

Heidegger, Scotus e o indivíduo

Marcos Aurélio Fernandes
UnB (Universidade de Brasília)
maffernandes69@gmail.com

Resumo: Este texto visa tratar do tema do indivíduo na tese de habilitação de Heidegger. Primeiramente, situa a compreensão de “*haecceitas*”, título que evoca o princípio de individuação em Duns Scotus, no horizonte de uma ontologia da substância. Depois, elucida a noção de indivíduo em seus traços essenciais: unidade (indivisibilidade) e identidade (incomunicabilidade), e, mais ainda, existência e temporalidade. Em terceiro lugar, expõe como Duns Scotus investiga o princípio de individuação, indicando, por fim, a qual resposta ele chega. Por fim, trata da individuação no horizonte do ser-pessoal e do novo sentido de temporalidade como historicidade.

Palavras-chave: indivíduo, princípio de individuação, Duns Scotus, Heidegger.

Abstract: *This text aims to treat the theme of the individual in the habilitation thesis of Heidegger. Firstly, situate the understanding of “haecceitas”, title that evokes the principle of individuation by Duns Scotus, on the horizon of the ontology of substance. Then, elucidates the notion of individual in its essential features: unity (indivisibility) and identity (incommunicability), and, even more, existence and temporality. In third place, explains how Duns Scotus investigates the principle of individuation, indicating, finally, which response he gets. Lastly, considers the individuation on the horizon of the personal being and of the new meaning of temporality as historicity.*

Keywords: *individual; principle of individuation; Duns Scotus; Heidegger.*

1. A “*haecceitas*” no horizonte da ontologia da substância.

Na sua tese de habilitação, Heidegger fala do que chamou a sua atenção no pensamento de João Duns Scotus: não só o modo crítico extraordinário com que Scotus tratava os problemas lógicos, mas sua individualidade de pensador como um todo, com seus traços de modernidade, impossíveis de serem ignorados. Dentre estes traços, Heidegger ressalta um:

Mais do que os escolásticos antes dele, ele encontrou uma maior e mais fina proximidade (*haecceitas*) para com a vida real, sua multifariedade e sua possibilidade de tensão. Ao mesmo tempo, porém, com a mesma facilidade, ele sabe deixar a plenitude da vida e se voltar para o mundo abstrato da matemática. Tanto as “formas da vida” quanto o “cinza no cinza” da filosofia lhe são igualmente familiares (à medida que este é o caso na Idade Média)¹.

O mundo da “*vida real*” é o mundo da *concretude*. O mundo do *matemático*, porém, é o mundo da *abstração*. No primeiro capítulo da sua tese, Heidegger mostra como são distintos o mundo real, marcado pela heterogeneidade, e o mundo matemático, marcado pela homogeneidade². Com a questão do indivíduo, isto é, concernente à sua individualidade ou singularidade, somos trazidos de cheio para o coração do mundo real.

Heidegger traz à fala, aqui, uma palavra que nos remete imediatamente ao pensamento de Scotus sobre a questão da individuação: “*haecceitas*”³. Com esta expressão evoca-se a razão

¹ Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 203. Todas as traduções desta obra de Heidegger e também de outras dele serão do autor deste artigo. Se houver presença de grifos serão de acordo com o texto original.

² Cfr. Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 250-251.

³ Cfr. Boulnois, *Lire Le Principe d'Individuation de Duns Scot (Ordinatio II, d. 3, p. 1)*, p. 205. Segundo Boulnois, a grafia desta palavra sofreu mudanças ao longo do tempo. Originalmente, parece que se grafava “*haecitas*” e

pela qual “a natureza”, por exemplo, a natureza de uma pedra, “é *esta-aqui*, incomunicável a uma outra”⁴. Em latim, temos o pronome demonstrativo no masculino: *hic* (este); no feminino: *haec* (esta); e no neutro: *hoc* (isto)⁵. “*Haecceitas*” nomeia então o princípio de individuação, que responde, a cada vez, pela natureza de uma coisa ser “*haec*” (esta-aqui). Trata-se, certamente, de uma versão latina do τóδε τι (*tóde ti*), de Aristóteles.

Heidegger, em momentos posteriores de seu caminho de pensamento (*Denkweg*), elucida o sentido do τóδε τι (*tóde ti*) para Aristóteles. Sua significância é fundamental na história do pensamento ocidental. Vejamos. Com este tema, somos reportados para o âmbito da γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας (*gigant omachía peri tes ousías*) – a luta de gigantes em torno do ser do ente⁶.

Para Aristóteles, como para Platão, o ser do ente, isto é, seu viger, que, observou Heidegger, os gregos experimentaram predominantemente como presença (*Anwesenheit*), se diz οὐσία (*ousía*). Com esta palavra, porém, Aristóteles visa, antes de tudo, e assim de modo predominante e prioritário, o ser presente de algo em sua singularidade aí (por exemplo, *esta* pedra, *este* ipê, *este* cavalo, *este* homem), enquanto Platão visa o modo do aspecto comum de

“*haecceitas*”, enquanto “*haecceitas*” era mais rara. Entretanto, foi esta grafia que triunfou nas edições impressas. Cfr., ainda, Dumont, *The Question on Individuation in Scotus’ “Quaestiones super Metaphysicam”*, p. 193-227, que contém uma discussão dos problemas de crítica referentes à terminologia de Scotus.

⁴ *Quaestiones subtili simae super libros metaphysicorum Aristotelis VII*, q. 13 [n. 9]. Nesta questão Scotus indaga “*utrum natura lapidis de se sit haec vel per aliquid extrinsecum*” (se a natureza da pedra é esta-aqui por si mesma ou por algo extrínseco). Mais precisamente, ele pergunta “*quare natura sit haec in comunicabilis alteri*” (por que a natureza é esta aqui, incomunicável a uma outra) (Scotus, *Opera Omnia: editio minor I - Opera Philosophica*, p. 366). O que está em questão, portanto, é o “*principium individuationis*” (princípio de individuação): se é necessário investigar um tal princípio, caso a natureza da pedra não é esta-aqui por si mesma, mas por uma razão extrínseca; e, se for necessário investigar, qual seria ele. Depois de um encaminhamento dialético da questão ele anuncia a sua *opinio propriae* é justamente então que ele fala de “*haecceitas*”, ao dizer que a unidade real da natureza é menor do que a da “*haecceitas*” (Scotus, *Opera Omnia: editio minor I - Opera Philosophica*, p. 366). Um texto que pode ser colocado em paralelo com este é o que aparece na *Ordinatio* (Ord. II, d. 3, n. 10), onde Scotus se refere à unidade real da natureza como sendo “*minor singularitate*” (menor do que a da singularidade) (Scotus, *Opera Omnia - Vaticana - v. VII*, p. 395). Aqui, abstraindo-se da questão sobre qual texto é mais antigo, fica evidente uma equivalência entre os termos “*haecceitas*” e “*singularitas*” (singularidade). Dumont defende a tese de que Scotus evoluiu do uso do termo “*singularitas*” para o uso do termo “*haecceitas*” (Dumont, *The Question on Individuation in Scotus’ “Quaestiones super Metaphysicam”*, p. 218). Scotus não usa o termo “*haecceitas*” na discussão da questão do princípio de individuação da *Ordinatio* (II, d. 3). Em contrapartida, o termo aparece em uma “*adnotatio*” na *Ordinatio* I (d. 17, n. 214), que os editores da edição vaticana atribuem propriamente a Scotus (Scotus, *Opera Omnia - Vaticana - v. V*, p. 245). Aparece, ainda, duas vezes na *Collatio* (q. 25, n. 3 e q. 34, n. 12). Em compensação, aparece seis vezes na *Reportatio Parisiensis* (2 Rep. Par. D. 12, q. 5, n. 1, n. 8, n. 12 – 31b e 32a – e, por fim, no n. 13). Cfr. Dumont, *The Question on Individuation in Scotus’ “Quaestiones super Metaphysicam”*, p. 218.

⁵ O neologismo de Scotus, *haecceitas*, poderia talvez, então, ser traduzido por “estidade”?

⁶ *Ser e Tempo*, logo no seu começo, no § 1, nos remete para esta luta, e diz que foi a questão do ser do ente que deu a Platão e a Aristóteles o fôlego para a sua pesquisa filosófica. Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 2.

algo que permanece, a despeito do surgir e desaparecer dos indivíduos (por exemplo: *pedra*, *ipê*, *cavalo*, *homem*).

A οὐσία (*ousía*) é, pois, para Aristóteles, em sentido eminente, não um κοινόν (*koinón*), como para Platão, mas sim um τόδε τι (*tóde ti*) – um este-aqui⁷.

No começo do livro V das *Categorias* (2a 11-14) Aristóteles diz:

Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρότος καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος.⁸

Numa tradução da tradução, quer dizer, numa interpretação da interpretação de Heidegger, podemos fazer dizer:

Presente, porém, é, no sentido do que é predominantemente presente, como também de conformidade com o que é em primeira linha e na maioria das vezes dito (presença), aquilo que nem é dito a respeito de um algo já de algum modo subjacente, nem que (somente) ocorre em um subjacente de algum modo já presente, por exemplo, o homem aí, o cavalo aí⁹.

Aristóteles, no livro das *Categorias* (2a 14-16), diz que o εἶδος (*eidós*), o modo do aspecto (espécie) em que um indivíduo se apresenta, por exemplo, “homem”, “cavalo”, é também uma vigência, uma presença, οὐσία (*ousía*), mas em sentido secundário, derivado¹⁰. Já para Platão, ao contrário, o εἶδος (*eidós*) ou a ἰδέα (*idea*) é ser em sentido primordial. Para ele, dirá Heidegger, o “viger do ser se recolhe como o κοινόν (*koinón*) da ἰδέα (*idea*)”¹¹. Já para Aristóteles, “o ser repousa na ἐνέργεια (*enérgeia*) do τόδε τι (*tódeti*)”¹². Heidegger, porém, traduz, isto é, interpreta a ἐνέργεια (*enérgeia*), não a partir dos sentidos dados posteriormente na tradição ocidental, como *actualitas* ou ainda como realidade efetiva (*Wirklichkeit*), mas como o “perdurar do que é a cada vez” (*Verweilen des Jeweiligen*)¹³. Ainda por cima, para

⁷ Cfr. Heidegger, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, p. 160.

⁸ Aristotele, *Le Categorie*, p. 304.

⁹ “Anwesendes aber ist im Sinne der überherrschend wesenden sowohl als auch demgemäss in erster Linie und am meisten gesagten (Anwesenheit) dasjenige, was weder im Hinblick auf ein irgend schon Vorliegendes ausgesagt wird, noch in einem schon irgendwie Vorliegenden (erst nur) vorkommt, z.B. der Mensch da, das Pferd da”. (Heidegger, *Nietzsche v. II*, p. 369). Tradução do autor deste artigo. Convém notar que este artigo não pretende ser uma reconstrução historiográfica da obra de Heidegger, mas sim um aprofundamento de pensamentos por ele pensado. Pretende, pois, pensar o seu pensamento, e não somente dizer o que ele pensou, dentro dos marcos de um determinado período. Por isso, nos permitimos recorrer a obras de diversos períodos da obra do pensador, desde que iluminem o entendimento da obra em questão, a saber, a sua tese de habilitação.

¹⁰ Aristotele, *Le Categorie*, p. 304.

¹¹ Heidegger, *Nietzsche v. II*, p. 371.

