta obtida é que ela é ente.<sup>69</sup>

Ocorre, no entanto, que a modalidade de Deus é a infinitude e a modalidade das criaturas é a finitude. A modalidade, entretanto, não afeta o conteúdo quiditativo, ela apenas modifica, ou traz uma modificação. Ela é anterior a toda determinação categorial dos transcendentais, ou seja, as modalidades transcendentais são anteriores à sua determinação em qualquer gênero.<sup>70</sup> Note-se, no entanto, que Scotus nega que as noções transcendentais pertençam a qualquer gênero, antes, ele ressalta a neutralidade, por assim dizer, dessas noções.<sup>71</sup>

Isso é o que Scotus chama de determinação modal e que posteriormente à tradição scotista chama de distinção modal. A distinção modal é uma distinção real mínima, é uma distinção *a parte rei*, por assim dizer, a mais frágil de todas as possíveis. Aquela que as duas coisas diferentes têm a menor diferença.<sup>72</sup> De certa forma, a distinção modal aborda o tema dos transcendentais disjuntivos que, em suma, designam modos de ser intrínsecos do ente. É uma distinção a partir da coisa (*a parte rei*) que tem por base os conceitos reais predicados univocamente de Deus e das criaturas.<sup>73</sup>

<sup>65</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 3, n. 124 – 127); na coleção “Os pensadores”, há uma tradução a partir de uma edição crítica anterior a *Ordinatio*. Para tanto, cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Sobre a metafísica*. In: STO. TOMÁS DE AQUINO; DANTE ALIGHIERI; JOHN DUNS SCOT; WILLIAM OF OCKHAM. *Seleção de textos*. Tradução de Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 334-336. (*Oxon. I*, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137 – 140.145 – 151).

<sup>66</sup> WOLTER, 1946, pp. 33 – 36; HONNEFELDER, 2010, pp. 87 – 93; LEITE, 2008, pp. 209 – 211.

<sup>67</sup> A tese dos transcendentais é abordada pelo aquinate na *Pars Prima* de sua *Summa*. Por isso, indicamos que seja cfr. SANCTUS THOMAS AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. 1. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. Campinas: *Ecclesiae*, 2020, p. 102-119. (*S. T. I*, p. la, q. 13, a. 1 – 12).

<sup>68</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 8, q. 2, n. 37136 – 141).

<sup>69</sup> WOLTER, 1946, p. 24-27; HONNEFELDER, 2010, p. 106-108.

<sup>70</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 8, p. 1, q. 3, n. 113).

<sup>71</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021, tradução nossa. (*Ord. I*, d. 8, p. 1, q. 3, n. 114): “[...] não é da razão do ‘mais geral’ ter sob si várias espécies, mas não ter nenhum gênero acima de si [...], também transcendente é tudo o que não tem gênero algum sob o qual esteja contido. Portanto, é da razão do transcendente não ter um predicado acima dele exceto o ente, mas o fato de ser comum a muitos inferiores é acidental a ele”.

<sup>72</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*. Ed. por Wadding e Vivès. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2015. Disponível em: <http://www.logicmuseum.com/wiki/Wadding-Vivès>. Acesso em: 26 nov. 2021, p. 468b. (*In Metaph.* VII, q. 19, n. 8): “Est enim maxima naturarum et suppositorum. Media naturarum in uno supposito. Minima diversarum perfectionum, sive rationum perfectionum unitive contentarum in una natura”.

<sup>73</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 8, q. 3, n. 140): “[...] distinctio in re sicut realitas

## 5 Distinção real-formal

Assim como a distinção modal, a distinção real-formal também é formulada *a parte rei*. Há duas coisas fundamentalmente indispensáveis para o entendimento da distinção formal. Primeiro, a distinção formal é uma distinção real, *distinctio formalis a parte rei*. Ela tem base na coisa.<sup>74</sup> Mas ela não é a mesma coisa que a mera distinção real. A distinção real é aquela entre duas coisas em que se distingue coisas corpóreas, sensíveis como, por exemplo, Sócrates e Platão. Eles são coisas independentes. A distinção real é a clássica distinção de duas substâncias. Entenda-se substância como coisa particular concreta dotada de determinação. Algo que se pode dizer *o que é*, mas é algo, não é tudo. A distinção real é essencialmente dependente dessa diferença fundamental entre entidades substanciais, que têm independência ontológica, identidade na continuidade do tempo e que são, por assim dizer, singulares.<sup>75</sup>

A distinção formal é a distinção entre aspectos formais, não é uma distinção entre coisas.<sup>76</sup> Se for perguntado, por exemplo, se entre a justiça de Deus e a sabedoria de Deus pode ser postulada alguma diferença, a resposta, de imediato, é que não pode existir uma distinção real, porque a justiça e a sabedoria de Deus são sempre em

Deus, elas nunca estão separadas em Deus. Não é possível encontrar em uma parte da realidade a justiça de Deus e em outra parte a sabedoria de Deus. Elas não têm o tipo de independência que as coisas que são realmente distintas possuem. E, no entanto, sempre foi um problema metafísico colocar Deus no *logos*, é um clássico problema de Deus na razão grega. Deus é ontologicamente absoluto e essa incondicionalidade da entidade divina é, de modo geral, expressa pela noção da sua simplicidade ontológica, ou seja, tudo o que Deus é, é idêntico a Ele. Deus não recebe de fora de si nada do que Ele seja. Tudo o que é, Ele já sempre é; tudo o que ele é, Ele é igualmente em divindade; nada do que Deus é vem de fora; de nada Ele depende; tudo em Deus é Deus; tudo n'Ele é absoluto; tudo em Deus é divindade. Deus não tem *compositio*, Ele é ontologicamente simples.<sup>77</sup>

Nesse sentido, como Deus na realidade é uma unidade indivisa e tudo o que Ele é, é confuso com Ele, o debate da época gira em torno da pergunta, a saber, se há em Deus divisões formais. Analisando o exemplo acima, mas partindo da realidade da criatura em que a justiça não é a mesma coisa que a sabedoria e que divindade significa a mais absoluta, simples, independente, total e autossuficiente determinação do ser, há

---

et sui modi intrinseci [...]".

