



## Duns Scotus

BRÉHIER, É. ‘*Duns Scot*’. In: *La philosophie du moyen age*. (III, cap. 1). Paris: Les Éditions Albin Michel, 1949, pp. 375-392.

Tradução: Gionatan Carlos Pacheco<sup>1</sup>

E-mail: [gionatan23@gmail.com](mailto:gionatan23@gmail.com)

ORCID: [0000-0003-1189-4858](https://orcid.org/0000-0003-1189-4858)

Afiliação: UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Recebido: 11/07/2024

Received: 11/07/2024

Aprovado: 12/09/2024

Approved: 12/09/2024

Publicado: 13/01/2025

Published: 13/01/2025



Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

<sup>1</sup> Bolsista de Pós-doutorado Júnior do CNPq.

## I. DIALÉTICA NO SÉCULO XIV.

O século XIV merece, ainda mais do que o XIII, ser chamado de século da dialética. A exposição doutrinal, acompanhada de demonstração, recua cada vez mais diante da questão que coloca um questionador contra um respondente. Qualquer exercício do espírito que não seja o recolhimento místico é um embate; “a demonstração, procedendo somente da verdade, não prova senão uma parte; também não se propõem discussões demonstrativas entre um oponente e um respondente; o debatedor é propriamente o dialético que prova ambas as partes, baseando-se em proposições prováveis, verdadeiras ou falsas.”<sup>2</sup> Assim, nos acostumamos a considerar a opinião provável como o campo natural e quase único da filosofia. A lógica era considerada menos como uma ciência especulativa do que como um arsenal que continha os meios para argumentar. Muito se utilizou dos resumos de lógica escritos em meados do século XIII; o de Guilherme de Shyreswood negligenciou os *Analytiques* em favor dos *Topiques*, enquanto o de Lambert d’Auxerre chamou o silogismo de *argumentatio dialectica*. A mais difundida foi a de Pedro da Hispânia, que anunciou sua intenção de lidar apenas com provas prováveis; e uma *Ars obligatoria* foi adicionada ao seu manual que determina as regras da disputa.

É verdade que, de acordo com Gregório de Rimini, a opinião pode se tornar ciência por acumulação de argumentos prováveis; mas outros, como John Baconsthorp, reconhecem que a ciência é um limite jamais alcançado. Nessas condições, muitas proposições até então consideradas certas, especialmente as teológicas, podem ser consideradas como prováveis; e proposições que são contrárias à teologia, como a eternidade do mundo, também podem ser apresentadas como altamente prováveis, com a ressalva de que essas proposições são falsas porque são contrárias à fé; e, inversamente, pode acontecer, de acordo com Jean de Mirecourt, que “tal artigo de fé pareça falso para quem considera apenas a luz natural”. Não há correspondência entre o grau de probabilidade e o grau de verdade. São Tomás já reclamava que, sob o pretexto de “recitar” teorias subversivas para combatê-las, as pessoas argumentavam demais em favor delas. No século XIV, encontra-se um meio de introduzir, “com vistas à discussão”, teses que eram secretamente aprovadas, mas que, além disso, estavam prontas para serem revogadas: a limitação do poder dos papas por Guilherme de Ockham, Deus autor do pecado por Buckingham, a negação da existência de acidentes por Nicolas d’Autrecourt — tais são as teses que, com a “astúcia de uma raposa”, podiam ser assim sustentadas<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Citado por MICHALSKI, C. *Le scepticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV<sup>e</sup> siècle* (Bull. Ac. polon. des sc. et l.), Cracovie, 1928, p. 15.

<sup>3</sup> Cf. MICHALSKI, *op. cit.* 1926, p. 15-30. Por decreto de 1340, a Faculdade de Artes foi obrigada a proibir o uso de distinções que tornavam a mesma opinião falsa ou verdadeira, dependendo do significado dado às palavras;

## II. João Duns Scotus: a univocidade do ser, a matéria.

A carreira de Duns Scotus foi bem curta. Nascido em 1270, ingressou na ordem franciscana ainda jovem e foi aluno de Guilherme de Ware em Oxford. Lecionou em Oxford até 1304, depois em Paris de 1305 a 1308, foi enviado para Colônia, onde morreu no final de 1308.

A intuição tomista do universo se fundamenta em dois princípios essenciais, ambos derivados de Aristóteles: a noção de ser em potência, que permite definir um aspecto da realidade unicamente por sua relação com outro aspecto, de modo que a composição inerente ao ser finito não destrua sua unidade; e a noção de analogia, que permite à nossa inteligência, cuja vocação é conhecer as coisas corpóreas, alcançar níveis de realidade superiores aos das coisas materiais. Esses dois princípios foram contestados pelos agostinianos, mas eles tinham outros que, pensavam eles, conduziam aos mesmos resultados: à noção de ser em potência respondia a noção de ser incompleto, isto é, um ser que, inteiramente definido pela inteligência, aspirava, pelo desejo e pelo amor, a unir-se a um ser superior a si mesmo; à noção de analogia, preferiam a de exemplares e razões divinas, que eram, se não o objeto, pelo menos o apoio de um conhecimento intelectual, feito, além disso, tanto para apreender as coisas espirituais quanto as materiais.