¹² Heidegger, *Nietzsche v. II*, p. 371.

¹³ Heidegger, *Nietzsche v. II*, p. 373.

Aristóteles, o ser do ente enquanto o viger ou o vigor da presença, se diz, antes de tudo, como ο ὄτι ἔστιν (hòtiéstín), o que os medievais chamaram de “*existentia*”. Já para Platão, se diz, antes de tudo, como τί ἐστίν (tí estín), ou seja, como o “o que é” alguma coisa enquanto tal, ou, para dizer com os medievais, a “*essentia*”. Mas, com isso, Platão se tornou incapaz de compreender o ser do ente que é a cada vez (*das jeweilig Seiende*), ο τόδε τι (tóde ti). Este foi rebaixado, por Platão, a um μὴ ὄν (me ón), um não ser, quer dizer, algo que não é um absoluto nada, que, portanto, é algo, mas que, no entanto, não consegue alcançar a condição do que é propriamente, verdadeiramente.

Com sua posição a respeito do ser em sentido verdadeiro e próprio como sendo o que se dá a cada vez, como existindo na sua singularidade, Aristóteles se coloca na antípoda de Platão. O préstimo e o mérito de Aristóteles consistem em ter pensado, pela primeira vez, o “cada vez individuado como o que perdura a cada vez” (*das je Geeinzelte als das Jeweilige*) e por ter pensado o seu “perdurar (*Weile*) como o modo privilegiado do viger na presença (*Anwesens*)”¹⁴. Neste pensar, avalia Heidegger, Aristóteles pensa de modo mais grego do que Platão, isto é, de modo mais correspondente ao viger do princípio da experiência grega do ser, que se deixa evocar em palavras primordiais como ἀλήθεια (*alétheia*), o desencobrimento, e φύσις (*phýsis*), o surgir e brotar, o rebentar e emergir, o abrir-se¹⁵.

Para Scotus, o ser em sua suma vigência é o ser individual, a substância primeira, quer dizer a substância em sentido verdadeiro e próprio, o indivíduo: “*individuum est verissime ens et unum, sic arguitur de prima substantia, quod est maxime substantia*” (o indivíduo é verdadeiramente ente e uno, como foi indicado aqui a respeito da substância, que é maximamente substância)¹⁶. O indivíduo, na sua singularidade, é o que se dá, *hic et nunc*, na intuição, isto é, numa simples apreensão, numa visão direta e imediata da coisa mesma em carne

¹⁴ Heidegger, *Nietzsche v. II*, p. 372. Heidegger usa termos como “*Anwesen*”, “*Anwesenheit*”, “*Wesen*”, com sentidos bem precisos. “*Anwesen*” diz o apresentar-se e o estar presente. Corresponde ao termo grego παρουσία (*parousía*) e ao latino “*adesse*”. É o contrário de “*Abwesen*”: ausentar-se ou estar ausente (em grego: απουσία - *apousía*). “*Anwesenheit*” quer dizer presença. Heidegger se serve deste termo para traduzir o termo grego οὐσία (*ousía*), que nomeia o ser do ente, em Platão e Aristóteles. O seu contrário é “*Abwesenheit*”, ausência. Todos estes nomes nos remetem ao verbo “*wesen*”. É um verbo que deriva da raiz indo-germânica *es-*, que evoca “*ser*”, no sentido de habitar, permanecer, deter-se. O sentido verbal de “*wesen*” é o de viger. É a partir daqui que se há de entender o sentido do nome “*Wesen*”, normalmente traduzido por ser ou essência (*essentia*), mas que Heidegger usa não para designar a “*quidditas*”, o “o que é” de um ente, mas sim no sentido de o perdurar, enquanto presente. Nas palavras latinas “*prae-sens*” e “*ab-sens*” Heidegger sugere encontrar este sentido de ser (cfr. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 98).

¹⁵ Heidegger, *Nietzsche v. II*, p. 373.

¹⁶ *Quaestiones subtilissimae super libros metaphysicorum Aristotelis VII*, qu. 13 n.17 (Scotus, *Opera Omnia: editio minor I - Opera Philosophica*, p. 373).

e osso¹⁷. É, pois, fonte de conhecimento. De acordo com isso, Scotus também ousa, nas suas questões sobre o “*De Anima*”, de Aristóteles, defender o conhecimento intelectual do singular, apresentando, dentre outros, o argumento de que o singular “*est a nobis intelligibile secundum se; quia intelligibilitas sequitur entitatem*” (nos é inteligível segundo si mesmo; porque a inteligibilidade segue a entidade)¹⁸. Mais uma vez, ali, ele lembra que o singular é “*ens actu perfectum*” (o ente em ato perfeito). Lembra também que o que é maximamente ente por si mesmo, o sujeito singular (*singulare subiectum*), “*est máxima substantia*” (é substância maximamente).

2. A elucidação da noção de indivíduo

Entretanto, o que quer dizer “indivíduo”? Resposta: “notandum quod individuum, sive unum numero, dicitur illud quod non est divisibile in multa, et distinguitur ab omni alio secundum numerum” (há que se notar que indivíduo, ou uno numeral, é dito aquilo que não é divisível em muitos, e que se distingue de todos os outros segundo o número)¹⁹. Esta é, praticamente, a definição tradicional medieval de indivíduo. Numa quase paráfrase desta, Heidegger apresenta a seguinte indicação: “Indivíduo diz: o caráter-de-ser-determinado (Bestimmtheit) como este singular, que não pode ser encontrado nunca antes e nenhures, que essencialmente repugna ser ulteriormente dividido em momentos qualitativos autônomos”²⁰. Vamos tentar elucidar estas indicações.

O indivíduo é o ente que, em sua entidade, apresenta o máximo de unidade. O indivíduo é “um em número”, isto é, um uno numeral. Porém, enquanto é uma unidade concreta, substancial, este “uno numeral”, que se conta a cada vez, não deve ser confundido com o “uno matemático”, que é quantitativo e abstrato. A unidade do “uno numeral” é diversa, pois, da unidade da unidade do uno enquanto princípio dos números. Ademais, a unidade real do indivíduo é mais unidade, por corresponder a maior entidade, do que a unidade real da espécie e, com maior razão, do que a unidade do gênero. A “*entitas*” (entidade) e a “*unitas*” (unidade) do indivíduo é maior do que a “*entitas*” e a “*unitas*” da espécie. A substância primeira é a substância por excelência, é mais propriamente substância que a substância segunda, conforme

¹⁷ Cfr. Boulnois, *La présence chez Duns Scot*, p. 118.

¹⁸ *Quaestiones super libros Aristotelis de Anima*, q. 22, n. 4 (Scotus, *Opera Omnia: editio minor I - Opera Philosophica*, p. 640).

¹⁹ *Quaestiones subtilissimae super libros metaphysicorum Aristotelis VII*, q. 13, n. 17 (Scotus, *Opera Omnia: editio minor I - Opera Philosophica*, p. 372).

²⁰ Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 253.

a indicação já dada do livro das *Categorias* (2a 11-18). A substância primeira, πρώτη οὐσία (*próte ousía*), é o que é em si (*ens in se*); é propriamente ὑποκείμενον (*hypokeímenon*), algo de subjacente, dito em latim, *subjectum*, quer dizer, sujeito, no sentido de substrato ou suporte para os acidentes. Acidente é aquilo que é em outro (*ens in alio*), quer dizer, justamente, na substância. Os acidentes são, por definição, *in substantia* (na substância). São propriedades concomitantes com a substância, como a quantidade, a qualidade, a relação, onde, quando, etc. Boécio, que, no seu comentário às *Categorias*, traduz οὐσία (ousía) por *substantia*, seguindo este caráter de ser sujeito, da substância primeira, definiu o sentido de substância segunda, dizendo: “*secundae substantiae sunt quae in subjecto non sunt et de subjecto praedicantur*” (substâncias segundas são aquelas que não são no sujeito e são predicadas do sujeito) (*In Categor. Arist. 1 - PL 64, 185*). A substância segunda não é *in subjecto* (ἐν ὑποκειμένῳ - *en hypokeiméno*), no sujeito, mas é *de subjecto* (καθ’ ὑποκειμένου - *kath’ hypokeiménou*), dito do sujeito. Por exemplo: homem é dito de Sócrates, quando se diz que “Sócrates é homem”; animal é dito de homem, quando se diz que “homem é animal”. Os acidentes, portanto, são o que são por uma inerência à substância. As substâncias segundas são o que são por uma predicação essencial, *in quid* (ἐν τῷ τί ἐστι - *en to tí esti*), concernente à substância²¹. Essa distinção entre ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι (*en hypokeiméno einai*), *esse in subjecto*, ser no sujeito, por um lado, e καθ’ ὑποκειμένου λέγεσθαι (*kath’ hypokeiménou légesthai*), *dici de subjecto*, ser dito do sujeito, por outro lado, segundo De Libera, condensou o essencial das discussões ontológicas dos universais até o fim da idade média²².

Não poderemos entrar nesta questão aqui, embora o problema do princípio de individuação seja, como disse Boulnois, o reverso da querela dos universais²³. Mesmo adotando, em certo sentido e a seu modo, a perspectiva da “história dos problemas”, Heidegger tem o seu motivo principal e a tendência determinante de todo o seu pensamento, desde início, é na questão do sentido do ser²⁴. Desde o início, a questão do ser, porém, está imbricada com a questão da linguagem. É por isso que Heidegger fala de uma “onto-lógica”, referindo-se à sua tese de doutorado e à sua tese de habilitação²⁵. Ora, um dos “múltiplos significados de ente”,

²¹ Cfr. De Libera, *Il problema degli universali: da Platone alla Fine del Medioevo*, p. 512.

²² De Libera, *Il problema degli universali: da Platone alla Fine del Medioevo*, p. 61.

²³ Boulnois, *Lire le Principe d’Individuation de Duns Scot (Ordinatio II, d. 3, p. 1)*, p. 23.

²⁴ Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 193-206.

²⁵ Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 55.

com os quais Aristóteles se depara, objeto de estudo de Brentano, e de inquietação do jovem Heidegger, é o significado segundo as figuras das categorias²⁶. A tese de habilitação, com efeito, era um modo de começar a se medir com a “doutrina das categorias”, no horizonte do questionamento sobre os “diversos domínios da realidade”²⁷. A “doutrina das significações” seria, no pensar escolástico, uma “base de entendimento” para a “doutrina das categorias”²⁸. Mais tarde, numa preleção do semestre de verão de 1925, da qual resultou o volume 20 das Obras Completas, intitulado “*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*” (Prolegômenos para a história do conceito de tempo), ao expor sobre uma das descobertas fundamentais da fenomenologia, a saber, a intuição categorial, Heidegger vê nela o alcance de uma efetiva compreensão da abstração (Ideação), da apreensão da ideia, em que uma antiga disputa, concernente ao ser dos universais, encontraria uma provisória solução²⁹.

Seja dada, aqui, apenas uma indicação sobre como Scotus entende o problema distinção de substância primeira e substância segunda.