<sup>74</sup> Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Oordinatio/Oordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Oordinatio/Oordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (Ord. I, d. 8, q. 3, n. 139 – 140); GILSON, 2007, p. 246, nota n. 47: "La escuela escotista distinguirá, con F. de Mayronnes (In I Sententiarum, d. 8 q. 1) cuatro grados de distinción real, que son, del más fuerte al más débil: distinción essentialis, entre dos esencias actualmente existentes (por ejemplo, Dios y las criaturas); distinción realis, entre dos cosas separables (por ejemplo, la causa y el efecto, un muro y su color); distinción formalis, entre dos conceptos cuyos conceptos quiditativos son diferentes; distinción modalis, entre la quiddidad y su modo o grado (por ejemplo, la sabiduría finita y la sabiduría infinita). C. Frassen (Scotus Academicus, t. 1, p. 184) hace notar que la distinción formal 'inter duas formalitates seu conceptus objectivos seorsim conceptibiles', es menor que la distinción real entre seres que pueden existir por separado, y mayor que la distinción modal: 'modus enim non variat rationem formalem rei, sed eam auget vel minuit intra eamdem rationem formalem'. Por lo tanto, concluye (p. 199), de acuerdo con Duns Escoto: 'divina attributa invicem distinguuntur formaliter, et actu ex natura rei, et seclusa intellectus consideratione'. Por lo tanto, se trata de un género de distinción diferente al nominal, pero en el cual la existencia distinta no está implicada".

<sup>75</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Oordinatio/Oordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Oordinatio/Oordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (Ord. I, d. 8, q. 4, n. 177): "[...] distinción perfectionum attributalium est fundamentum respectu distinctionis emanationum, sed distinción emanationum est realis, patet; nulla autem distinción realis praeexigit necessario distinctionem quae tantum est rationis, sicut nec aliquid quod est vere reale praeexigit aliud quod est mere ens rationis; ergo distinción attributorum non est tantum rationis sed aliquo modo ex natura rei. - Assumptum patet, quia ens reale quod distinguitur contra ens rationis, est illud quod ex se habet esse, circumscripto omni opere intellectus ut intellectus est; quidquid autem dependet ab ente rationis vel praeexigit illud, non potest habere suum esse circumscripto omni opere intellectus; nihil ergo quod praeexigit ens rationis, est ens vere reale". Indicamos, também, que seja conferido o capítulo do estudo de Wolter dedicado à "Natureza Comum" em Scotus. Mesmo não sendo a explicação objetiva de distinção real, o leitor terá a evidente percepção de que tanto a distinção modal quanto a real são *a parte rei* e, como são *a parte rei*, não há distinção do que a coisa é e dos seus atributos, porque uma única coisa é falar que Sócrates é humano. Entretanto, enquanto formalidades do sujeito Sócrates, são coisas distintas (WOLTER, 1946, p. 27-30).

<sup>76</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*. Ed. por Wadding e Vivès. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2015. Disponível em: <http://www.logicmuseum.com/wiki/Wadding-Vivès>. Acesso em: 26 nov. 2021. p. 468b. (In *Metaph.* VII, q. 19, n. 8): "Istam differentiam videtur necessarium ponere in aliis, puta in ente et ejus passionibus, relatione et fundamento in Deo et creatura".

<sup>77</sup> Para melhor compreender o nosso exemplo, indicamos a leitura da obra de Gilson sobre Scotus, especialmente, o capítulo dedicado à distinção dos atributos divinos: cf. GILSON, 2007, p. 245-255.

uma forma clássica de pôr a tese da seguinte forma: os seres humanos é que fazem diferença quando pensam Deus, porque os seres humanos só conseguem captar aspectos, pequenos reflexos da divindade. Como não conseguem colocar toda a divindade no pensamento, tampouco na palavra, as palavras são "plurificadas" e isso ocorre também com os sentidos. Entretanto, Deus é uma coisa só: o Absoluto.

Em grande medida, é por causa dessa controvérsia metafísica que Scotus se envolve com a teoria da distinção formal. Os tomistas negam a distinção formal.<sup>78</sup> Ela está completamente na dependência da fertilidade da vida intelectual humana quando se tenta expressar a absolutidade de Deus como a máxima entidade. É, por assim dizer, como se continuamente o ser humano estivesse chegando perto, mas, no fundo, não afirma tudo o que deseja sobre o que é Deus. Por isso é dito que Deus é justo, Deus é bom, Deus é santo etc., há uma multiplicação daquilo que é absolutamente simples, porque tudo em Deus é Deus e tudo é idêntico a Ele. Não há composição em Deus.

Diante disso, Scotus propõe uma *via média*, ou um *medium*, nessa problemática: a distinção formal. A distinção formal propõe a existência de divisões na realidade que são formais e reais, porque elas têm base na coisa, como dois aspectos formais são de tal maneira distintos que um não está na definição do outro. Pode-se perfeitamente dizer o que é a sabedoria, sem que junto dessa resposta esteja contida a definição de justiça. É como se Scotus estivesse dizendo que

são aspectos formais que, do ponto de vista *do que* eles dizem, eles são independentes uns dos outros. Portanto, eles são formalmente distintos, mas eles não existirão separadamente. Eles não são distintos na existência, mas são distintos na determinação formal.<sup>79</sup>

Por isso que, do ponto de vista da existência, eles são um só: a justiça de Deus, é Deus e a sabedoria de Deus, é Deus. Mas quando o intelecto põe à luz para ver todos os aspectos da determinação dessa *coisa* impressionante que é Deus, ele distingue aspectos. Esses aspectos não são distinções que o intelecto inventa (*distinctio rationis*), são aspectos cuja definição são *a parte rei*, isto é, aspectos que dependem da coisa.<sup>80</sup> A distinção formal acaba tendo uma profunda importância dentro da teologia filosófica medieval e é acirradamente levada adiante em toda a história do scotismo como uma marca profunda de diferença entre as escolas scotista e tomista, inclusive da visão de metafísica teológica como duas maneiras completamente diferentes de entender a simplicidade ontológica de Deus.<sup>81</sup>