Ora, a crítica de Duns Scotus se aplica tanto às noções tomistas quanto às agostinianas. Com os agostinianos, ele critica a noção tomista de matéria e de ser em potência; ele não quer ouvir falar de analogia. Contra os agostinianos, ele está inclinado a ver, nos laços que mantêm diversos seres unidos, o resultado de uma vontade exterior a eles, em vez de uma aspiração, e ele condena todo exemplarismo que vê o modelo das criaturas no próprio ser divino: portanto, em seu sistema, não há nada inteligível nem nas relações dos seres entre si, nem nas relações dos seres com Deus. Sua crítica, portanto, fecha os dois caminhos pelos quais os pensadores medievais tentaram unir razão e fé: o de Santo Anselmo, que procurou pensar os dogmas por meio de noções filosóficas, e o de Santo Tomás, que viu a fé como o estímulo da razão, capaz, com sua ajuda, de se elevar ao ponto de discorrer sobre as coisas divinas. No mundo sem relação de Duns Scotus, a fé e a razão tendiam a se isolar, cada uma em sua própria esfera.

Vejamos de início o aspecto negativo do sistema de Scotus: podemos falar do ser de Deus, dizem os tomistas, porque ele é análogo ao ser das criaturas. Mas só sabemos que um ser é análogo a outro quando conhecemos ambos e podemos reuni-los sob um conceito comum; a analogia não pode, em nenhum caso, ser um meio de passar de um para o outro; o ser das criaturas, analisado por todos os lados, não pode nos levar para fora dele mesmo, se não conhecermos também o ser

---

MICHALSKI, C. *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV<sup>e</sup> siècle* (Bull. Ac. pol. des Sc.), Cracovie, 1927, p. 27.

de Deus<sup>4</sup>. E, se realmente sabemos quais atributos da criatura devemos dar a Deus ou reter dele, é porque primeiro temos seu conceito<sup>5</sup>.

Para Duns Scotus, a noção de ser potencial, a mola mestra de todo o peripatetismo, é uma noção vazia. Ele sustenta, com os agostinianos, que a matéria é uma realidade positiva, que tem sua própria ideia e que pode existir sem forma<sup>6</sup>. O *De rerum principio*, que, sem dúvida, não é de Duns Scotus, tem as mesmas teses sobre esse ponto que o *Comentário sobre as Sentenças*: “A matéria está em ato, sem ser o ato de nada; ela é coisa em ato, pois é uma coisa que não é o nada, um efeito de Deus e um termo de sua criação; e ela não é o ato de nada, pois é ela mesma o fundamento de todos os atos, visto que, além disso, sua atualidade não é de nenhum gênero, visto que, finalmente, se fosse o ato de alguma coisa, é essa coisa que teria que ser chamada de matéria”. Segue-se daí que o composto de forma e matéria surge da adição de um ser real a outro ser real; “não há nada na matéria que exija tal forma; ela sempre permanece indeterminada para receber tal forma”<sup>7</sup>. Alberto Magno, para explicar como a forma foi adicionada à matéria, admitiu com Santo Agostinho que a matéria continha razões seminais; ele queria distinguir a criação *ex nihilo* da geração natural; mas é preciso admitir, diz Duns Scotus, que, mesmo nesse caso, haveria criação do que é adicionado à razão seminal para produzir a forma completa; na verdade, toda causalidade supõe a produção de alguma coisa absolutamente nova, sem que por isso seja criadora, e, por outro lado, a aptidão de mudança da matéria, sendo completamente indeterminada, não provém de um princípio interno definido<sup>8</sup>. Segue-se que a matéria admite arbitrariamente uma forma qualquer e que não há mais no composto aquela unidade que vem de uma parte ser em potência o que a outra é em ato.

Na questão da matéria, Duns Scotus é, então, hostil tanto ao ser potencial dos tomistas quanto às razões seminais dos agostinianos. Da mesma forma, na questão, muito relacionada a isso, da pluralidade de formas, ele evita o dilema que parece se impor entre peripatéticos e agostinianos. Contrariamente a ambos, parece-lhe que o caso dos corpos que são chamados de mistos, onde vários elementos se misturam para formar um corpo composto, não é comparável ao caso do animal ou do homem, no qual uma alma e um corpo estão unidos; nesse caso, há apenas uma forma, a do corpo misto, e as formas elementares desapareceram completamente, pois a experiência mostra que essas formas não agem mais, e Duns Scotus não admite que elas possam continuar existindo como razões seminais, visto que ele recusa toda existência a essas razões. O mesmo não

<sup>4</sup> *In Sentent.*, I, d. 8, n. 12.

<sup>5</sup> *Ibid*, I, d. 3, n. 10; cf. LANDRY, *Duns Scot*, Paris, 1922, p. 293-294.

<sup>6</sup> *II Sentent.*, dist. 12, qu. 2.

<sup>7</sup> *Reportata parisiensia*, III, dist. 16, qu. 1, n. 13.