Aristóteles, no capítulo 2 das *Categorias* (1a 20 – 1b 9) trata de duas divisões. Trata, primeiramente, das “coisas que são ditas” (τῶν λεγόμενον - *ton legómenon*). Algumas são ditas com combinação (συμπλοκή - *symploké*); outras, sem combinação. A interpretação comum é a de que as primeiras, com combinação, são as sentenças; as outras, sem combinação, são os termos. A segunda distinção é a que está aqui em questão, isto é, concerne aos entes (τῶν ὄντων - *ton ónton*). Ela se articula em dois eixos: os que são ditos do sujeito e os que são no sujeito. A partir daí são discriminados quatro classes de entes: (a) os que são ditos de um sujeito, mas não são em nenhum sujeito (“substâncias universais”) – por exemplo: “homem” é dito de um certo homem, mas não é em nenhum sujeito; (b) os que são em um sujeito, mas não são ditos de nenhum sujeito (“acidentes singulares”) – por exemplo: o “saber ler” que está na alma deste ou daquele sujeito que domina a arte ou a ciência gramatical; (c) os que são ditos de um sujeito e são em um sujeito (“acidentes universais”) – por exemplo: a ciência, que é em um sujeito, a saber, na alma, e é dita de um sujeito, isto é, da gramática; (d) os que não são nem em um sujeito nem são ditos de um sujeito (“substâncias singulares”) – por exemplo: um certo homem.

²⁶ Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, p. 91-243. O quinto capítulo desta obra, dedicado a este tópico, é, de longe, o mais extenso.

²⁷ Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 211.

²⁸ Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 212.

²⁹ Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 98.

Para Duns Scotus, as divisões em questão concernem aos entes, segundo o tema própria das *Categorias*, enquanto são compreendidos³⁰. Segundo ele, na primeira divisão, “*coisas que são ditas*” (*dicuntur*) devem ser lidas como “*coisas que são concebidas*” (*conciuntur*). O que está em questão, portanto, não são as palavras que exprimem, mas sim os conceitos que são exprimidos. De modo semelhante, na segunda divisão, ao tratar das “*coisas que são*” (*eorum quae sunt*), o que está em questão não são os entes enquanto tem algo de real (*aliquid reale*), mas sim os entes enquanto “são segundo razão” (*sunt secundum rationem*). Recorrendo à linguagem escolástica, poderíamos dizer que o que está em questão, para Scotus, não é o ser real dos entes, mas o seu ser intencional (*esse objectivum*). Na linguagem da fenomenologia, Scotus entende que o que está em causa é o ser dos entes no sentido de correlatos noemáticos.

O “*esse in*” foi tomado no sentido de “*accidens*” (acidente). Entretanto, numa das *Quaestiones super Porphyrium*, Scotus diz que esta expressão, “*accidens*”, é equívoca. É tanto nome primeira imposição quanto nome de segunda imposição³¹. No primeiro modo, significa a “*natura extra animam*” (natureza fora da alma), isto é, o ser real, no horizonte da fenomenologia transcendental (Husserl) seria o ser transcendente. É neste sentido que a metafísica trata do acidente em referência à substância. No segundo modo, tomando-se o nome “*accidens*” como de segunda imposição, “ser em” tem sentido intencional e quer dizer “predicar um *predicado não essencial*”. Também o “*ser dito de*” concerne ao ser intencional, mas, em contrapartida, significa “predicar um *predicado essencial*”. O ser intencional, tomado no sentido da predicação, pertence, por sua vez, ao domínio da lógica.

Neste sentido, o livro das *Categorias* trata do ser intencional, enquanto a metafísica trata do ser real. As quatro classes de entes expostas no capítulo 2 das *Categorias* tratam de relações que se dão no domínio do ser intencional. Os predicados acidentais, que são entes de razão, hão de ser, portanto, distinguidos dos acidentes reais, que são entes reais, extramentais.

A relação “*ser dito de*” também é de caráter intencional. O “*ser dito de*”, tomado no sentido de uma predicação essencial (*in quid*), se refere à substância segunda. Numa das *Quaestiones Super Predicamenta*, Duns Scotus trata da divisão da substância em primeira e segunda. Ali ele chama a atenção para o sentido desta divisão. Há que se notar que ela não é uma divisão ao modo da divisão em gênero e espécie, ou seja, não se trata da divisão do gênero generalíssimo em espécies, como acontece na divisão da substância em incorpórea e corpórea,

³⁰ *Quaestiones super praedicamenta*, q. 1, n. 3 (Scotus, *Opera Omnia: editio minor I-Opera Philosophica*, p. 652).

³¹ *Quaestiones Super Porphyrium*, q. 31, n.2 (Scotus, *Opera Omnia: editio minor I - Opera Philosophica*, p. 882).

mas ao modo da divisão em substância e acidentes. Esta divisão não é do domínio do metafísico, mas do lógico. Visa a substância em seu ser intencional (noemático), isto é, enquanto compreendida, e não em seu ser real. Segundo esta consideração é que se toma a substância, primeiramente no sentido do sujeito, em sua singularidade, e depois, no sentido de “*intentiones sibi accidentes*”, isto é, de intenções que lhe são concomitantes, de propriedades que lhe pertencem³².

Tais propriedades não se colocam no “ser em”, mas sim no “ser dito de”. Elas, agora, são consideradas accidentais, no sentido de que são propriedades da substância primeira, ou seja, propriamente dita, pertencem a ela à medida que estendem a sua compreensão. “*Secundae autem substantiae (...) non sunt praeter operationem intellectus*” (As substâncias segundas, porém, não são além da operação do intelecto)³³. Assim, o universal é ente (*ens*), uma vez que não pode ser considerado um nada, mas não é “*ens praeter operationem intellectus*”³⁴. A substância segunda não é outra coisa do que a substância primeira, não se lhe opõe ou contrapõe, como algo de real, mas é o mesmo (*idem*) que ela, e, em seu ser intencional (compreendido), apenas se distingue dela, por estender a sua compreensão. Assim, as substâncias segundas, em seu ser intencional e em seu caráter predicativo, são “*accidentia non realia*” (acidentes não reais).³⁵

Talvez a partir daqui se possa tornar mais próxima a compreensão de uma citação apresentada por Heidegger na sua tese de habilitação, tirada de um texto atribuído então a Scotus, mas que hoje é considerado escrito espúrio, a saber, as questões sobre os dois livros dos *Analíticos Posteriores*, de Aristóteles, colocadas no segundo volume da *Opera Omnia* editada por Vivés. Na questão IV, pergunta-se “*utrum esse existere sit de essentia*” (se o ser de existência pertence à essência)³⁶. Está em jogo, pois, aqui, a articulação do ser em ser de essência (o “o que é”) e ser de existência (o fato de que o ente é). A essência diz o que é (*quid est*) o ente. Já a existência diz se o ente é (*si est*). Mas este dizer responde a dois tipos de pergunta. A essência responde, com efeito, à pergunta “*quid sit*” (o que é) um ente. Já a existência, à questão se o ente é (*an sit*). Esta dupla articulação diz respeito, pois, à duplicidade do ente. Com

³² *Quaestiones super praedicamenta*, q. 12, n. 8: “nota quod divisio substantiae in primam et secundam non est divisio generalissimi in species, sed subiecti in accidentia, quia ‘substantia’ secundum quod intelligitur – secundum quam considerationem pertinet ad logicum – dividitur in intentiones sibi accidentes” (Scotus, *Opera Omnia: editio minor I - Opera Philosophica*, p. 702).

³³ *Quaestiones Super Porphyrium*, q. 4, n. 2 (Scotus, *Opera Omnia: editio minor I - Opera Philosophica*, p. 814).

³⁴ *Quaestiones Super Porphyrium*, q. 4, n. 2 (Scotus, *Opera Omnia: editio minor I - Opera Philosophica*, p. 815).

³⁵ *Quaestiones Super Porphyrium*, q. 4, n. 2 (Scotus, *Opera Omnia: editio minor I - Opera Philosophica*, p. 815).

³⁶ Scotus, *Opera Omnia* (Vivés), v. II, p. 328-330.

efeito, “*ens*” é tanto nome quanto particípio (verbo). O ser como essência corresponde ao ente como nome. O ser como existência corresponde ao ente como particípio. Esta duplicidade se dá na perspectiva do modo de significar (*modus significandi*), pois, “*ens*” se diz duplamente, e, por conseguinte, o seu ser (*esse*), embora aquilo que é significado é o mesmo. O ser de essência (*esse essentiae*), no entanto, abstrai do tempo, enquanto o ser de existir (*esse existere*) concerne ao ente, isto é, à coisa real (*rem*), enquanto medida pelo tempo (*ut tempore mensuratum*). É que o *esse existere* é mensurado segundo o tempo em suas três formas: *esse* (ser), *fuisse* (ter sido) e *fore* (haver de ser), o que nos evidencia o presente, o passado e o futuro. A resposta dada à questão é de que o ser de existência não pertence à essência. Pode-se ter certeza sobre o que algo é e haver dúvida sobre se é, isto é, se existe. A essência de um ente pode ser compreendida sem que se apreenda e se compreenda o seu existir. E, ademais, a essência pode abstrair, isto é, prescindir, na sua compreensão, do *fuisse* (ter sido) e do *fore* (haver de ser).

A partir desta resposta vem a indicação dada por Heidegger: “Intelligendum est..., quod esse existere non consequitur essentiam primo, sed primo consequitur individuum. Individuum enim per se et primo existit, essentia non nisi per accidens” (Há que se entender..., que o ser de existir não segue primeiramente à essência, mas o que vem primeiramente depois é o indivíduo. O indivíduo, pois, existe por primeiro e por si mesmo, a essência não existe a não ser por acidente)³⁷. A existência, pois, se dá “extra essentiam” (fora da essência). Ela segue a essência. A essência está em potência para o existir. O texto diz que isso deve ser entendido no sentido da potência passiva e não da potência ativa. Isto quer dizer: uma essência pode existir e não existir (*potentia contradictionis*). O existir pressupõe a essência, isto é, pressupõe algum grau de ser (*aliquem gradum essendi*). Mas isso é diferente de dizer que o existir pressupõe o existir da essência (*essentiam existere*). Entre a essência e o existir está o indivíduo. O que segue à essência, pois, primeiramente, é o indivíduo, antes do existir. “Primum enim sequitur individuum cuius est per se existere” (Primeiramente, pois, segue o indivíduo, ao qual pertence o existir por si). O indivíduo, a substância primeira, que é propriamente em si, existe por si. Já a essência, propriamente falando, não existe. Caso se diga que a essência existe, deve-se dizer que ela existe por acidente, quer dizer, por outro, que é o indivíduo, que “per se et primo existit” (existe por si e primeiramente). Heidegger, pressupondo ser este texto da autoria de Duns Scotus, o que, mais tarde, do ponto de vista da crítica histórica, revelou-se um erro, encontra aqui um pensamento decisivo: “Com estas proposições Duns Scotus formula com toda a

³⁷ Scotus, *Opera Omnia (Vivès)*, v. II, p. 329.

agudeza um pensamento de significação básica e vasta concernente a um problema muito debatido por aquele tempo. O que realmente existe, é um algo de individual”³⁸.

Temos, assim, duas indicações. Numa indicação, provinda de um texto de Scotus considerado autêntico, as substâncias segundas, “homem”, “animal”, em referência ao indivíduo, Sócrates, são acidentes não reais, ou seja, são entes intencionais, apenas compreendidos. Noutra, provinda de um texto considerado espúrio, a essência, embora possa ser concebida antes do existir, na medida em que o existir é sempre um existir no sentido de um participar num determinado grau de ser, aparece como o que, a rigor, não existe, ou, se existe, existe apenas como um acidente, ou seja, como o que existe por outro, a saber a partir do indivíduo, que é o que realmente existe. Isso não nos parece dissonante com a posição de Scotus, já apresentada: “*individuum est verissime ens et unum, sic arguitur de prima substantia, quod est maxime substantia*” (o indivíduo é verdadeiramente ente e uno, como foi indicado aqui a respeito da substância, que é maximamente substância)³⁹.