Scotus percebe que a distinção formal também é operativa na metafísica. Se for perguntado o que é a determinação de dois sujeitos – *a* e *b* –, a resposta clássica aristotélica que Scotus aceitaria repetir é que tanto *a* quanto *b* são seres humanos, *homo*. Essa é a determinação formal através da qual tudo o que *a* e *b* são está incluído no conceito de *homo*. Nada que *a* é, não é ser humano. Se tem alguma coisa que *a* é que não está ligada ao fato de que ele é ser humano, *a* é outra coisa. No entanto, quando o conteúdo real

<sup>78</sup> Para ter uma visão geral sobre o tema das distinções na tradição franciscana scotista a partir de Alfonso de Briceño: cf. PICH, 2018, p. 3-42.

<sup>79</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Organatio/Organatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Organatio/Organatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 8, q. 3, n. 65): "Item, intellectus habens conceptum distinctum potest illo distinguere 'obiectum cognitum' ab illo conceptu quem habet; hic non potest distinguere, quia non habet conceptum distinctum, ergo nee proprium, quia conceptus proprius est conceptus alii repugnans; ergo concipiens hunc, concipit repugnans alteri, verbi gratia, visus non videt aliquid repugnans nigro quin per illud distinguat illud a nigro. Conceptus voco obiecta formalia. – Quod enim duo obiecta sub propriis rationibus (quarum una est primo diversa ab alia) sint intellecta a me et non possum distinguere quid est hoc, ergo proprias rationes non intelligo; ergo nihil, vel aliquid commune"; cf. WOLTER, 1946, p. 21-24.

<sup>80</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Organatio/Organatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Organatio/Organatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 3, q. 2, n. 39): "Confirmatur etiam haec quarta ratio sic: a omnis inquisito metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiae (vel intellectus) vel voluntatis: consideratur enim in se et secundum se; et ex hoc quod ista ratio non concludit formaliter imperfectionem aliquam nec limitationem, remouentur ab ipsa imperfectiones quae concomitantur eam in creaturis, et reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis attribuuntur ista Deo perfectissime. Ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem, univocum, quem accepit ex creaturis."; cf. WOLTER, 1946, p. 21-22; MAGNAVACCA, 2005, p. 231-232.

<sup>81</sup> Cf. WOLTER, 1946, p. 21-23; HONNEFELDER, 2010, p. 87-93.

de *homo* é expressado, busca-se uma definição. Essa definição tem partes. O ser humano é um *zoon theorectikon*, *zoon logikon*, *zoom politikon* etc. Diante disso, Scotus defende a tese de que, de um ponto de vista racional, o animal e o racional de *a* são inseparáveis. Do ponto de vista da existência, eles sempre existem juntos. Nunca o ser racional de *a* vai existir separado do seu ser animal. Formalmente, entretanto, se o intelecto "lança à luz" para que seja possível ver qual é a determinação formal de *a*, os dois aspectos estão presentes e eles são formalmente distintos, porque não faz parte do conceito de racionalidade o conceito de animalidade e vice-versa.<sup>82</sup>

Partindo de um sistema categorial, a racionalidade seria entendida como um esquema de *diferença específica*. A diferença específica é o traço adicional que é conceitualmente necessário para pôr no pensamento a definição essencial de qualquer coisa.<sup>83</sup> Scotus vê, portanto, onipresente no próprio esquema categorial-metafísico a distinção formal. E toda defesa da distinção formal consiste em mostrar que pode haver distinções reais de aspectos que efetivamente são distintos por causa daquilo que a própria coisa é, de tal maneira que, no entanto, se for pensado simplesmente nos aspectos da coisa como não podendo ser separados, a coisa é uma só, a animalidade sempre existirá e será igualmente real como a animalidade de uma entidade particular, mas elas são formalmente diferentes com base na realidade do que são de fato *a parte rei*.<sup>84</sup>

Assim sendo, onde alguns teóricos viam a distinção de razão, Scotus defende a distinção formal. E essa distinção formal é aquela que mais adequadamente explana setores complexos

e até mesmo misteriosos da metafísica como, por exemplo, a distinção entre Deus e os seus atributos<sup>85</sup> – disputa clássica da metafísica desse período. Como também um elemento de fundamental importância para Scotus – e que de fato foi mal discutido por vários autores com exceção dele mesmo –, ocorre a partir da pergunta: qual é a distinção que existe entre ente, verdade, bondade e unidade? A resposta é: existe uma distinção formal.<sup>86</sup> Ou seja, a distinção formal tem validade lá no átomo da metafísica, no conceito de ente enquanto ente, na partícula mais fina a distinção formal está operante, e, portanto, todos os teóricos da teoria dos conceitos transcendentais cairiam no vazio, por assim dizer, para defender a distinção objetiva entre ente, uno, verdade e bondade, se a distinção entre esses momentos do ser não fosse uma distinção formal. Porque onde está a entidade, está a unidade, a verdade e a bondade. E, no entanto, verdade, bondade e unidade não são *formalmente* idênticas à entidade, embora sejam *realmente* idênticas. Elas nunca irão existir uma sem a outra.<sup>87</sup>

Identidade formalmente diz algo diferente da entidade. Como que é possível descobrir isso? Por intermédio do pensamento, do raciocínio. O pensamento descobre as diferenças últimas, mas ele não as inventa, ele as revela.<sup>88</sup> A partir disso, o que é possível dizer que é entidade? A entidade só se pode dizer por reiteração. Entidade é entidade, é o limite do dizer a realidade. Identidade, no entanto, informa algo diferente. Identidade impõe a negação da contradição e a diferença com respeito ao múltiplo, impõe unidade a entidade.<sup>89</sup> O transcendente "verdade" diz algo diferente do ente, afirma uma aptidão a

<sup>82</sup> Aplicamos as quatro definições do que é a distinção formal formuladas por Wolter. Por isso, cf. WOLTER, 1946, p. 22-24.