<sup>8</sup> *II Sentent.*, dist. 18; t. VI, p. 708-801.

acontece com o composto de corpo e alma; aqui o corpo tem sua forma substancial, a forma da corporeidade, que persiste identicamente durante a vida e após a morte; ela informa a matéria do corpo; a alma, por sua vez, não é, como diz Santo Tomás, uma simples forma, mas um composto de forma e matéria, pois o ser espiritual precisa de matéria não menos que o ser corporal; se o ser vivo, nessas condições, não é um simples conjunto, é porque há uma subordinação hierárquica entre o corpo e a alma. Por outro lado, ele não sustenta a pluralidade das formas no mesmo sentido que Robert Kilwardby e os franciscanos adversários de Santo Tomás; ele não admite, no interior da alma, formas hierárquizadas e distintas, alma vegetativa, alma sensitiva, alma intelectiva; a experiência interior manifesta a unidade da alma<sup>9</sup>: tanto é assim que sua tese da pluralidade das formas parece, sob um aspecto, muito semelhante à de Santo Tomás, ao afirmar a unidade da forma na alma, e muito diferente, por outro lado, pois não faz do corpo um ser vivo em potência; sob sua forma scotista, essa tese, como a que concernia à matéria, não tem outro resultado senão acentuar o caráter descontínuo da visão das coisas.

Um outro meio para o tomismo estabelecer a continuidade é a noção da analogia do ser que une tudo enquanto distingue. Para Duns Scotus, ao contrário, o ser é um termo unívoco que tem o mesmo significado aplicado aos acidentes ou à substância, a Deus ou às criaturas, à matéria e à forma. Sem a univocidade do ser, nenhum conhecimento da substância é possível. Nas coisas sensíveis, a inteligência percebe somente os acidentes e não a substância; se ela pode representar a substância, é graças à noção de ser fornecida pelos acidentes. Sem essa univocidade, nenhum julgamento é sequer possível, porque não podemos afirmar um atributo de um sujeito, se o ser não tiver o mesmo significado em ambos<sup>10</sup>. Sem ela, enfim, não poderíamos chegar ao conhecimento de Deus; a teoria da analogia baseava-se na relação de participação que existia entre Deus e as criaturas; mas essa relação pressupõe, longe de fundá-la, o conhecimento do termo participado; e, de fato, não poderíamos atribuir nada a Deus se, antes de qualquer atribuição, não possuíssemos um conceito dele que nos permitisse distinguir entre o que pode ser negado e o que pode ser afirmado dele; possuímos esse conceito graças à univocidade do ser; graças a ela, temos um conhecimento de Deus desde o início, por menor que seja, visto que seu ser não tem outro significado senão o das criaturas; e é sem dúvida graças a esse conhecimento que a prova da existência de Deus *a contingentia mundi*, que Duns Scotus prefere à prova aristotélica do primeiro motor, adquire significado; para que haja qualquer ser real, “é necessário postular uma entidade

<sup>9</sup> Relatório, Paris, IV, dist. 43, qu. 2, n. 5 a 7; cf. LANDRY, *op. cit.*, 1922, p. 170-171.

<sup>10</sup> I Sent. dist. 3, qu. 3, n. 10.

real, única, primeira, que não requer nenhuma outra antes dela”<sup>11</sup>, um ser que dá o ser porque é o próprio ser, que possui o ser “por si mesmo e de si mesmo”.

Parece, à primeira vista, que a univocidade do ser deveria ter por consequência uma continuidade muito mais assegurada do que a analogia. Mas não é nada disso: pois, enquanto a analogia estabeleceu uma relação entre os próprios conteúdos dos seres, a univocidade, ao afirmar apenas que um atributo de mesmo significado, o ser, convindo igualmente a todos, não nos dá nenhuma luz sobre suas relações. Se, portanto, a ideia de ser é a fonte de nosso conhecimento, se, graças a ela, a inteligência tem um alcance infinito, no entanto, essa inteligência é, no homem e em seu estado atual, extremamente limitada.<sup>12</sup> A ideia de ser torna tudo possível, mas não produz nada por si mesma. E, embora Duns Scotus admitisse a prova da existência de Deus, ele às vezes parece duvidar que a inteligência humana possa ir dos seres sensíveis a Deus, em virtude apenas da noção de ser: atribuir vida, inteligência e vontade a Deus não é possível, uma vez que esses atributos são inconcebíveis por nós, senão em seres corruptíveis ou finitos; Deus seria, então, sem pensamento e sem vida<sup>13</sup>; e, por outro lado, atribuir-lhe poder criativo é remover toda a eficácia das criaturas; sua existência, então, suprime a da criatura<sup>14</sup>. Vemos como a univocidade do ser o empurra, não obstante, para o agnosticismo; as afirmações sobre o Deus vivo, criativo e providencial mantêm a certeza que a fé lhes dá, mas não são suscetíveis de interpretação filosófica: podemos ver uma renúncia ao grande problema da Idade Média.