As substâncias segundas são então uma ficção do intelecto? A resposta de Scotus é negativa. Pelo fato de as substâncias segundas serem “*ab intellectu*” (a partir do intelecto), não segue que são uma sua ficção (*figmentum*), “*quia figmento nihil correspondet extra*” (por que, a uma ficção nada corresponde fora), quer dizer, fora da alma (da consciência), no mundo real. “*Universali autem aliquid correspondet extra a quo movetur intellectus ad causandum talem intentionem*” (O universal, porém, corresponde a algo fora, a partir de que o intelecto é movido para causar tal intenção). Mas, o que é este algo fora, a partir do qual o intelecto produz a intenção do universal? Atendo-se a Boécio, Scotus diz: a semelhança dos singulares (*similitudo singularium*), mantida pela espécie, e a semelhança das espécies (*specierum*), mantida pelo gênero⁴⁰.

Dando continuidade à definição de indivíduo, apresentada acima, consideremos agora que é dito indivíduo “*illud quod non est divisibile in multa, et distinguitur ab omni alio secundum numerum*” (aquilo que não é divisível em muitos, e que se distingue de todos os outros segundo o número)⁴¹. Indivíduo quer dizer, pois, não dividido, ou melhor, não divisível. Já Alexandre de Hales, fundador da escola franciscana de Paris, indicava o sentido da palavra

³⁸ Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 252.

³⁹ *Quaestiones subtilissimae super libros metaphysicorum Aristotelis VII*, q. 13 n.17 (Scotus, *Opera Omnia: editio minor I - Opera Philosophica*, p. 373).

⁴⁰ *Quaestiones Super Porphyrium*, q. 4, n. 4 (Scotus, *Opera Omnia: editio minor I - Opera Philosophica*, p. 815).

⁴¹ *Quaestiones subtilissimae super libros metaphysicorum Aristotelis VII*, q. 13, n. 17 (Scotus, *Opera Omnia: editio minor I - Opera Philosophica*, p. 372).

“*individuum*”: “*individuum non est nisi ubi est invenire dividuum sibi respondens, quia individuum dicitur respectu dividi sicut Sortes respectu hominis*”(indivíduo não há a não ser onde se há de encontrar o dividido que lhe é correspondente, porque indivíduo é dito a respeito do dividido, como Sócrates a respeito de homem)⁴². Na significação da palavra “*individuum*”, pois, está a negação da divisibilidade. Isto quer dizer: no modo de significar (*modus significandi*), no seu conteúdo (*Inhalt*), a expressão “*individuum*” diz algo de negativo, mas, na verdade da coisa ou do estado de coisa, que ela visa, quer dizer, no modo de ser (*modus essendi*) considerado a partir da coisa (*a parte rei*), diz algo de positivo, pois se trata da negação de uma negação: a impossibilidade de divisão diz, com efeito, a máxima, suma unidade real. O “*unum*”, enquanto indivisível, diz, pois, uma privação da privação, e a “*unitas*” do indivíduo é a máxima, suma “*unitas*”. A individualidade é, com efeito, a última perfeição da substância, sua última consumação e a sua plena atualidade⁴³.

Na sua tese de habilitação, Heidegger trata desta relação entre modo de significar e estado de coisa significado no tocante ao “*unum*”, que, embora dito por meio de uma significação negativa, visa uma posição, isto é, algo de positivo⁴⁴. E, ao tratar propriamente do indivíduo, ele chama a atenção para esta positividade. A unidade do indivíduo não coincide com a unidade do “*unum*” em sentido transcendente, embora o pressuponha: o ser-individual não coincide com o ser um ente em geral⁴⁵. Falar de “um homem” é diverso de dizer “este homem aqui” apontando para um homem real, atualmente existente. Toda individualidade é uma unidade, mas nem toda unidade é uma individualidade. Ademais, a individualidade de cada indivíduo é singular. O que está em questão, pois, é este dado fundamental: “Sócrates é singular por esta singularidade aqui (própria e determinada) e não pela singularidade de Platão”⁴⁶. Heidegger alude a uma passagem importante da questão “*De individuatione*” da *Ordinatio*. Nós a citaremos por inteiro:

Quantum ad primam viam, primo expono quid intelligo per individuationem sive unitatem numeralem sive singularitatem. Non quidem unitatem indeterminatam (qua quidlibet in specie, dicitur esse unum numero), sed unitatem signatam (ut ‘hanc’), – ita quod, sicut prius dictum est quod individuum impossibile est dividi in partes subiectivas et quaeritur ratio illius impossibilitatis, ita dico quod individuum impossibile est non esse ‘hoc’ signatum hac singularitate, et quaeritur causa non singularitatis in communi sed ‘huius’ singularitatis in speciali,

⁴² Alexandri de Hales *Summa Theologica*, v. I, § 312, n. 5, p. 455.

⁴³ Tonna, *Lineamenti di filosofia francescana*, p. 243.

⁴⁴ Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 226.

⁴⁵ Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 252.

⁴⁶ *Ordinatio II*, d. 3, pars 1, q. 2, n. 56, (Scotus, *Opera Omnia – Vaticana – v. VII*, p. 416).

signatae, scilicet ut est ‘haec’ determinatae. (Quanto à primeira via argumentativa, primeiramente eu exponho o que entendo por individuação ou unidade numeral ou singularidade. Não, certamente, a unidade indeterminada (pela qual o que quer que está na espécie diz-se que é uno numeral), mas a unidade assinalada (enquanto ‘esta’), - de modo que, assim como antes foi dito que é impossível o indivíduo ser dividido em partes subjetivas e se pergunta pela razão desta impossibilidade, assim digo que ao indivíduo impossível é não ser ‘este’ assinalado pela singularidade, e se pergunta a causa não da singularidade em comum, mas ‘desta’ singularidade em especial, assinalada, a saber, enquanto é ‘esta’ de modo determinada)⁴⁷.

Aqui Scotus esclarece o que ele entende por “individuação” ou “unidade numeral” ou “singularidade”. Não se trata de uma unidade indeterminada, a individualidade geral, comum, vaga, indeterminada, pela qual se diz que tudo aquilo que é de tal espécie é um ente de unidade numeral, como, por exemplo, tudo aquilo que é homem, que é da espécie humana, é *um* homem⁴⁸. O que está em causa é a “*unitas signata*”, isto é, a unidade assinalada, marcada, selada. Trata-se, pois, aqui, da unidade consumada, que foi conduzida à sua perfeição última, e que recebeu uma marca, um selo, dando-se, aparecendo e se apresentando como “*esta aqui*”. Esta é como uma obra perfeita, acabada, que recebeu uma assinatura e que se destacou na sua unicidade e identidade, distinguindo-se de tudo o mais, de todas as outras realizações da sua espécie. Ela é real, é em ato, existe. O indivíduo é, com efeito, como que uma palavra do ser, que é dita apenas uma única vez. Sua impossibilidade de ser dividido, isto é, sua incompatibilidade com a divisão, sua repugnância a deixar-se dividir, é algo de positivo. É uma perfeição. Heidegger anota: “O individual é um algo de último que não pode ser reconduzido a outra coisa (*unzurückführbares Letztes*)”⁴⁹. Ele é incomunicável (algo que não pode se tornar comum). É único.

A indivisibilidade incompatível com o indivíduo é a indivisibilidade em partes subjetivas. Não se trata da divisibilidade em partes integrais ou em partes quantitativas (homogêneas). Trata-se de partes subjetivas. Heidegger esclarece, na sua tese de habilitação, que, na divisão em partes integrais, a divisão se faz de tal modo que, através de “integração”, a unidade originária pode ser reconquistada. Trata-se de uma unidade accidental, decorrente da extensão da coisa, ou melhor, da quantidade, e não da substância mesma⁵⁰. O *De rerum principium*, obra espúria antes atribuída a Scotus, trata desta unidade da qual se origina o

⁴⁷ Ordinatio II, d. 3, pars 1, q. 2, n. 76, (Scotus, *Opera Omnia – Vaticana – v. VII*, p. 426-427).

⁴⁸ Cfr. Boulnois, *Lire le Principe d’Individuation de Duns Scot (Ordinatio II, d. 3, p. 1)*, p. 108.

⁴⁹ Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 253.

⁵⁰ Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 259.

número. Trata-se do uno por grandeza (*unum magnitudine*), que tem em si toda o número⁵¹. Não se trata, pois, da unidade da substância, mas da quantidade, que sobrevém à substância, acontece com ela, de modo concomitante, quer dizer, trata-se de uma unidade accidental. A unidade do indivíduo, porém, é uma unidade substancial. É uma unidade real, mais perfeita do que a unidade da espécie.

Seguindo-se pela coordenação predicamental (a sucessão dos predicáveis que constituem a *Árvore de Porfírio*), descende-se da unidade genérica, divisível em espécies, para a unidade específica, divisível em indivíduos. Neste itinerário, passa-se do menos perfeito ao mais perfeito, do menos uno ao mais uno. Ora, a unidade da espécie pode ser dividida em *partes subjetivas*. A unidade do indivíduo, não. Próprio da espécie é poder ser predicada de muitos indivíduos. Uma espécie, mesmo a “*species specialissima*” (espécie especialíssima), que é o homem, pode ser dividida em partes subjetivas. A divisão em partes subjetivas de um todo universal se distingue da divisão em *partes quantitativas* (homogêneas ou heterogêneas) de um todo real contínuo⁵². Um todo universal é predicado de cada um dos sujeitos que caem sob sua extensão. No entanto, neste caso, a parte é idêntica com o todo. Assim, por exemplo, “homem” é predicado de “Sócrates”, “Platão”. E de cada um destes se diz: “é homem”: “Sócrates é homem”, “Platão é homem”. Ou então: “animal” pode ser predicado de “homem”, de “cavalo” e cada uma destas espécies se identifica com o todo do gênero: “homem é animal”, “cavalo” é animal. Já na divisão de um todo contínuo em partes quantitativas, por exemplo, na divisão de uma pedra em um monte de outras pedras, não se dá esta identidade subjetiva. Quer dizer, cada uma das pedras resultantes da divisão não será aquela mesma pedra, mas será outra⁵³. O importante, porém, aqui, é que o indivíduo não pode ser dividido em partes subjetivas: “*quia in entibus est aliquid indivisibile in partes subiectivas, hoc est ‘cui formaliter repugnat dividi in plura quorum quaelibet sit ipsum’*” (porque há nos entes algo indivisível em partes subjetivas, isto é, ‘que formalmente repugna deixar-se dividir em muitos, em que cada um é o mesmo’)⁵⁴. A pergunta colocada na questão da individuação é, assim, a que indaga pelo fundamento próximo e intrínseco desta repugnância, esclarece Scotus⁵⁵.

⁵¹ Quaestiones disputatae *De Rerum Principium*, qu. XVI, p. 574b Apud Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 260.

⁵² Boulnois, *Lire le Principe d'Individuation de Duns Scot (Ordinatio II, d. 3, p. 1)*, p. 120-121.

⁵³ Boulnois, *Lire le Principe d'Individuation de Duns Scot (Ordinatio II, d. 3, p. 1)*, p. 92.

⁵⁴ Ordinatio II, d. 3, pars 1, q. 2, n. 48, (Scotus, *Opera Omnia – Vaticana – v. VII*, p. 413).