<sup>83</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 8, q. 3, n. 125); WOLTER, 1946, p. 21.

<sup>84</sup> Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I*. In: TODISCO, Orlando. *Giovanni Duns Scotus: filosofo della libertà*. Tradução de Orlando Todisco. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1996. p. 123. (*Ord. I*, d. 2, p. 2, q. 1 – 2, n. 392-396).

<sup>85</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 8, q. 3, n. 74).

<sup>86</sup> Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I*. In: TODISCO, Orlando. *Giovanni Duns Scotus: filosofo della libertà*. Tradução de Orlando Todisco. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1996. p. 120-126. (*Ord. I*, d. 2, p. 2, q. 1 – 2, n. 388 – 407); MERINO; FRESNEDA, 2006, p. 131-132; BOEHNER; GILSON, 2012, p. 499-502.

<sup>87</sup> MAGNAVACCA, 2005, p. 231-234.

<sup>88</sup> Cf. WOLTER, 1946, p. 21-24.

<sup>89</sup> Para compreender a relação entre identidade e entidade de forma mais aprofundada, indicamos que o leitor confira o capítulo de Gilson sobre "*La unidad del concreto*" em que o autor trabalha a relação entre esses dois componentes essenciais na metafísica scotista: cf. GILSON, 2007, p. 461-470.

ser termo de uma potência de conhecimento; a bondade, uma aptidão a ser termo de uma potência que atribui valor. A metafísica dos corpos, é a metafísica da substância. A metafísica como ciência transcendente, é a metafísica do conceito de ente que, em uma análise última, encontra diferenças mínimas entre os transcendentos. Qual a diferença? Uma diferença real. Não real *simpliciter*, mas *real-formal*. Essa é a essência em torno do tema da distinção formal.<sup>90</sup> A partir das distinções modal e real-formal é possível endossar, então, a diferença entre *ens* e *esse*.

### Notas finais: *Ens* e *esse* e as repercussões na filosofia posterior

*Ens* e *esse* são vinculáveis através do discurso modal. Ser (*esse*) seria a modalidade do ente enquanto existente, ou seja, o ente é entendido como aquilo que não repugna a existência.<sup>91</sup> Ente significa *o que é*. O conceito de ente, para Scotus, tem um duplo sentido. Ente tem um sentido substantivo significando entidade. "Isso é ente", significa que algo tem um atributo, a dimensão, o caráter de entidade. Ente, no entanto, também tem um sentido participial de que se diz que a entidade, como algo, determina o que quer que seja na perspectiva de que "esse que quer que seja" existe como algo que é.<sup>92</sup>

Ente, portanto, capta os dois momentos: *a pergunta pelo que é*, como uma pergunta quiditativa; e *a pergunta pelo que é daquilo que existe*. Isso que existe é o que? Isso que é, é o que? Em última instância, é ente. Ente, então, apreende

esses dois momentos. Como substantivo, ele é um conceito real quiditativo que dá a resposta à pergunta "*o que é?*". Como participio, ele revela que essa pergunta está sendo feita na perspectiva do que tem existência, ou do que tem *esse*.<sup>93</sup>

Por isso a metafísica é uma ciência da realidade. Ela não é uma metafísica ou uma ciência da ficção. Ela não é lógica, porque os objetos da lógica têm uma resposta à pergunta "o que isso é" = isso é sujeito, silogismo, inferência etc., mas não tem a perspectiva do que é, porque eles são pensados, são criações do pensamento.<sup>94</sup> Scotus conscientemente sabe que no conceito de ente as duas perspectivas estão, por assim dizer, "amarradas": substantivo, o que é, mais a pergunta pela entidade daquilo que existe, que tem existência, que está na realidade. Então, os dois momentos estão captados, mas não significa para Scotus uma diferença entre essência e existência – essa é uma diferença de Tomás de Aquino.<sup>95</sup> Significa, para ele, uma diferença entre essência e modo. O modo de existência é, por assim dizer, finito, infinito, contingente, necessário etc. "*Esse*" prioritariamente tem o aspecto de existir realmente. É o que é dito que está na realidade efetiva. Algo que Scotus endossa, embora que para ele o estar na realidade efetiva inclui o que existe em ato e o que pode existir.<sup>96</sup>

Diante da análise do pensamento scotista acerca dos transcendentos metafísicos, infere-se, portanto, que com Scotus há um novo começo da metafísica entendida como ciência transcendente. A partir da univocidade do conceito de ente e os seus atributos conversíveis, disjuntivos

<sup>90</sup> Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 3, q. 3, n. 159); GILSON, 2007, p. 500-501.

<sup>91</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio IV*. In: *Opera Omnia*. Cura et studio Commissionis Scotisticae. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 2010. (*Ord. IV*, d. 8, q. 1, n. 2): "Ens, hoc est cui non repugnat esse".

<sup>92</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Prólogo da Ordinatio*. Tradução, introd. e notas de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EdIPUCRS; Bragança Paulista: Edusf, 2003, p. 225-226. (*Ord. Prologus*, q. un., n. 1); WOLTER, 1946, p. 55-57.

<sup>93</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 36, q. un. n. 1 – 66). Na *Distinção 36* Scotus reflete sobre o ser e a existência e o ser e a essência, para tanto, indicamos que sejam conferidos os números da obra. Também que confronte a leitura de WOLTER, 1946, p. 69.

<sup>94</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*. Ed. por Wadding e Vivès. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2015. Disponível em: <http://www.logicmuseum.com/wiki/Wadding-Vivès>. Acesso em: 26 nov. 2021, p. 316. (*In Metaph.* VI, q. 3, n. 15). "Ens diminutum, et est ens Logicum proprie, unde omnes intentiones secundae de tali ente praedicantur, et ideo proprie excluditur a Metaphysico. Convertitur tamen cum ente aliquo, quia Logicus considerat omnia, ut Metaphysicus; sed modus alius considerationis, scilicet per quid reale, et per intentionem secundam, sicut convertibilitas entis simpliciter et diminuti, quia neutrum alterum excedit in communitate. Quidquid enim est simpliciter ens, potest esse ens diminutum".