O problema da distinção dos atributos de Deus, tal como ele se colocava na tradição à qual Duns Scotus pertence, é bastante característico nesse aspecto. Não podemos falar de Deus (e, portanto, não pode haver teologia) senão enunciado dele atributos distintos uns dos outros, sabedoria, vontade, bondade etc., que são adicionados à sua essência. Mas qual é o valor dessa distinção? É uma distinção da razão, como a que existe em uma coluna entre a direita e a esquerda e que é relativa à nossa própria posição em relação à coluna? É uma distinção real, como a que existe em nossa alma entre nossas faculdades?

Todos concordam sobre a simplicidade de Deus: trata-se, consequentemente, de descobrir um modo de distinção que não afete essa simplicidade, enquanto permite a pluralidade de atributos.

<sup>11</sup> *I Quodl.*, n. 2.

<sup>12</sup> *I Sent. dist. 3, qu. 3, n. 24.*

<sup>13</sup> *Theorema*, 16, n. 14-19. É verdade que o Pe. Ephrem Longpré (Gilson, É. “Avicenne et le point de départ de Duns Scot”, *Archives d’histoire littéraire et doctrinale* [AHL], 1927, p. 112-113) contesta a autenticidade do *Theorema*, mas apenas porque não encontra suficiente concordância entre a doutrina desse *Theorema* e o fato de que Duns Scotus também admite provas da existência de Deus; poder-se-ia facilmente dizer que essa discordância manifesta uma lógica interna do pensamento de Duns Scotus, que chega, como que a despeito de si mesmo, a consequências que ele não gostaria de aceitar. Cf. a discussão de J. BAUDRY, “En lisant Jean le Chanoine”, *AHL*, 1934, p. 175.

<sup>14</sup> *Reportata paris*, dist. 37, qu. 2, n.4. Cf. LANDRY, *op. cit.*, 1922, p. 232-233.

Ora, de acordo com Santo Tomás e Gilles de Roma, qualquer distinção que não seja a distinção de razão destruiria essa simplicidade: pois dizer que os atributos de Deus são distintos *ex parte rei* seria introduzir nele formas ou quididades e, consequentemente, essências diversas<sup>15</sup>. Mas todos também concordam sobre a possibilidade de uma teologia; ora, com a simples distinção de razão, nada pode ser dito com verdade sobre Deus: “Se os conceitos distintos que formamos de Deus de acordo com as razões distintas desses atributos não correspondessem a razões distintas *ex parte rei*, todo conceito desse gênero seria falso e fictício.”<sup>16</sup>

O problema, portanto, surge do conflito entre duas exigências: a da simplicidade de Deus e a da ciência de Deus, que só podem ser expressos em proposições com um sujeito predicado. Uma primeira solução consistiria em investigar se há casos em que podemos legitimamente enunciar predicados de um sujeito que nos fazem vê-lo como diverso sem que o seja efetivamente: é o que acontece, segundo Santo Tomás e Gilles de Roma, quando falamos da sabedoria e da bondade de Deus, por analogia com a sabedoria e a bondade apreendidas pelo intelecto criado nas coisas criadas, onde elas são realmente distintas; nosso intelecto introduz uma diversidade que, sozinha, permite-lhe pensar Deus. Outros, indo mais longe, atribuem esse tipo de propriedade dissociadora não a uma deficiência do intelecto criado, mas ao intelecto em geral: é assim que Henrique de Gand funda a diversidade de atributos na maneira como Deus apreende a si mesmo por seu próprio intelecto; Ricardo de Middletown, esclarecendo esse ponto, mostra o intelecto de Deus na intuição de sua própria essência, representando a si mesmo como concebido por um intelecto criado sob diferentes atributos. Mas podemos proceder de maneira completamente inversa e perguntar se uma diversidade de atributos não pode existir efetivamente em um sujeito sem que sua simplicidade seja afetada: isso é o que Duns Scotus e, antes e depois dele, vários franciscanos da Universidade de Oxford, tentaram com a noção de distinção formal. Essa é uma tradição franciscana muito antiga, que remonta a São Boaventura<sup>17</sup> e continua com Jean-Pierre Olivi, Mateus de Aquasparta e Alexandre de Alexandria: a parte do *Comentário sobre as Sentenças* de Guilherme de Nottingham, publicado por Ludwig Meier, nos mostra que ela foi defendida em Oxford antes de Duns Scotus. A distinção formal é definida por Guilherme como “aquilo pelo qual as coisas são distinguidas de tal maneira que a razão de uma não está por si mesma nas coisas que pertencem à razão da outra, de modo que se pode dizer: isto é aquilo; de modo que a verdade,

<sup>15</sup> Guillaume DE NOTTINGHAM, em Ludwig MEIER, *Wilhelm v. Nottingham*, in: *Philosophia perennis*, t. I. Regensburg, 1930. Meier edita (p. 257-266) um comentário desse oxfordiano, que morreu em 1336, sobre a distinção 22 do livro I das *Sentenças*.

<sup>16</sup> Guillaume DE NOTTINGHAM, *ibid*, p. 259.

<sup>17</sup> JANSEN, B. *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis*, Zeitsch. f. Kathol. Theol., LUI, 1929, p. 317-344, 517-544.

a bondade, a sabedoria e outros termos semelhantes são uma e a mesma essência divina e, consequentemente, identicamente a mesma coisa; e, no entanto, essa formalidade, que é a bondade ou a razão formal da bondade, não é essa formalidade, que é a verdade; elas são distinguidas como modos distintos, que acompanham uma única e idêntica coisa simples”<sup>18</sup>.