⁵⁵ Ordinatio II, d. 3, pars 1, q. 2, n. 48, (Scotus, *Opera Omnia – Vaticana – v. VII*, p. 413).

Além da incompatibilidade com a divisão em partes subjetivas – o que é próprio do universal – outra nota essencial do indivíduo, isto é, outro constituinte de sua individualidade é o ser distinto de todo outro, mais precisamente, de todo o outro de sua mesma espécie: indivíduo, vimos, é “*illud quod ... distinguitur ab omni alio secundum numerum*” (aquilo que se distingue de todo outro segundo o número). “A individualidade combina a *unidade* e a *identidade*: todo indivíduo possui uma unidade numeral e uma identidade própria, ou seja, que é diferente de toda outra”⁵⁶. O indivíduo é “*indivisum*” (não dividido) em si e “*divisum*” (distinto) de todo o outro, e isso não pode ser em razão de algo de negativo, dizia o franciscano Roger Marston, reportado por Boulnois⁵⁷. O fundamento próximo e intrínseco desta perfeição, algo de sumamente positivo, não pode, também para Scotus, ser algo de negativo ou algo como uma privação. O indivíduo é incomunicável: seu ser, singular, único, é irrepitível, irreproduzível, não pode ser compartilhado com outros. É uma palavra do ser que só é dita uma única vez. No livro espúrio atribuído outrora a Duns Scotus, *De rerum principium*, lê-se a seguinte passagem, citada por Heidegger: “*nunquam natura generat duo individua eiusdem speciem secundum eundem modum et gradum participantia illam speciem, sicut nec duae species umquam aequaliter participant naturam generis*” (nunca a natureza gera dois indivíduos da mesma espécie segundo o mesmo modo e grau de participação naquela espécie, assim como duas espécies nunca participam igualmente da natureza do gênero)⁵⁸. Com efeito, cada indivíduo, é único e incomparável e inigualável em seu modo e em seu grau de participar da natureza comum de sua espécie. Mestre Eckhart, numa de suas “Conversações Espirituais” tirará consequências práticas, místicas, deste princípio ontológico⁵⁹. Heidegger usará, em *Ser e Tempo* (§ 9), o termo “*Jemeinigkeit*” (ser-cada-vez-meu), para dizer a singularidade do *Dasein*⁶⁰.

É impossível a um indivíduo que ele seja si mesmo e que ele seja um outro⁶¹. E está impossibilidade ou incompatibilidade não diz algo de negativo, mas sim algo de positivo. É uma perfeição, intrínseca à essência mesma do indivíduo. Da individualidade da substância primeira, que combina unidade perfeita e identidade própria, irrepitível, irreproduzível, decorre o fato de nenhum outro indivíduo ser absolutamente semelhante (em qualidade) e

⁵⁶ Boulnois, *Lire le Principe d'Individuation de Duns Scot (Ordinatio II, d. 3, p. 1)*, p. 49.

⁵⁷ Cfr. Boulnois, *Lire le Principe d'Individuation de Duns Scot (Ordinatio II, d. 3, p. 1)*, p. 51.

⁵⁸ *Quaestiones disputatae De Rerum Principium*, qu. XIII, p. 501b, Apud Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 253.

⁵⁹ Eckhart, *O livro da divina consolação e outros textos seletos*, p. 123-125. Cfr. Harada, *Da pessoa*, p. 133-175.

⁶⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 42.

⁶¹ Boulnois, *Lire le Principe d'Individuation de Duns Scot (Ordinatio II, d. 3, p. 1)*, p. 110.

absolutamente igual (em quantidade) a outro. Semelhança e igualdade e identidade, por sua vez, se fundam na unidade e não o contrário.

Segundo o Filósofo, Metafísica V, capítulo a respeito do relativo, o mesmo, o semelhante e o igual são fundados sobre o 'um', de tal modo que, embora a semelhança tenha por fundamento uma coisa concernente ao gênero de tal qualidade, no entanto a relação não é real a não ser que tenha fundamento real e razão próxima do fundar real. Logo, a unidade que é requerida no fundamento da relação de semelhança, é real: não é, pois, unidade numeral, porque nada de um e de idêntico é semelhante ou igual a si mesmo⁶².

Logo no começo de sua tese de habilitação, no primeiro capítulo, Heidegger traz à discussão os transcendentais (*transcendentia*) convertíveis com o ente (*ens*), a saber, *unum*, *verum*, *bonum*, que são “*quasi passionis entis*” (como que “paixões” do ente), isto é, quase-propriedades do ente. Na tese toda ele discute o “*unum*” e o “*verum*”, importantes para a perspectiva da filosofia teórica, a “Onto-lógica”, deixando de lado o “*bonum*”, importante para a perspectiva da filosofia prática. Ao tratar do “*unum*” enquanto “*transcendens*” (transcendente), isto é, enquanto ultrapassa toda a determinação de gênero e espécie, ele destaca que todo ente é *um* ente: “o algo é *um* algo”. Para o homem do senso comum, trata-se de uma trivialidade. Mas, para o filósofo, é uma trivialidade digna de ser posta em questão. Heidegger diz: “E, entretanto, jaz nesta proposição um momento frutuoso, o da relação (*Beziehung*)”⁶³. O ente é relacionado consigo mesmo (*auf sich selbst bezogen*). O que diferencia a unidade da identidade é que a identidade é reflexiva.

Numa conferência de 1957, intitulada “*Der Satz der Identität*” (O princípio de identidade), Heidegger retoma este pensamento da relação na identidade, já presente na tese de habilitação⁶⁴. O princípio de identidade vale como uma lei do pensamento, por ser uma lei do ser do ente. Ele adverte, primeiramente, que a equação $A = A$ para designar a identidade pode induzir a erro. Uma equação exprime uma igualdade. E a igualdade é outra coisa do que a identidade. Para que haja igualdade é necessário que haja dois. Para que haja identidade é suficiente que haja um. A fórmula $A = A$ expressa o igual. Ela não diz o mesmo (*idem*). A fórmula, portanto, encobre o que ela quer dizer: que A é A , isto é, que cada A é mesmo ele mesmo (*A ist selber dasselbe*). E, no entanto, neste princípio ressoa uma antiga sentença de Platão, que aparece no seu diálogo “Sofista” (254 d), que trata da $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ (*stásis*), repouso, e

⁶² Ordinatio II, d. 3, pars 1, q. 1, n. 18 (Scotus, *Opera Omnia – Vaticana* – v. VII, p. 398).

⁶³ Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 217.

⁶⁴ Cfr. Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 13-34.

da κίνησις (kínēsis), movimento. A sentença vem à fala pela boca do estrangeiro: οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταῦτόν. Traduzindo a tradução de Heidegger isso quer dizer: “Agora, porém, de ambos, cada um deles é um outro, entretanto, cada um é mesmo para ele mesmo si mesmo”. Heidegger observa que Platão não diz, simplesmente, que cada um é mesmo ele mesmo, mas diz, mais precisamente, que cada um é mesmo si mesmo para ele mesmo. Este dativo (“para ele mesmo”) é constitutivo da identidade. Cada coisa é mesmo ela mesma para ela mesma. Isso quer dizer: cada coisa é *dada* (eis o *dativo*) a si mesma, melhor, é dada de volta, é restituída a si mesma. Cada coisa é mesmo ela mesma – e isso ela é para si mesma. Cada coisa está relacionada consigo mesma, no modo de uma doação, mais precisamente, de uma restituição, de um retorno para e sobre si mesmo. Cada coisa é consigo mesma ela mesma. Este “com” do relacionamento consigo mesma é constitutivo da sua identidade. Este “com” é uma mediação, que se dá na forma de uma ligação, de uma síntese: a união em uma unidade (*die Einung in eine Einheit*). Foi a filosofia do idealismo alemão (Fichte, Schelling, Hegel), preparada por Kant e Leibniz, que trouxe à luz a essência sintética da identidade. A é A. Trata-se de uma lei do ser, na qual se funda a lei do pensamento. E quer dizer: “a cada ente como tal pertence a identidade, a unidade consigo mesmo”⁶⁵.

Na sua tese de habilitação, Heidegger começara a escavar em torno desta lei do ser do ente. Peculiar à sua análise é a aproximação entre o pensamento escolástico medieval, no meio do qual, dizia ele, Scotus apresenta inegáveis traços de modernidade, e a filosofia moderna, presente ali através de Hegel e da filosofia transcendental neokantiana, nomeadamente, de um de seus professores em Freiburg, Rickert. Ali ele diz: “Em que medida é o algo *um* algo? Porque ele não é um outro. Ele é um algo e no ser-algo está o não-ser-outro. ‘Algo é o que é, somente em seus limites’, diz Hegel”⁶⁶. Heidegger opera, aqui, uma aproximação à “Ciência da Lógica” de Hegel. É a consumação da ontologia de Hegel, que é a consumação da metafísica. No ser do ente mesmo está o relacionamento consigo mesmo, a identidade, e o relacionamento com o outro, a diferença. Identidade e diferença pertencem, pois, ao ser do ente, imediatamente. É um pensamento axial da metafísica. Na *Kehre*, este pensamento, aparentemente apenas invertido, se transformará no seu teor e no seu sentido: não só a identidade vige como um traço do ser (entidade do ente enquanto presença), mas o ser (a presença) vige na identidade, quer dizer, na

⁶⁵ Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 16.

⁶⁶ Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 218.

constelação de um com-pertencimento, com o homem. E, no ser do ente vige, antes de tudo, a diferença, enquanto diferença ontológica: a diferença referente e a referência diferencial de ser e de ente.

O relacionamento com a diferença e com a identidade no ser do ente mesmo, diz Heidegger, é conhecido até o fim por Duns Scotus: “*idem et diversum sunt contraria imediata circa ens et convertibilia*”⁶⁷. O um (mesmo) e o diverso (outro) são contrários transcendentais, enquanto convertíveis com o ente, pois o ente é imediatamente articulado na diferença de um e diverso, de mesmo e outro. Em grego, “mesmo” se diz αὐτό (*autó*), e “outro” se diz ἕτερος (*héteros*). No ser do ente, com a posição do mesmo, autoposição, se dá também, imediatamente, a posição do outro, a heteroposição. Como “posição” se diz, em grego, θέσις (*thésis*), então cunha-se a palavra “*heterothesis*”, usada por Heidegger. Segue, então, uma importante indicação: a heterotese é a verdadeira origem do pensar no seu relacionamento de pertencimento com o ente. Note-se que o contrário do um não é o dois, mas o diverso, o outro. Não se trata, com efeito, no âmbito dos transcendentais, do um enquanto princípio do número, mas do um enquanto propriedade do ser do ente, ou seja, do ente enquanto tal e no todo, o “*ens communis*” (ente comum).

Se o um e o diverso são propriedades transcendentais do ente como um todo, então estes se darão e se estenderão nos dez gêneros do ente real, antes de tudo, na substância, e, de modo secundário, nos acidentes. É o que diz o espúrio livro X das questões sobre a metafísica, atribuído naquele tempo a Scotus: “...*Sic identitas et diversitas, sive idem et diversum principaliter insunt substantiis et per attributionem aliis generibus*” (assim, identidade e diversidade, ou o mesmo e o diverso, estão de modo primeiro e mais importante nas substâncias, e, por atribuição, nos outros gêneros)⁶⁸. Se são transcendentais, estas propriedades se estendem não só a ao ente real, mas também ao ente de razão, isto é, não só a posições, mas também a privações e negações, enquanto participação da noção de ente⁶⁹. “*Et ideo omne ens comparatum enti est idem vel diversum sibi*” (E, portanto, todo ente comparado ao ente é o mesmo ou o diverso de si)⁷⁰. O ser do ente como um todo, portanto, quer do ente real (posição), quer do ente de razão (também negação e privação), e, no ente real, quer da substância, quer dos demais

⁶⁷ *Quaestiones subtilissimae super libros metaphysicorum Aristotelis* V, q. 12, n. 4 (Scotus, *Opera Omnia: editio minor I - Opera Philosophica*, p. 260).