<sup>95</sup> Cf. GILSON, 1992, p. 7-36; GILSON, 2016, p. 49-76; SANCTUS THOMAS AQUINO. *Ens et essentia*. Tradução de Carvalho. Corvilhã: Lu-soSofia press, 2008, p. 3-46.

<sup>96</sup> WOLTER, 1946, p. 65-71.



e as suas perfeições puras, inicia-se, no Ocidente Latino, um novo entendimento dos princípios universalíssimos, logo, transcategoriais. Isso, em decorrência, gera efeito na *Crítica da Razão Pura* de Kant. Em seu *transcendentalismo*, Kant tece sua crítica acerca do uso, segundo ele, incorreto pelos medievais do termo transcendental. Nesse trecho de sua obra, o filósofo alemão afirma que a filosofia transcendental dos medievais é uma metafísica de proposições tautológicas. Nesse sentido, a citação a seguir demonstra, a título introdutório, a forma como o autor recebe a proposta dos medievais:

Há ainda, porém, na filosofia transcendental dos antigos, um capítulo que contém conceitos puros do entendimento, os quais, embora não sendo contados entre as categorias, no consenso dos antigos deviam valer, segundo aqueles antigos, como conceitos *a priori* dos objetos, aumentando nesse caso o número das categorias, o que não pode ser. São eles enunciados na celebre proposição dos escolásticos: *Quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Embora o uso desse princípio em relação às consequências (que eram puras proposições *tautológicas*) proporcionasse resultados deploráveis, pelo que, hoje em dia, se menciona na metafísica quase só por deferência, todavia um pensamento, que tanto perdurou, por vazio que pareça, merece sempre que se indague a sua origem, e justifica a suposição de que tenha fundamento em qualquer regra do entendimento que, como muitas vezes acontece, apenas tivesse sido falsamente interpretada.<sup>97</sup>

Esse pequeno trecho da *Crítica* é precedido daquilo que Kant denomina como *Tábua das Categorias* que traz a lista dos conceitos originalmente puros assumidos por ele. É, de certa forma, a síntese que o entendimento *a priori* traz como possibilidade de haver um conhecimento puro.<sup>98</sup> As repercussões em torno da metafísica como uma ciência transcendente ecoam também em Heidegger e Deleuze.

Heidegger, ao fazer uma releitura da *Crítica* kantiana, afirma que Kant tem a intenção de

fundamentar a metafísica e não fazer a sua substituição por uma teoria do conhecimento.<sup>99</sup> Ele afirma que "Por isso a fundamentação da metafísica como ciência não é apenas fundamentação em geral da filosofia transcendental ou ontologia, mas também circunscrição e delimitação do possível conhecimento *a priori* da razão pura, isto é, crítica".<sup>100</sup>

A metafísica como uma ciência transcendente é endossada por Scotus, de certo modo criticada por Kant e encontra repercussão em Heidegger em seu *Dasein*. O *Dasein* é definido pelo filósofo como "[...] um ser possível entregue à responsabilidade de si mesmo; é, de ponta a ponta, uma possibilidade dejectada. O *Dasein* é a possibilidade do ser-livre para o poder-ser mais-próprio. O ser-possível é transparente para si mesmo em diversos modos e graus possíveis".<sup>101</sup> Em tese, o *Dasein* heideggeriano é voltado à existência, ao ser. O ser, como visto, é a modalidade de existência pela qual ente é. O mundo fenomênico pode ser entendido como o elo entre os autores, porque o ente, *o qual não repugna a existência, existe, é-ser-aí-no-mundo*. "O *Dasein* é no modo de existir ou não existir entendido cada vez que é desse ou daquele modo",<sup>102</sup> afirma Heidegger. É, ousadamente associando, o *ente-finito* enquanto *é-aí-no-mundo*, como realização de suas possibilidades no tempo e na história.

Deleuze, por fim, a partir de sua obra *Diferença e Repetição* investiga as compreensões em torno do ser. Em Deleuze, Scotus encontra grande repercussão. Ao analisar a univocidade dos conceitos – entenda-se conceitos não apenas enquanto noções lógicas, mas também reais –, investiga qual o espaço na teoria da univocidade para a diferença. É possível afirmar, então, que, mesmo enquanto unívoco há diferença no conceito real de ente? A partir da modalidade do ente ao qual não repugna ser, Deleuze afirma que:

<sup>97</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5. ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. (§ 12, B113, B114).

<sup>98</sup> KANT, 2001. (§ 10, B106 – B109); indicamos o estudo de PAIVA, 2015, p. 179-200.

<sup>99</sup> HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 2. ed. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1976. p. 271.

<sup>100</sup> HEIDEGGER, 1976, p. 61. Dada a brevidade da referência de Heidegger em nosso estudo, indicamos a investigação de: REIS, 2020, p. 75-92.

<sup>101</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. p. 409.

<sup>102</sup> HEIDEGGER, 2012, p. 411.

Com efeito, o essencial na univocidade não é que o Ser se diga num único sentido. É que ele se diga num único sentido de todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. O Ser é o mesmo para todas estas modalidades, mas estas modalidades não são as mesmas. Ele é "igual" para todas, mas elas mesmas não são iguais. Ele se diz num só sentido de todas, mas elas mesmas não têm o mesmo sentido. É da essência do ser unívoco reportar-se a diferenças individuantes, mas estas diferenças não têm a mesma essência e não variam a essência do ser como o branco se reporta a intensidades diversas, mas permanece essencialmente o mesmo branco. Não há duas "vias", como se acreditou no poema de Parmênides, mas uma só "voz" do Ser, que se reporta a todos os seus modos, os mais diversos, os mais variados, os mais diferenciados. O Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença.<sup>103</sup>

O autor substantiva o verbo *ser* como indicação de *algo* que existe realmente, mesmo com as suas diferenças. O ser é predicado univocamente e é igual, segundo Deleuze, para todas as modalidades possíveis de existir. Todavia, há diferenças específicas de cada modalidade de existência das entidades. Scotus afirma que ente é unívoco mesmo em casos de disjunção como, por exemplo, ente enquanto finito e infinito, necessário e contingente etc. A disjunção difere e aplica o grau de perfeição ao ente existente, ao que é. No entanto, um e único é o conceito de ente.<sup>104</sup> Sendo assim, a título introdutório, nota-se como a metafísica entendida como ciência transcendente influencia os filósofos ao longo da história do pensamento ocidental em torno da reflexão da existência das coisas.