Mas é preciso também remarcar que, em Duns Scotus, essa tese da distinção formal repousa sobre univocidade do ser. A inteligência infinita permanece inteligência no mesmo sentido que a inteligência finita, mesmo que o infinito seja acrescentado a ela<sup>19</sup>. Porém, será que uma inteligência infinita retém algum significado para nós? Isso, segundo a própria admissão de Duns Scotus, é altamente duvidoso.

### III. Voluntarismo.

Entretanto, é preciso nos guardarmos de crer que o próprio Duns Scotus rejeitou uma visão racional da ordem das coisas. O que chamamos de seu “voluntarismo” não contém de modo algum as consequências radicais que por vezes lhe são atribuídas. Na alma humana, a vontade é para ele um apetite razoável, que age apenas por motivos tirados do entendimento<sup>20</sup>; ele insiste somente, contra Henrique de Gand, sobre esse ponto (mas já era a tese de Santo Tomás) que a vontade não é necessariamente determinada, mas permanece livre em sua adesão ao motivo. Porém, ele permanece na tradição franciscana ao declarar que o bem, por ser capaz de comunicar algo de si ao ser que o deseja (*communicabile sui*), é superior ao verdadeiro e que, consequentemente, a vontade cujo objeto é o bem é superior ao entendimento<sup>21</sup>. O fim supremo do homem está no amor, ou seja, na vontade, não apenas contra Aristóteles, que o via na contemplação, mas também com Santo Agostinho e com Dionísio Areopagita, que, na hierarquia celeste, coloca os anjos amorosos mais próximos de Deus do que os anjos sábios. Do fato de que a representação de um bem é a condição necessária da volição, não devemos concluir que o intelecto não tem efeito sobre a vontade; sem dúvida, há um “pensamento primeiro” que, vindo da impressão sensível, escapa ao nosso poder; mas há também muitos pensamentos segundos, desses pensamentos indistintos e obscuros, que só se tornam atuais graças ao concurso que lhes presta nossa vontade, capaz, conforme se aplique a eles ou se afaste deles, de reforçá-los ou enfraquecê-los<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> Guillaume DE NOTTINGHAM, *op. cit.*, p. 263.

<sup>19</sup> *I Sent.* d. 8, q. 4, n. 18.

<sup>20</sup> *Opus Oxon.*, II, d. 6, q. 2, n. 8.

<sup>21</sup> *Ibid.*, IV, d. 49, q. 4.

<sup>22</sup> Cf. DITTRICH, O. *Geschichte der Ethik*, Leipzig, 1925., III, 15C-154; *Opus Oxon.*, II, d. 42, qu. 4, n. 5.

Mas, no seio da inteligência mesma, Duns Scotus reconhece uma certa atividade à inteligência e se recusa a subscrever o adágio aristotélico: *intelligere est pati*. Mas ele é tão desfavorável à tese de Henrique de Gand, que pensa que, no ato da inteligência, toda atividade pertence à alma, quanto à de Godofredo de Fontaines, para quem a única causa ativa da intelecção é o próprio objeto, na medida em que aparece na imagem, o fantasma iluminado pelo intelecto agente. Se a tese de Godofredo avulta a natureza da alma, tornando-a inteiramente dependente do objeto, a de Henri não explica como o conhecimento não está sempre em ato na alma. Antes, é preciso dizer que a causa total da intelecção é composta de duas causas parciais, o objeto e a alma, “que não concorrem como duas causas iguais, mas que são ordenadas como pai e mãe na geração, a mãe tendo uma causalidade independente, embora menos perfeita, e acrescentando algo à causa perfeita”<sup>23</sup>.

É essa noção comedida de atividade intelectual que lhe dá certa desconfiança contra o platonismo de Henrique de Gand, que faz com que todo conhecimento infalível dependa de um exemplar criado. Duns Scotus lhe opõe as fontes de certeza que estão tanto na alma quanto no objeto, a certeza dos primeiros princípios, declarados em proposições de dois termos (como: o branco não é preto), cuja identidade ou diferença são percebidas com evidência. A certeza pela experiência que nos permite prever o porvir a partir do passado, segundo esse princípio “adormecido na alma” de que tudo o que acontece na maioria dos casos por uma causa que não é livre é o efeito natural dessa causa. Enfim, a certeza interna de nossos atos, de nossas sensações, por exemplo, que persiste, mesmo que estejamos enganados sobre o objeto que as produziu.