⁶⁸ Apud Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 219.

⁶⁹ Cfr. Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 219.

⁷⁰ *Quaestiones subtilissimae super libros metaphysicorum Aristotelis* V, q. 12, n. 6 (Scotus, *Opera Omnia: editio minor I - Opera Philosophica*, p. 261).

gêneros (quantidade, qualidade, etc.), traz este traço essencial de se articular em um e outro, si mesmo e diverso. Heidegger ressalta a amplitude universal-transcendental deste traço. Se estende a todo o “*ens commune*” enquanto categoria originária (*Urkategorie*) do ente como tal e no todo⁷¹.

Aplicando-se este traço essencial à substância primeira, ao indivíduo, pode-se tirar a seguinte conclusão: cada indivíduo é um, é mesmo o mesmo para si mesmo, e é, de modo igualmente imediato, outro. O relacionamento com o diferente, isto é, com o diverso, com o outro, é constitutivo do indivíduo, tanto quanto o relacionamento consigo mesmo. Em *Ser e Tempo*, o *Dasein* se apresentará neste duplo relacionamento: consigo mesmo (*Selbstsein*) e com o outro (*Mitsein*)⁷².

3. A questão do Princípio de Individuação.

Entretanto, qual o fundamento próximo e intrínseco da individualidade do indivíduo? Este é o sentido da pergunta pelo “*principium individuationis*”, que Scotus investiga tanto na questão 13 do comentário ao livro VII da *Metafísica*, de Aristóteles, quanto nas sete questões da *Ordinatio II, distinctio 3, pars 1*, que leva o título de “*De principio individuationis*” (do princípio de individuação)⁷³. Perguntar pelo princípio de individuação é perguntar pela razão de ser do individuar (*ratio individuandi*) do indivíduo⁷⁴, ou seja, é indagar a razão pela qual a substância é individuada⁷⁵, ou ainda, a razão do distinguir e do determinar que constitui o indivíduo enquanto este indivíduo que ele é⁷⁶. Com outras palavras, trata-se de investigar o fundamento próximo que responde pela singularidade do indivíduo, a sua causa, a sua condição de possibilidade necessária e suficiente.

Poder-se-ia perguntar se é necessário pôr esta pergunta. Haverá mesmo um “princípio de individuação”? Ou melhor: haverá mesmo “individuação”? A substância não será ela, por si mesma (*ex se*), a partir da sua natureza (*ex natura sua*), indivídua, quer dizer, singular? É a *primeira questão* posta por Scotus⁷⁷. Mas, se toda a coisa é individual, e o pensamento só pensa

⁷¹ Cfr. Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 219.

⁷² Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 114-117.

⁷³ Cfr. a tradução francesa: Scot, *Le Principe d'Individuation*, J. Vrin, 1992, com introdução, tradução e notas de Gérard Sondag. Aqui, nos limites deste artigo, não podemos expor minuciosamente o desenvolvimento dado por Scotus a esta questão. Um aprofundamento fica para um próximo trabalho. Sejam dadas apenas algumas indicações. Para tanto, vamos seguir o fio condutor da *Ordinatio*.

⁷⁴ *Ordinatio II, d. 3, pars 1, q. 3, § 59* (Scotus, *Opera Omnia – Vaticana – v. VII*, p. 418).

⁷⁵ *Ordinatio II, d. 3, pars 1, q. 4, § 75* (Scotus, *Opera Omnia – Vaticana – v. VII*, p. 426).

⁷⁶ *Ordinatio II, d. 3, pars 1, q. 3, § 62* (Scotus, *Opera Omnia – Vaticana – v. VII*, p. 419).

⁷⁷ *Ordinatio II, d. 3, pars 1, q. 1* (Scotus, *Opera Omnia – Vaticana – v. VII*, p. 391-410).

o universal, e se o universal é uma ficção do intelecto, então o ser e o pensar nunca podem coincidir, numa adequação e numa identidade, isto é, nunca pode haver verdade. Já vimos, porém, que a espécie não é uma ficção do intelecto. O universal, em seu ser intencional, tem um fundamento real: a semelhança dos singulares na espécie, por exemplo. Esta semelhança é a razão de conhecer do universal-espécie. Mas o que é a sua razão de ser? Scotus a chama de “*natura communis*” (natureza comum). Há uma comunidade real de natureza entre os indivíduos de uma mesma espécie. Toda a coisa existente é, sim, um indivíduo. Mas o ser da coisa singular não é feito só de singularidade⁷⁸. É ínsita no seu ser também a comunhão com os outros indivíduos de sua mesma espécie. Assim, o real não é feito só de singularidades, mas também de comunidades⁷⁹. Como dizia Avicena, a natureza (a essência, o ser de essência ou quiddativo), em si, é indiferente, não é nem universal nem singular. No entanto, ela não pode existir fora dos singulares. Nos singulares, indivíduos existentes, dotados do caráter de ser real e atual, ela aparece como natureza comum. A natureza comum, porém, não deve ser confundida com o universal. A natureza comum é real. O universal é intencional. O universal é, sim, produzido pelo intelecto. Mas a natureza comum, não. A natureza comum é algo do ser: uma unidade real, embora menor do que a do indivíduo. O universal é algo de intencional, pertencente ao intelecto, ao seu modo de compreender as semelhanças essenciais entre as coisas. O universal é o que é dito de muitos, isto é, o que é predicado de vários sujeitos, essencialmente. A natureza comum é uma unidade real que se encontra nos muitos sujeitos singulares que participam da mesma essência. No indivíduo, isto é, no ente finito, assim, se compõem essência e existência, comunidade e singularidade. Como se dá essa composição e como caracterizar esta distinção não é do escopo deste artigo⁸⁰.

O importante é notar que, no real singular, no indivíduo existente e atual, a natureza comum precisa ser contraída, isto é, ela precisa ser individuada. A questão é o que realiza esta contração da natureza comum num singular, num indivíduo. Será que a substância é por ela mesma individuada graças a algo de positivo e de intrínseco? É a *segunda questão* de Scotus⁸¹. Não é o indivíduo determinado por uma *negação*: a indivisibilidade e o não compartilhar da

⁷⁸ Cfr. Boulnois, *Lire le Principe d'Individuation de Duns Scot (Ordinatio II, d. 3, p. 1)*, p. 78.

⁷⁹ Cfr. Boulnois, *Lire le Principe d'Individuation de Duns Scot (Ordinatio II, d. 3, p. 1)*, p. 78.

⁸⁰ Heidegger, numa preleção dada em Marburgo, no semestre de verão de 1927, mesmo ano da publicação de *Ser e Tempo*, trata da distinção de essência e existência em Suarez, Scotus e Tomás. Ao expor sobre Scotus, Heidegger recorda a “*distinctio modalis*” (*formalis*) de Scotus. É importante notar que a articulação fundamental do ser em essência e existência, ao fim de contas, precisa ser confrontada com a questão da diferença ontológica. Cfr. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 108-171.

⁸¹ *Ordinatio II, d. 3, pars 1, q. 2* (Scotus, *Opera Omnia – Vaticana – v. VII*, p. 410-417).

sua identidade com outros? Contrariamente a Spinoza, para Scotus, a determinação do indivíduo não vem por uma negação. Nem mesmo, pela negação de uma negação. Algo assim como o indivíduo, que põe algo no real, sendo este algo sumamente perfeito (no sentido do que se fez, se consumou), não pode ser determinado por algo de negativo. A determinação vem de uma posição e não de uma negação.

Este algo de *positivo* (no sentido do que põe algo no real), que determina o indivíduo enquanto indivíduo, é algo de intrínseco ou de extrínseco à substância? A resposta de Scotus será na direção de apontar algo de *intrínseco* à sua substância individual mesma.

Será a *existência atual* o princípio da individuação da natureza comum, isto é, de sua contração num ente singular? É a *terceira pergunta* de Scotus⁸². E sua resposta é negativa: em si, o ser de existência não é diferenciado. O fato de existir não diferencia os existentes. O ser de essência é que é diferenciado, como mostra a coordenação predicamental (Árvore de Porfírio). À medida que a existência é determinada e distinta, ela pressupõe já a ordem e a distinção das essências. O indivíduo existe e existe como participando, num determinado grau e modo, de uma essência específica. O princípio da individuação não pode ser encontrado, pois, na existência atual (muito menos no ser-em-potência).

O princípio de individuação será algo de *acidental* à substância? Será, por exemplo, o primeiro de todos os acidentes, a *quantidade*? É a *quarta pergunta* de Scotus⁸³. Ora, Scotus mostra que os acidentes só podem ser singulares numa substância que já é singular. Os acidentes não são causa, mas causados, isto é, são efeitos da individuação. Os que defendem a individuação pela quantidade, incorrem no erro de confundir efeito e causa. E, além disso, incorrem no erro de confundir todo universal e partes subjetivas com todo contínuo e partes quantitativas. Além disso, uma mutação na quantidade de uma substância não acarreta uma mudança substancial: a coisa, pelo fato, por exemplo, de crescer ou de diminuir, não se torna outra coisa, mas permanece ela mesma.

Se o princípio de individuação não é a quantidade deve ser alguma parte da substância mesma, que, ontologicamente, vem antes dos acidentes. Seria a *matéria*? É a *quinta pergunta* de Scotus⁸⁴. A resposta é negativa. A matéria é indeterminada e indistinta. Como poderia ser ela o princípio da determinação e da distinção do indivíduo? A determinação da matéria se dá

⁸² Ordinatio II, d. 3, pars 1, q. 3 (Scotus, *Opera Omnia – Vaticana – v. VII*, p. 418-421).

⁸³ Ordinatio II, d. 3, pars 1, q. 4 (Scotus, *Opera Omnia – Vaticana – v. VII*, p. 421-457).

⁸⁴ Ordinatio II, d. 3, pars 1, q. 5 (Scotus, *Opera Omnia – Vaticana – v. VII*, p. 458-463).

graças à forma e não vice-versa. Negando que o princípio de individuação se dê pela quantidade ou pela matéria, Scotus recusa a solução dada por Tomás de Aquino, para quem a “*designatio individui*” (assinalação) se dá pela “*materia signata*” (matéria assinalada), ou, mais exatamente, “*per materiam determinatam dimensionibus*”⁸⁵ (pela matéria determinada pelas dimensões). Na verdade, Tomás é prudente ao falar disso. Na Suma Teológica (S. Th. III, q. 77 a 2 in corp.), ele diz, simplesmente, que “*ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium... Unde et ipsa quantitas dimensiva habet quamdam individuationem*” (a quantidade dimensional é um tipo de princípio de individuação... Donde a quantidade dimensional mesma tem um princípio de individuação)⁸⁶. Godofredo de Fontaines, porém, com quem Scotus debate, é que é mais categórico.