Como nota final, destaca-se um trecho da obra de Deleuze em que o autor menciona a sutil e emblemática figura de João Duns Scotus:

A História da Filosofia determina três momentos principais na elaboração da univocidade do ser. O primeiro é representado por Duns Scot. No *Opus Oxoniense*, o maior livro da ontologia pura, o ser é pensado como unívoco, mas o ser unívoco é pensado como neutro, *neuter*,

indiferente ao infinito e ao finito, ao singular e ao universal, ao criado e ao incriado. Duns Scot merece, pois, o nome de "Doutor Sutil", porque seu olhar discerne o ser aquê do entrecruzamento do universal e do singular. Para neutralizar as forças da analogia no juízo, ele toma a dianteira e neutraliza antes de tudo o ser num conceito abstrato. Eis por que ele somente pensou o ser unívoco. Vê-se o inimigo que ele se esforça por evitar, em conformidade com as exigências do cristianismo: o panteísmo, em que ele cairia se o ser comum não fosse neutro. Todavia, ele soube definir dois tipos de distinção que reportavam à diferença este ser neutro indiferente. A distinção formal, com efeito, é uma distinção real, pois é fundada no ser ou na coisa, mas não é necessariamente uma distinção numérica, porque se estabelece entre essências ou sentidos, entre "razões formais" que podem deixar subsistir a unidade do sujeito a que são atribuídas. Assim, não só a univocidade do ser (em relação a Deus e às criaturas) se prolonga na univocidade dos "atributos", mas, sob a condição de sua infinidade, Deus pode possuir estes atributos unívocos formalmente distintos sem nada perder de sua unidade. O outro tipo de distinção, a distinção modal, estabelece-se entre o ser ou os atributos, de um lado, e, por outro lado, as variações intensivas de que eles são capazes. Estas variações, como os graus do branco, são modalidades individuantes das quais o infinito e o finito constituem precisamente as intensidades singulares. Do ponto de vista de sua própria neutralidade, o ser unívoco não implica, pois, somente formas qualitativas ou atributos distintos, eles mesmos unívocos, mas se reporta e os reporta a fatores intensivos ou graus individuantes que variam seu modo sem modificar-lhe a essência enquanto ser. Se é verdade que a distinção em geral reporta o ser à diferença, a distinção formal e a distinção modal são os dois tipos sob os quais o ser unívoco, em si mesmo, por si mesmo, se reporta à diferença.<sup>105</sup>

Diante disso, a distinção modal, bem como a distinção real-formal compõe o *corpus* indispensável para compreender os avanços scotistas no campo da metafísica, assim como de outras áreas do conhecimento, quais sejam, teologia, antropologia, lógica, filosofia da linguagem, filosofia da mente, da cognição etc. Em decorrência, Scotus possibilita um novo modo de pensar as entidades individuais que participam de uma totalidade que ultrapassa os limites categoriais impostos

<sup>103</sup> DELEUZE, 2018, p. 44.

<sup>104</sup> Não é o propósito desta pesquisa elaborar a relação entre esses autores com tamanho grau de profundidade reflexiva. Por isso, para a nossa intenção de análise, a exposição introdutória desses outros filósofos é o suficiente.

<sup>105</sup> DELEUZE, 2018, p. 47-48. Há uma diferença entre o uso corrente da linguagem scotista para tratar do conceito em questão. Scotus, como já visto, utiliza a noção de *ens* enquanto transcendente primeiro e, como é evidente, nessa obra de Deleuze, pelo menos na tradução em que tivemos acesso, a noção utilizada é *ser*. Entretanto, como não estamos de posse do texto original do filósofo, decidimos por manter a fidelidade da tradução feita por Orlandi e Machado.

pelas definições aristotélicas. O *ens*, a que não repugna o *esse*, é aquele conceito puríssimo e simplicíssimo, transcategorial e universalíssimo, capaz de explicar a realidade em sua totalidade. Postula-se, assim, a igualdade ontológica das coisas (*res*) possíveis ou reais. Essa igualdade, fundamentada a partir do conceito de ente enquanto ente, senão em bases de uma determinação real, mas real-formal, possibilita uma linguagem, sob certo aspecto, *neutra* para tratar todas as entidades em sua singularidade e, de certa forma, na universalidade transcategorial do *ens*.<sup>106</sup>

## Referências

AERTSEN, Jan Adrianus. *A triade "Verdadeiro-Bom-Belo": o lugar da beleza na Idade Média. Viso*: Cadernos de estética aplicada, [S. l.], v. 2, n. 4, p. 1-19, jan./jun. 2008. Disponível em: <http://revistaviso.com.br/article/49>. Acesso em: 21 out. 2021.

AERTSEN, Jan Adrianus. Being and one: the doctrine of the convertible transcendentals in Duns Scotus. In: BOSS, E. P. (org.). *John Duns Scotus: Renewal of philosophy – acts of the third symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum*. Amsterdam: Rodopi B. V., 1998. p. 13-26.

AERTSEN, Jan Adrianus. Filosofia cristiana: ¿Primacia del ser 'versus' primacia del bien? *Revistas y series Um – Anuário Filosófico 2000-2009*, [S. l.], v. 33, n. 2, p. 339-361, 2009. Disponível em: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/442>. Acesso em: 17 ago. 2021.