O mesmo se aplica ao “voluntarismo” em Deus que, na intenção de Duns Scotus, não introduz nenhuma irracionalidade na ação divina. Em primeiro lugar, segundo ele, Deus cria os possíveis: dessa forma, Duns Scotus quer evitar que admitamos uma espécie de *fatum* fora de Deus, eterno como ele é e imposto a ele, segundo o qual sua inteligência e sua vontade são guiadas. É preciso sublinhar, no entanto, que esses possíveis, tomados em si mesmos, não são muito diferentes do que eram para São Tomás; pare este, eles são as ideias concebidas pela inteligência de Deus, quando ele concebe as várias maneiras pelas quais as criaturas podem participar de sua essência; e em Duns Scotus também, eles são como as diversas imagens e imitações de sua essência infinita<sup>24</sup>. Segue-se que essa formação ou criação não é de modo algum livre; ela é obra da inteligência, e a vontade não tem nenhum papel nela; “o ato pelo qual Deus concebe todos os primeiros princípios é natural; ele os pensa, por assim dizer, antes de qualquer ato de vontade, pois sua verdade não depende de nenhum ato voluntário e eles ainda seriam conhecidos, se, por impossibilidade, Deus

<sup>23</sup> *I Sentent.*, d. 3, q. 7.

<sup>24</sup> *I Sentent.*, d. 35, n. 10.

não tivesse uma vontade”<sup>25</sup>. Além disso, essa criação de possibilidades é limitada pelo princípio da contradição, uma vez que Deus é incapaz de tornar possível o que é logicamente impossível, ou seja, o que implica contradição<sup>26</sup>.

Se agora não se trata mais de inteligência, mas da vontade pela qual Deus produz seres, é preciso dizer que sempre, segundo Duns Scotus, a vontade é livre, mas essa liberdade não precisa ser sinônimo de indeterminação, e uma distinção cuidadosa deve ser feita entre os casos em que essa vontade é determinada e aqueles em que não é. Quanto a si mesmo e à sua essência, Deus está absolutamente determinado a amar a si mesmo; essa determinação da vontade existe assim que ele conhece essa essência. Em contrapartida, quanto ao mundo que ele criou, devemos dizer que tudo o que ele efetivamente criou concorda com as leis de sua justiça e de sua sabedoria. Mas, “se ele tivesse feito de outra maneira, a ordem que ele poderia ter escolhido teria sido igualmente justa e sábia, pelo próprio fato de que ele a teria desejado, visto que sua vontade é sempre justa”; “a justiça de Deus é tão ampla quanto sua potência”; ela é, então, igual, quer tenda a um possível ou a seu oposto<sup>27</sup>. Resulta disso que a ordem prescrita e escolhida por Deus nunca é determinada pelas exigências da própria natureza das criaturas. Segue-se que, na ordem sobrenatural, o elo que de fato une as boas obras realizadas pelo homem à felicidade eterna que é a sua recompensa, não existe porque essas obras mereçam a recompensa, mas porque Deus decretou assim; “o mérito, considerado em si, sem a aceitação divina, não teria sido, segundo a estrita justiça, digno de tal recompensa, de acordo com a sua bondade intrínseca”<sup>28</sup>. A predestinação, então, é também inteiramente gratuita; Deus, tendo querido que a caridade conduza à bem-aventurança, dá à alma predestinada, para a qual deseja a felicidade eterna, a virtude da caridade que, segundo seu decreto, deve conduzi-la a ela.

#### IV. Hecceidade.

O voluntarismo de Duns Scotus, portanto, está longe de suprimir a ordem. Ele apenas nega que haja uma ordem que seja imposta a Deus pela natureza das coisas. Dizemos também que sua famosa teoria da individualidade, segundo a qual, contrariamente ao aristotelismo tomista, ele vê o princípio de individuação não na matéria, mas em uma entidade positiva que ele chama de hecceidade, não tem, de modo algum, por consequência reduzir a realidade a indivíduos isolados e

<sup>25</sup> *Ibid.*, d. 39, n. 23, citado por LANDRY, *Duns Scot*, Paris, 1922, p. 320.

<sup>26</sup> Cf. FAUST, A. *Der Möglichkeitsgedanke*, Heidelberg, 1932, t. II, p. 251.

<sup>27</sup> Cf. VIGNAUX, P. *Justification et prédestination au XIV<sup>e</sup> siècle* (Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini), Paris, 1934, p. 10-11; Rep. par. IV, d. 1, qu. 5, n. 2; d. 46, qu. 4, n. 8.

<sup>28</sup> Id. p. 19; Oxon op. cit. 1, d. 22, qu. 3, n. 26.

justapostos. Muito pelo contrário, ele é o oponente do nominalismo e admite o valor dos gêneros e das espécies, segundo os quais o universo se ordena e pode ser objeto de conhecimento<sup>29</sup>. Qual é, então, o significado de sua teoria da hecceidade?

Sabemos que em 1277 Tempier condenou as seguintes proposições: “Deus não pode conhecer o particular. Se o sentido não existisse, o intelecto distinguiria o homem do burro, mas não Sócrates de Platão”. Apesar dos esforços de São Tomás, a teoria que atribuía a individuação à matéria e, portanto, a tornava algo ininteligível, parecia ter alguma afinidade com a tese condenada que negava ao intelecto, mesmo ao intelecto divino, o conhecimento das coisas singulares. Era, para dizer a verdade, neoplatônico quando se tratava de Deus (ou mesmo do anjo), admitindo que, nele, o conhecimento dos universais contém o conhecimento dos indivíduos. Mas, com relação à inteligência humana, admitia-se (por exemplo, Godofredo de Fontaines) que a espécie ínfima era indivisível e continha tudo o que há de positivo nos indivíduos que estão abaixo dela; eles se distinguem uns dos outros apenas numericamente, pelo lugar distinto (ou quantidade) que ocupam: mas tal tese, segundo Duns Scotus, não apenas equivale a postular as Ideias de Platão, mas retorna ao “maldito Averróis”, visto que seria necessário admitir, ao aplicar a tese à espécie humana, que a natureza humana é indivisível de si mesma, e que os indivíduos são distinguidos uns dos outros apenas pela quantidade, sendo a espécie comparável a uma massa homogênea de água que se divide.