O princípio de individuação não pode ser acidental, extrínseco à substância. Deve ser, então, um princípio positivo e intrínseco. Mas, não pode ser a matéria. É a *forma*? Nas *Questões Sobre a Metafísica*, ele fala de “*haecceitas*” e “*forma última*”. Na *Ordinatio*, porém, ele prefere falar de “*entitas*” (entidade). A sexta pergunta de Scotus se formula, com efeito, assim: “*Utrum substantia materialis sit individua per aliquam entitatem per se determinatam naturam ad singularitatem*” (Se a substância material é indivíduo por alguma entidade que determina por si a natureza para a singularidade)⁸⁷. Para tentar trazê-la à fala, o doutor sutil fala por analogias. Esta entidade determinante se relaciona com a natureza comum como o ato se relaciona com a potência e como a diferença específica se relaciona com o gênero. Por um lado, esta realidade do indivíduo é semelhante à realidade específica, porque é como que ato, determinando aquela realidade da espécie enquanto possível e potencial, mas, por outro lado, lhe é dessemelhante, porque ela nunca resulta de uma forma adicionada, mas, precisamente, da última realidade da forma⁸⁸.

Vigendo a modo de ato, esta entidade perfaz, isto é, consoma o sujeito dando-lhe uma singularidade. É neste sentido que Scotus fala de “*ultima actualitas formae*”⁸⁹. Ela consoma, leva à perfeição, a natureza comum, realizando um todo que é singular. Neste todo, forma, matéria, o composto mesmo é singular. Tudo o que é no singular é singular. No caso, a natureza comum é singularizada, é contraída numa singularidade. O indivíduo seria, assim, um “*esse*

⁸⁵ Thomas von Aquin, *De ente et essentia / Das Seiende und das Wesen*, p. 14 e p. 16.

⁸⁶ Cfr. Cacciatore, *L'unità dell'individuo come interiorità del concreto secondo Duns Scotus*, p. 208.

⁸⁷ *Ordinatio II*, d. 3, pars 1, q. 6 (Scotus, *Opera Omnia – Vaticana – v. VII*, p.463-494)

⁸⁸ *Ordinatio II*, d. 3, pars 1, q. 6, n. 180 (Scotus, *Opera Omnia – Vaticana – v. VII*, p. 479).

⁸⁹ *Ordinatio II*, d. 3, pars 1, q. 6, n. 180 (Scotus, *Opera Omnia – Vaticana – v. VII*, p.479).

contractum”, um ser, um ser real, a saber, uma natureza contraída, unificada, singularizada num ente concreto, que existe e que é atual. Esta realidade faz com que a humanidade que está num indivíduo humano seja outra do que a humanidade que está noutra. Scotus, neste sentido, nas “*Quaestiones super Metaphysicam*”, diz: “*Si loquamur realiter, humanitas quae est in Socrate non est humanitas quae est in Platone, et est realis differentia ex differentiis individualis unitive contentis, inseparabilis hinc inde*” (Se falarmos em termos de real e realidade, a humanidade que está em Sócrates não é a humanidade que está em Platão, e há uma diferença real a partir de diferenças individuais, que une conteúdos, inseparável de ambos os lados)⁹⁰. O todo singular do indivíduo é, pois, um todo simples, em ato, que é mais do que a soma dos seus acidentes singulares. É o composto perfeitamente consumado. Assim, na constituição do indivíduo, a entidade individuante atua como ἐνέργεια (*enérgeia*) e como ἐντελέχεια (*entelécheia*), na linguagem de Scotus, como *actus* e *actum*, quer dizer, como realidade que perfaz, realiza, consoma, e como consumação mesma do real⁹¹.

4. A individuação no horizonte do ser-pessoal

É digno de consideração que Heidegger, na tese de habilitação, quando evoca a *haecceitas*, a entende num horizonte de compreensão bem preciso, que é o da “vida real”, na “sua multifariedade” (*Mannigfaltigkeit*), isto é, na sua variedade, no seu caráter múltiplo, o que inclui oposições, contrariedades, e, assim, também, a “possibilidade de tensão” entre os opostos, os contrários. Talvez o mais originário dos contrários se dê entre o um e o diverso, entre o si-mesmo e o outro. A vida real na sua multifariedade e na sua permanente tensão vai ser retomada por Heidegger, entre a tese de habilitação e o vir a lume de *Ser e Tempo*, como “vida fática” e, depois, em *Ser e Tempo* mesmo, esta vida fática compreendida ontologicamente, a partir da sua referência de ser ao sentido do ser, será proposta com o termo “*Dasein*”. Este entendimento nos aponta imediatamente para a dimensão do indivíduo no sentido da “personalidade” (*Persönlichkeit*), quer dizer, do indivíduo em seu ser pessoal, vale dizer, do “indivíduo espiritual”, como ele diz no fim do primeiro capítulo da sua tese de habilitação⁹². No entanto, em *Ser e Tempo* e nos escritos relacionados com a hermenêutica da facticidade, em vez de pessoa e personalidade, termos por demais carregados com a interpretação da metafísica

⁹⁰ *Quaestiones subtilissimae super libros metaphysicorum Aristotelis VII*, q. 13, n. 21 (Scotus, *Opera Omnia: editio minor I - Opera Philosophica*, p. 376).

⁹¹ Cfr. Cacciatore, *L'unità dell'individuo come interiorità del concreto secondo Duns Scotus*, p. 222.

⁹² Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 264.

da substância e do sujeito, Heidegger falará de “*Dasein*”, para dizer o ente que nós, a cada vez, somos, e do seu ser, a “*Existenz*” (existência), que tem como um dos seus traços essenciais primordiais, a “*Jeweiligkeit*”, o ser a cada vez, e a “*Jemeinigkeit*”, o ser cada vez meu, com outras palavras, a singularidade, a “*haecceitas*” de cada ente que somos nós mesmos, que diz, “eu sou”, “tu és”, “nós somos”. Ali, o horizonte de compreensão da individuação mudará de tom: da quiddidade (*Washeit*) do ente existente ao modo do ser simplesmente dado, para a o caráter-de-ser-quem do ente existente no sentido da “*Existenz*” do “*Dasein*”⁹³. Assim, seguindo pelo fio condutor do pensamento de Heidegger, a questão do princípio de individuação, que nasce no seio da metafísica da presença, nos remete para frente, para a ontologia fundamental, que toma impulso da análise existencial do “*Dasein*” – falando segundo a linguagem do jovem Heidegger – da vida fática, ou, para dizer ainda no modo da tese de habilitação, da “plenitude da vida”.

Duns Scotus pensa o indivíduo e a individualidade em vista da “*persona*” (pessoa). O ser-pessoal é o grau mais perfeito de ser-individual. O doutor sutil faz sua a definição de pessoa, de Ricardo de São Vítor, que corrige a de Boécio. Boécio definiu o ser da pessoa como “*naturae rationalis individua substantia*” – “*substância individual de natureza capaz de razão*”⁹⁴. Isto quer dizer: um ser-em-si, diviso (distinto) de tudo, indiviso e indivisível em si mesmo, cujo ser emerge e se diferencia pela racionalidade. Ricardo de São Vítor, no século XII, por razões teológicas, isto é, para poder pensar a pessoalidade das pessoas divinas em Deus, redefiniu o ser da pessoa com a seguinte indicação: “*Intellectualis naturae incommunicabilis existentia*” – “*existência intelectual de natureza incomunicável*”⁹⁵. Duns Scotus acolheu esta redefinição de Ricardo como a mais apropriada. Aqui, no lugar de “*substantia*” (substância) entra “*existentia*” (existência). Existência quer dizer o real subsistir de algo, o seu subsistir (*sistere*) “fora” (*ex*) e independentemente do intelecto, “fora” (*ex*) de sua causa (no caso de uma existência criada). Pessoa é, com efeito, ente que se assenta em si mesmo, que se mantém em si mesmo no seu “ser por si” e que, ao mesmo tempo, se perfila e se destaca, se retrai na sua auto-identidade, como o que é não somente incomum, único e perfilado numa identidade própria, mas também incomunicável neste seu retraimento. O retraimento do mistério do ser da pessoa aparece, aqui,

⁹³ Cfr. A conferência de Heidegger, de 1924, sobre o conceito de tempo: Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, p. 107-125.

⁹⁴ *Liber de persona et de duabus naturis / Contra Eutychem et Nestorium*, § 3 (PL 64, 1343): Boécio, *Escritos (Opuscula Sacra)*, p. 282.

⁹⁵ Cfr. De Trinitate, IV, c. 23. Riccardo di San Vittore, *La Trinità*, p. 176.

como “*incomunicabilitas*” (incomunicabilidade). Incomunicável é o ser da pessoa, à medida que é incomum, isto é, que não pode ser comunicado, quer dizer, tornado comum, ontologicamente compartilhado, com outra pessoa.

Pessoa, existência ou subsistência de natureza intelectual, isto é, capaz de pensar, de se responsabilizar pelo sentido de ser, é, na verdade, o grau máximo na perfeição do ser do ente. Embora recuse o termo pessoa, em *Ser e Tempo*, Heidegger, ao falar do *Dasein*, tem em mente um ser-pessoal, isto é, um ser que é si-mesmo para si mesmo, no modo da liberdade, do “*zu sein*” (ter que ser), e que é capaz de compreensão do ser (*Seinsverständnis*), um ser que tanto é caracterizado pelo ser-cada-vez-meu (*Jemeinigkeit*) como pelo ser-com os outros (*Mit-sein*).

O indivíduo-pessoa é um ser marcado pela necessidade da liberdade. Como tal, precisa se tornar o que é. A individuação pessoal, espiritual, é, pois, em última instância, o dom de uma conquista. Isso implica que, para levar a termo sua individuação, a partir de sua liberdade, a pessoa precisa, não obstante sua finitude, isto é, o fato de não ser fundamento de seu próprio ser, de ser *ab alio* (a partir de outro – a saber, o Criador), conquistar sua independência e sua autonomia. É o que Scotus chama de “*ultima solitudo*” (última solidão): “*ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae*” (para o ser-pessoal se requer a última solidão, ou seja, a negação da dependência atual e atitudinal em referência à pessoa de uma outra natureza)⁹⁶. Assim, a independência no ser e no se relacionar é elemento constitutivo do ser-pessoal. Embora a palavra “independência” seja negativa no seu modo de significar, o que ela significa, o modo de ser por ela visado, é algo de positivo. “*Nulla negatio est propria alicui subiecto nisi per aliquam affirmationem propriam ei, quam consequantur talis negatio*” (Nenhuma negação é própria a algum sujeito a não ser por alguma afirmação que é própria dele, da qual segue tal negação). Com outras palavras, nenhuma negação nega a não ser a partir de uma afirmação; nenhum não tem vigência a não ser a partir da vigência de um sim. Aqui, como algures, vale o princípio posto a descoberto por Duns Scotus de que o negativo só é conhecido e amado a partir do positivo: “*quia negatio non cognoscitur nisi per affirmationem... Negationes etiam non summe amamus*” (porque a negação não é conhecida a não ser por afirmação... Do mesmo modo, nós também não amamos sumamente negações)⁹⁷. Assim, o ser que move nosso intelecto

⁹⁶ Ordinatio III, d. 1, q. 1, n. 17. Cfr. Scoto, *Antologia*, p. 428.

⁹⁷ Ordinatio I, d. 3, q. 1, n. 10. Scotus, *Opera omnia – vaticana – v. III*, p. 5.

e o bem que move nossa vontade, deve ser algo de positivo. Ora, a pessoa, sendo a última (mais perfeita) realidade, é também o último (mais elevado) bem.