AERTSEN, Jan Adrianus. *La filosofía medieval y los transcendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*. Tradução de Mónica Aguerri e Idoya Zorroza. Navarra: EUNSA, 2003.

AERTSEN, Jan Adrianus. The Concept of "Transcendens" in the Middle Ages: What is Beyond and What is Common. In: RIEL, Van; MACÉ, Caroline (org.). *Platonic ideas and concept formation in ancient and medieval thought*. Leuven: Leuven University Press, 2004. p. 133-153.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução e notas de Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2015.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Roma: Laterza, 2003.

ARISTÓTELES. *Metafísica de Aristóteles*. Edição trilingue (grego, latim e espanhol). Madrid: Gredos, 1970.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. v. II.

ARISTÓTELES. *Organon I: das categorias*. Tradução de Mario Ferreira Santos. São Paulo: O Editor, 2017.

ARISTÓTELES. *Organon I: das categorias*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

ARISTÓTELES. *Tópicos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

AVICENA. *Logica I*. In: GILSON, É. *Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales*. Tradução de Pablo E. Corona. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2007. p. 93.

AVICENA. O livro da ciência: a lógica. In: DE BONI, Luís Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Tradução de Luís Alberto De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 99-114.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012.

CASTRO, Paulo Alexandre e. O conceito de substância na Metafísica e nas Categorias de Aristóteles. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 25, p. 1-17, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.18226/21784612.v25.e020005>. Acesso em: 21 out. 2021.

CEZAR, Ribas Cesar. *O conhecimento abstrativo em Duns Scotus*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

DE BONI, Luís Alberto. Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval. *Dissertatio*, [S. l.] v. 1, n. 1, p. 66-106, 1995.

DE BONI, Luís Alberto; PICH, Roberto Hofmeister *et al.* (org.). *João Duns Scotus (1308 – 2008): scotistas lusófonos*. Porto Alegre: Edipucrs/EST; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2008.

DE BONI, Luís Alberto. *Filosofia Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

DE BONI, Luís Alberto. Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval. *Dissertatio*, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 66-106, 1995.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. 3. ed. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Paz&Terra, 2018.

DEZZA, Ernesto; CORSI, Uellinton Valentim. A teoria da contingência do Instante de tempo presente em Duns Scotus. *Araripe - Revista De Filosofia*, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 116-139, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufca.edu.br/ojs/index.php/araripe/article/view/783>. Acesso em: 24 mar. 2022.

GILSON, Étienne. *Elementos de una metafísica tomista del ser*. Tradução para o espanhol de Pedro Javier Moya Obradors. Paris: ADHDLMA, 1992.

GILSON, Étienne. *Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales*. Tradução para o espanhol de Pablo Corona. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2007.

GILSON, Étienne. *O ser e a essência*. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira, Cristiane Negreiros Abbud Ayoub,

<sup>106</sup> O tema da igualdade ontológica partindo do conceito de ente enquanto ente não tem atenção especial neste estudo, mas sim será matéria de estudos pósteros no pensamento de Scotus.

Jonas Moreira Madureira *et al.* São Paulo: Paulus, 2016.

GILSON, Étienne. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho* – Avicena e o ponto de partida de Duns Scotus. Tradução de Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2010.

GUERIZOLI, Rodrigo. Univocidade e predicação no século XIV: João Duns Scotus e Pedro Thomae. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 165-182, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.35920/arf.2010.v14i2.165-182>. Acesso em: 19 jul. 2022.

GUISALBERTI, Alessandro. Percursos do Infinito no Pensamento Filosófico e Teológico de Duns Scotus. *Thaumazein*, Santa Maria, v. 6, n. 11, p. 181-194, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/119/pdf>. Acesso em: 19 jul. 2022.

GRACIA, Jorge F. E. *Scotus's conception of metaphysics: the study of the transcendentals*. *Franciscan Studies*, Nova Iorque, v. 56, p. 153-168, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 2. ed. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HINRICHSEN, Luis Evandro; CORSI, Uellinton Valentim. A scientia transcendens de João Duns Scotus: notas introdutórias da primeira escola franciscana de Paris. *Basiliade: Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 4, n. 7, p. 53-81, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.35357/2596-092X.v4n7p53-81/2022>. Acesso em: 25 mar. 2022.

HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. 5. ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KING, Peter. Scotus sobre a metafísica. In: WILLIAMS, Thomas (org.). *Duns Scotus*. Trad. de Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013. p. 35-96.

LEITE, Thiago Soares. *O estatuto transcendente das perfectiones simpliciter na metafísica de João Duns Scotus*. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2013.

LEITE, Thiago Soares. Ontologia e teoria dos transcendentais na metafísica de Duns Scotus. In: DE BONI, Luis Alberto; PICH, Roberto Hofmeister; COSTA, Joice B. da *et al.* (org.). *João Duns Scotus (1308 – 2008): scotistas lusófonos*. Porto Alegre: Edipucrs/EST; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2008. p. 206-223.

LUPI, João. Contexto cultural da primeira formação de João Duns Scotus. In: DE BONI, Luis Alberto; PICH, Roberto Hofmeister; COSTA, Joice B. da *et al.* (org.). *João Duns Scotus (1308 – 2008): scotistas lusófonos*. Porto Alegre: Edipucrs; EST; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2008. p. 9-14.

MAGNAVACCA, Silvia (org.). *Léxico técnico de filosofia medieval*. Buenos Aires: Miño e Dávila srl, 2005.

MEIRINHOS, João Francisco. (org.). *João Duns Scotus (c. 1265 – 1308): Subsídios bibliográficos*. Porto: Gabinete de Filosofia Medieval: U. Porto, 2008. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/9157.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2021.

MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez (org.). *Manual de Filosofia Franciscana*. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2006.

MERINO, José Antônio. *João Duns Scotus: introdução ao seu pensamento filosófico-teológico*. Tradução de José David Antunes. Braga: Editorial Franciscana, 2008.