Sem dúvida, “não há ciência do singular”, e Duns Scotus admite esse adágio aristotélico. Mas isso tem a ver com os limites de nossa inteligência e não com a realidade. É um princípio geral que a unidade sempre implica uma entidade correspondente; assim que admitimos a unidade do indivíduo, sua relutância em ser dividido, devemos admitir uma certa entidade; essa entidade não pode ser a da “natureza” do indivíduo, a da humanidade em Sócrates, por exemplo; pois essa “natureza” tem uma unidade própria diferente daquela do indivíduo, e ela segue, então, de uma entidade diferente; assim como a entidade da espécie ínfima repugna à divisão da espécie ínfima em espécies distintas, a entidade do indivíduo se opõe à divisão do indivíduo em diversos sujeitos.

O que é essa hecceidade? O aristotelismo distinguia em um ser a forma, a matéria e o composto dos dois. A hecceidade não é nenhum desses três elementos, mas algo que é adicionado a cada um deles: de fato, toda a natureza em geral, por exemplo, a humanidade, comprehende forma, matéria e composto; mas um homem singular comprehende uma forma que é ela mesma individualizada e uma matéria que é igualmente individualizada: é esta ou aquela matéria com esta ou aquela forma que faz este ou aquele indivíduo. A hecceidade é, portanto, adicionada à matéria, à forma e ao composto; ela é como a “realidade última” da natureza; ela constitui, com a humanidade, um indivíduo humano que é uma unidade por si; a humanidade e a hecceidade não

---

<sup>29</sup> LANDRY, *op. cit.*, 1922, p. 31-86.

são precisamente nele duas realidades distintas, da maneira como são o gênero e a diferença específica; elas, no entanto, têm entre si aquela “distinção formal” que as realidades que pertencem à mesma coisa têm. Vemos, então, que a individualidade não é exatamente um inteligível no sentido em que os universais o são; as hecceidades são elementos discretos que não podem ser vistos como formando um sistema. Por mais exagerado que seja dizer que Duns Scotus suprimiu todo princípio de ordem e de síntese, podemos ver que todos esses princípios tendiam, quer ele quisesse ou não, a dissolver a organização que unia fé e razão, dogma e filosofia<sup>30</sup>.

## Nota sobre o texto “Duns Scotus” de Bréhier

Quando Émile Bréhier (1876-1952) veio ao Brasil foi saudado como “o maior historiador, em França, da filosofia mundial” (Bréhier & Moraes Filho, 1936, p. 3)<sup>31</sup>. Naquela altura, 1936, Bréhier, mestre de conferências da Sorbonne, ofereceu um curso de história da filosofia antiga na antiga Universidade do Distrito Federal (Rio de Janeiro). Não se tratava de um exagero do então jovem Evaristo de Moraes Filho (1914-2016), que era responsável pela seção de filosofia da revista “A Época” ligada àquela universidade. De fato, a bibliografia de Bréhier (1952) já era impressionante em 1936, e seguiu aumentando copiosamente até os seus últimos desse “trabalhador incansável” (Gueroult, 1952, p. 115, traduções nossas). Seus estudos sobre Filo de Alexandria (1908b), sobre o estoicismo (1908a), especialmente de Crisipo (1910), bem como seu *Schelling* (1912), já faziam dele interlocutor de diversos especialistas<sup>32</sup>. Com o monumental *História da Filosofia*, publicado entre 1928 e 1932, tornou-se um guia universal “nesse imenso passado da filosofia, que a pesquisa histórica detalhada revela ser cada dia mais complexa e mais matizada” (2007, p. 32, traduções nossas). De fato, entre o abandono das oposições simplórias e a especialização e compartimentação da filosofia e de sua história, uma *História da filosofia* como a de Bréhier (cf. Brunschvicg, 1935) parecia uma missão impossível, no entanto, cumprida. Não por acaso, ela pode ainda ser considerada a obra padrão (Kerferd, 1967), ainda reeditada e mesmo atualizada por especialistas de cada período histórico (cf. Bréhier, 2017). No Brasil essa obra foi publicada em 1977 (3 volumes, 7 fascículos) pela Mestre Jou. Visto que esta editora foi extinta nos anos 1980, é tão difícil esperar uma reimpressão, quanto adquirir uma edição completa.

Não obstante, como recentemente a obra de Bréhier entrou em domínio público, o leitor

<sup>30</sup> Cf. VIGNAUX, P. *Humanisme et théologie chez J. Duns Scot* (*La France franciscaine, Recherches*, III série, t. XIX, 1936), mostrando como Duns Scot liga a dignidade do homem à teologia.