Nihil est incommunicabilis, nisi per affirmationem, cui repugnat communicatio; illud autem affirmativum non est essentia, quia illa comunicabilis est; igitur ista entitas alia, quae non est formaliter essentia, cui repugnat communicari (Nada é incomunicável, a não ser por afirmação, a que repugna a comunicação. Aquele afirmativo, porém, não é a essência, porque esta é comunicável; portanto, esta entidade, que não é formalmente essência, a que repugna ser comunicada, é outra)⁹⁸.

A esta positividade do ser deve seguir a positividade da liberdade. Assim, a individuação da pessoa é uma última realização de sua liberdade, quer dizer, de sua responsabilidade de ser.

Numa preleção de 1929/1930, que se intitulou “*Die Grundbegriffe der Metaphysik*” (Os conceitos fundamentais da metafísica), Heidegger apontou sua investigação na direção de três temas: mundo, finitude e solidão. O mundo é o todo em que o homem habita, ou melhor, é o todo para o qual o homem direciona o seu anseio de estar-em-casa. A finitude é um modo fundamental de nosso ser: “se queremos nos tornar o que somos, não podemos abandonar a nossa finitude ou nos iludir sobre ela, mas precisamos abrigá-la”⁹⁹. Esta guarda de nossa finitude é nossa mais íntima finitização. Nesta finitização, por sua vez, acontece a nossa individuação (*Vereinzellung*). Heidegger diz:

Individuação – isso não quer dizer que o homem se endurece em seu eu franzino e pequeno, que ele se mantém intransigente junto a isto ou a aquilo que ele tem como o mundo. Esta individuação é muito mais aquele recolhimento no uno (*Vereinsamung*) no qual somente cada homem alcança a proximidade para com o essencial de todas as coisas, para com o mundo. O que é esta solidão, onde o homem, a cada vez, se torna como um único? O que é isto – a individuação?¹⁰⁰

A pessoa, para dizer na linguagem de Scotus, o *Dasein*, para dizer na linguagem de Heidegger, se constitui de modo temporal-histórico. Ao tratar do indivíduo na sua tese de habilitação, Heidegger insistiu na importância do tempo¹⁰¹. No indivíduo se inclui a

⁹⁸ Reportata Parisiensia I, d. 25, q. 1, n. 5. Cfr. Scotus, *Antologia*, p. 428.

⁹⁹ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Wel – Endlichkeit – Einsamkeit*, p. 8.

¹⁰⁰ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Wel – Endlichkeit – Einsamkeit*, p. 8-9.

¹⁰¹ Esta mesma insistência aparece no texto “*Die Frage nach dem Ding*” (A pergunta pela coisa), que corresponde a uma preleção que Heidegger ministrou no semestre de inverno de 1935/1936, intitulada “*Grundfragen der Metaphysik*” (Perguntas fundamentais da metafísica). Ali, a questão do ser-cada-vez-esta da coisa é mencionada nos §§ 5 e 6, e vem acompanhada da questão do espaço e também do tempo. Ponto de partida da análise, neste texto, é nossa experiência cotidiana, em que nós sempre nos encontramos com coisas individuais. As coisas são individuais. São cada vez por si (*je für sich*). Elas são, cada vez, esta coisa bem determinada. Não há uma coisa em geral. O que há somente é coisas individuais, cada uma delas sendo cada vez esta (*je diese*). O caráter de ser determinado, de ser cada vez esta, da coisa, é nomeado, então, por Heidegger de “*Jediesheit*” (o caráter de ser cada vez esta). É um título ontológico semelhante ao de termo “*haecceitas*”, de Scotus. Cfr. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, p. 14-25.

substancialidade (ser em si), o *ser* de existência e o *tempo* (do qual a essência abstrai). O individual significa o ente real por excelência, a substância primeira, “*prout includit existentiam et tempus*” (à medida que inclui existência e tempo), “*ut hic homo existens et hic lapis existens*” (como este homem existente e esta pedra existente)¹⁰². Tempo e espaço são incluídos nas condições de ser do indivíduo, na forma de um “aqui e agora” (*hic et nunc*), “*quae sunt conditiones concernentes rationem singularis*” (que são condições concernentes à noção de singular), diz o *De Rerum Principium*, citado por Heidegger¹⁰³.

Trata-se, porém, no caso da temporalidade do ser-pessoal, do *Dasein*, não do tempo matematizado, tomado assim pelas ciências da natureza, mas sim do tempo histórico, concreto, heterogêneo, da “vida real”, isto é, da “vida fáctica”. A conferência de 1916, que se seguiu à tese de habilitação, intitulada “*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*” (O conceito de tempo na ciência da história), procura mostrar, justamente, a diferença entre o tempo calculado e matematizado das ciências da natureza, e o tempo histórico do ser-humano. Esta começa com um motto de Mestre Eckhart, que diz: “*Zeit ist das, was sich wandelt und mannifaltigt, Ewigkeit halt sich einfach*” (Tempo é aquilo que *muda e se torna multifário*, eternidade, o que se mantém simples)¹⁰⁴. Já na conferência intitulada “*Der Begriff der Zeit*” (O conceito de tempo), após tratar do tempo, que não é um “que”, mas um “quem”, isto é, o tempo que somos nós e que nos constitui em nossa existência histórica, Heidegger diz: “Caso o tempo seja compreendido como o *Dasein*, então se esclarece de modo correto, o que o enunciado tradicional intenciona com o tempo, quando ele diz: o tempo é o verdadeiro *principium individuationis*”¹⁰⁵. Tempo não é, aqui, mera sucessão. Tempo é a partir donde o *Dasein* é constituído em seu ser-cada-vez, em sua respectividade (*Jeweiligkeit*)¹⁰⁶. O momento originário do tempo, porém, não é o passado, nem o presente, mas o futuro. E, no horizonte do futuro, emerge a morte. A morte iguala todos os vivos¹⁰⁷. Isso vale ainda mais para os homens. O homem: este animal racional mortal.

¹⁰² Apud Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 253.

¹⁰³ Apud Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 253.

¹⁰⁴ Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 415.

¹⁰⁵ Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, p. 124.

¹⁰⁶ Na sua tese de habilitação, Heidegger cita uma passagem do “*De rerum principium*”, atribuído então a Scotus, em que este caráter cada vez único do lugar como uma condição da individualidade, junto com o tempo, aparece: “*Duo poma in una arbore numquam habent eundem aspectum ad coelum*” (duas maçãs em uma árvore nunca têm a mesma vista para o céu). *De Rerum Principium qu. XIII*, 502a. Apud Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 195.

¹⁰⁷ Em “*Auto da Compadecida*”, de Ariano Suassuna, Chicó, ao se referir à morte de um cachorro, primeiro, e depois, à morte de seu companheiro João Grilo, diz: “Cumpriu sua sentença e encontrou-se com o único mal irremediável, aquilo que é a marca de nosso estranho destino sobre a terra, aquele fato sem explicação que iguala tudo o que é vivo num só rebanho de condenados, porque tudo o que é vivo morre”. Suassuna, *Auto da Compadecida*, p. 42 e p. 113.

Este vivente que sabe a morte, embora dela fuja, pressentindo a sua própria finitude. Este mortal que, por saber a morte, tem que morrer todos os dias, desde quando nasce. A morte, que iguala todos os homens, individua a cada um deles, na medida que cada um, no modo como é e sabe sua mortalidade, assume sua responsabilidade de ser para com sua vida, sua história. Estranhamente, a morte iguala a todos e diferencia a cada um. A morte, assim pensada, seria o mesmo que a “*ultima solitudo*” (última solidão) de Scotus? No morrer, com efeito, aparece mais do que nunca a incomunicabilidade, o retraimento, do mistério do ser da pessoa, do *Dasein*. O tempo, em última instância, a morte: o princípio de individuação? A pessoa: existência incomunicável que, em sua essência, é determinada pela compreensão do ser, melhor, pela responsabilidade de ser?

Referências

- AQUIN, Thomas von. *De ente et essentia / Das Seiende und das Wesen*. Stuttgart: Phillip Reclam. 1979.
- ARISTOTELE. *Le Categorie*. Milano: BUR Biblioteca Universitaria Rizzoli. 1997.
- BOÉCIO. *Escritos (Opuscula Sacra)*. São Paulo: Martins Fontes. 2005.
- BOULNOIS, O. “La présence chez Duns Scot”. Em L. Sileo, *Via Scoti: Metodologia ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 199 (pp. 95-119). Roma: Antonianum. 1995.
- _____. *Lire le Principe d'Individuation de Duns Scot (Ordinatio II, d. 3, p. 1)*. Paris: J. Vrin. 2014.
- BRENTANO, F. *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*. Milano: Vita e Pensiero. 1995.
- CACCIATORE, G. “L'unità dell'individuo come interiorità del concreto secondo Duns Scot”. Em C. Scotistica, *De doctrina Ioannis Duns Scoti - Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11 - 17 sept. 1966 celebrati*, V. II: *Problemata Philosophica* (pp. 199-228). Roma: Poligrafica & Cartevalori Ercolano (Napoli). 1968.
- DE LIBERA, A. *Il problema degli universali - da Platone alla fine del Medioevo*. Firenze: La Nuova Italia. 1999.

- DUMONT, S. D. "The question on individuation in Scotus' "Quaestiones super Metaphysicam"". Em L. Sileo, *Via Scoti: Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993. (pp. 193-227). Roma : Antonianum. 1995.
- ECKHART, M. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes. 1999.
- HALES, A. d. *Summa Theologica (Summa fratris Alexandri = Summa Halensis) V. I (Liber Primus)*. Quaracchi: Collegio S. Bonaventura. 1924.
- HARADA, H. "Da Pessoa". Em *Scintilla*, v. 2, n. 1, p. 133-175. 2005.
- HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*. Tübingen: Günther Neske. 1957.
- _____. *Frühe Schriften - Gesamtausgabe Band I*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1978.
- _____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit: Gesamtausgabe Band 29/30*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1983.
- _____. *Die Frage nach dem Ding: zu Kants Lehre von den transzendentalen Grudsätzen - Gesamtausgabe Band 41*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1984.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer. 1986.
- _____. *Grundbegriffe der antiken Philosophie - Gesamtausgabe Band 22*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1993.
- _____. *Nietzsche - Zweiter Band*. Stuttgart: Neske. 1998.
- _____. *Der Begriff der Zeit - Gesamtausgabe Band 64*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2004.
- SCOT, D. *Le Principe d'Individuation*. Paris: J. Vrin. 1992.
- SCOTO. *Antologia*. Bari: Editrice Alberobello. 1996.
- SCOTUS, I. D. *Opera Omnia - Vivès, v. II*. Paris: Ludovicum Vivès. 1891.
- _____. *Opera Omnia, v. III*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis. 1954.
- _____. *Opera Omnia, v. V*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis. 1959.
- _____. *Opera Omnia, v. VII*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis. 1973.

____. *Opera Omnia - editio minor I: Opera Philosophica* (a cura di Giovanni Lauriola). Bari - Italia: Alberobello. 1998.

SUASSUNA, A. *Auto da Compadecida*. Rio de Janeiro: Agir. 2005.

TONNA, I. *Lineamenti di filosofia francescana*. Roma: Tau. 1992.

VITTORE, R. d. *La Trinità*. Roma: Città Nuova. 1990.