PAIVA, Gustavo Barreto Vilhena. Duns Escoto e a verdade nas coisas: um estudo de "Questões sobre a metafísica" VI. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 56, p. 149-171, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-512X2015n13109gbp>. Acesso em: 21 out. 2021.

PAIVA, Gustavo Barreto Vilhena. Transcendentes ou transcendentais: um ensaio sobre Kant e o erro dos escolásticos. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 179-200, 2015. Disponível em: <https://www.revis-tas.usp.br/filosofiaalema/article/view/110926/109298>. Acesso em: 22 out. 2021.

PICH, Roberto Hofmeister. Alfonso Briceño O.F.M. (1587-1668) sobre a notícia intuitiva e a distinção precisa – uma "digressão" na teoria metafísica das distinções. *Thaumazein*, Santa Maria, ano VIII, v. 11, n. 22, p. 3-42, 2018. Disponível em <https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/2774>. Acesso em: 20 out. 2021.

PLATÃO. *A República*. Introd. trad. e notas de Maria H. da R. Pereira. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

RIBEIRO, Maria Cecília Menks. *Genética molecular*. Florianópolis: BIOLOGIA/EAD/UFSC, 2009. Disponível em: [https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/2876110/mod\\_resource/content/1/PDF\\_Genetica\\_Molecular-livro.pdf](https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/2876110/mod_resource/content/1/PDF_Genetica_Molecular-livro.pdf). Acesso em: 25 nov. 2021.

ROSS, David. *Aristóteles*. Tradução de Luis Filipe Bragança. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

SANTOS, José T. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2014.

SANCTUS THOMAS AQUINO. *Ens et essentia*. Tradução de Carvalho. Corvilhã: LusoSofia press, 2008.

SANCTUS THOMAS AQUINO. *Comentário à metafísica de Aristóteles I – IV*. Edição e tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: Vide Editorial, 2016.

SANCTUS THOMAS AQUINO. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. Campinas: Ecclesiae, 2020. v. 1.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Collationes seu disputationes subtilissimae*. Freiburg im Breisgau, Herder: Ed. Vivès, 1941. Collatio 13, v. IX.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones Quodlibetales. In: trad., resúmenes y versión* de F. Alluntis. Madrid: La Editorial Católica, 1968.

SCOTUS, Ioannes Duns. O *Quodlibet 5* de João Duns Scotus: introdução, estrutura e tradução. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. *Scintilla*, [S. l.], v. 5/1, p. 111-158, 2008. Disponível em: <https://img.fae.edu/galeria/getImage/45/4773631994553750.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2021.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Opera Omnia*. Edição de Lucas Wadding. Hildesheim: Georg Olms, 1968.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Opera Philosophica*. New York: St. Bonaventure, The Franciscan Institute, 1997.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – III*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican\\_edition\\_\(Scotus\)](http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_(Scotus)). Acesso em: 26 nov. 2021.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I*. In: TODISCO, Orlando. *Giovanni Duns Scotus: filosofo della libertà*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1996. p. 120-126. (Tradução para o italiano de Orlando Todisco).

SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I*. In: *Opera Omnia IV*. Civitas Vaticana: Commissionis Scotisticae: Typis Vaticanis, 1950.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio II*, q. 1, n. 34 – 40. In: CEZAR, Ribas Cesar. *O conhecimento abstrativo em Duns Scotus*. Porto Alegre, Edipucrs, 1996. p. 93-95. (Tradução para o português de Cezas Ribas Cesar).

SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio II*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2012. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_II](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_II). Acessado em: 26 nov. 2021.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio III*. In: *Opera Omnia*. Cura et studio Commissionis Scotisticae. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Prólogo da Ordinatio*. Tradução, introd. e notas de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EdIPUCRS; Bragança Paulista: Edusf, 2003. (Coleção Pensamento Franciscano, v. 5).

SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones Quodlibetales*. Freiburg im Breisgau, Herder: Ed. Vivès, 1941. v. IX. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Quaestiones\\_quodlibetales](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Quaestiones_quodlibetales). Acesso em: 26 nov. 2021.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*. Ed. por Wadding e Vivès. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2015. Disponível em: <http://www.logicmuseum.com/wiki/Wadding-Vivès>. Acesso em: 26 nov. 2021.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam I*. In: GILSON, É. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho* – Avicena e o ponto de partida de

Duns Escoto. Tradução de José Risi Leme. São Paulo, Paulus, 2010. p. 137.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam. Liber I*. In: DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Trad. de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 325-334.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Reportata Parisiensia I-A*. Editado por A. B. Walter *et al.* Edição bilingue. Nova Iorque: *Franciscan Institute*, 2004.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Sobre a metafísica*. In: STO. TOMÁS DE AQUINO; DANTE ALIGHIERI; JOHN DUNS SCOT; WILLIAM OF OCKHAM. *Seleção de textos*. Tradução de Carlos Arthus Nascimento e Raimundo Vier. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. p. 333-338. (Coleção Os Pensadores).

SCOTUS, Ioannes Duns. *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EdIPUCRS; Bragança Paulista: Edusf, 2008. (Coleção Pensamento Franciscano, v. XI).

TODISCO, Orlando. *Giovanni Duns Scotus: filosofo della libertà*. Padova: Messaggero di S. Antonio – Editrice, 1996.

WOLTER, Allan B. *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*. Nova Iorque: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1946.

WOUTER, Goris; AERTSEN, Jan. *Medieval Theorys of Transcendentals*. In: ZALTA, Edward N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Califórnia: Laboratório de Pesquisa em Metafísica, Universidade de Stanford, [2019]. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval>. Acesso em: 23 ago. 2021.

---

## Uellinton Valentim Corsi

Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre, RS, Brasil. Mestrando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre, RS, Brasil. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Brasil. Membro Imortal da Academia Luso-Brasileira de Letras, em Porto Alegre, RS, Brasil.

---

## Endereço para correspondência

Uellinton Valentim Corsi  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Av. Ipiranga, 6.681, Prédio 4, sala 2  
Partenon, 97010-082  
Porto Alegre, RS, Brasil

*Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação do autor antes da publicação.*