<sup>31</sup> Entrevista que foi traduzida e republicada no *Correio da manhã* de 29/03/1952 (Bréhier & Moraes Filho, 1952, provavelmente por ocasião do falecimento de Bréhier, ocorrido um mês antes (03/02/1952)).

<sup>32</sup> Para uma espécie de autobiografia intelectual, cf. Bréhier, 1947.

lusófono tem razão em esperar mais traduções dela. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*<sup>33</sup>, uma tese doutoral de Bréhier defendida em 1907, publicada em 1908, recebeu em 2012 sua primeira tradução para um idioma estrangeiro, no caso, o nosso português brasileiro. Além desse livro, encontramos alguns textos de Bréhier traduzidos em revistas acadêmicas, por exemplo: um sobre a noção de *problema* em filosofia (2017), outro sobre Spinoza e o neoplatonismo (Bréhier, 2021); de nossa parte, traduzimos outros dois textos de Bréhier, um sobre Vauvenargues (*idem*, 2022), outro sobre Boécio (*id.*, 2023), e estamos atualmente trabalhando no *La philosophie et son passé* (1940).

O texto de Bréhier sobre Duns Scotus, que trazemos traduzido na sequência deste volume, pertence ao livro *La philosophie du Moyen Âge* [*A filosofia da Idade Média*], publicado pela primeira vez em 1937. Mais do que “um quadro admirável das ideias medievais”, este livro nos leva a “uma melhor compreensão do sentido em que podemos falar sobre *a Filosofia da Idade Média*” (Forest, 1939, p. 510). Divide-se em cinco partes, que tratam: (I) do “sono da filosofia” entre os séculos VI e VIII; (II) do renascimento dela nos séculos IX e X; (III) de seu desenvolvimento nos séculos XI e XII; (IV) do “giro do século XIII”, marcado pelo retorno dos textos aristotélicos; e, enfim, (V) da “dissolução da escolástica”.

Duns Scotus ocupa o primeiro capítulo desta quinta parte, ou seja, é o começo da dissolução da Escolástica, ou mesmo da “Idade Média intelectual”, definida por Bréhier como “o período em que o ensino filosófico era ministrado pelo clero, seja ele regular ou secular” (1949, p. 434). Bréhier nos mostra como os pensadores do século XIII assimilaram os elementos que silenciosamente contribuíram para seu colapso. Apresenta-nos a originalidade da posição de Scotus atrelada a tensão que ela mantém, seja com o agostinismo, seja com o tomismo. Nisso, valendo-se dos então escassos estudos disponíveis sobre Scotus, Bréhier parece ir além deles. Em cada subtítulo, ele adianta pontos que a crítica mais recente não cessa de sublinhar, para a qual Scotus é o pensador medieval mais influente, talvez depois somente de Tomás de Aquino. De fato, cada vez está mais claro a persistente influência de Scotus, sua fixação de um vocabulário e repertório de topoi, no que se destaca sua *ciência transcendental*, sua influência se refletindo em Suarez, Kant, e até mesmo Peirce (*cf.* Honnfelder, 1990).

---

<sup>33</sup> “Vladimir Jankélévitch, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jaques Derrida, Maurice Blanchot e Clément Rosset estão entre os autores que elaboraram reflexões decisivas a partir das teses e do método proposto neste estudo” (Miguens, 2013, p. 124).

## Referências Bibliográficas

- BRÉHIER, É. & MORAES FILHO, E. “Entrevista com Émile Bréhier (Realizada por Evaristo de Moraes Filho em abril de 1936, quando aqui chegou o grande pensador francês para ministrar o curso de História da Filosofia na antiga Universidade do Distrito Federal)”. *Correio da manhã*, 29/03/1952. Disponível em:  
[https://bvemf.ifcs.ufrj.br/Arquivos/Produ%C3%A7%C3%A3o%20de%20EMF/Entrevista\\_com\\_Emile\\_Brehier.pdf](https://bvemf.ifcs.ufrj.br/Arquivos/Produ%C3%A7%C3%A3o%20de%20EMF/Entrevista_com_Emile_Brehier.pdf), acesso: 27/08/2024.
- BRÉHIER, É. & MORAES FILHO, E. “Entrevistando Émile Bréhier”. *A Época*. jun. 1936, pp. 3-7. Disponível em:  
[https://bvemf.ifcs.ufrj.br/Arquivos/Produ%C3%A7%C3%A3o%20de%20EMF/Entrevistando\\_Emile\\_Brehier.pdf](https://bvemf.ifcs.ufrj.br/Arquivos/Produ%C3%A7%C3%A3o%20de%20EMF/Entrevistando_Emile_Brehier.pdf), acesso: 27/08/2024.
- BRÉHIER, É. “A noção de problema em filosofia”. *Revista ideação*, v. 1 (35), 2017, pp. 481-490.
- BRÉHIER, É. “Bibliographie Des Œuvres d’Emile Bréhier.” *Revue Internationale de Philosophie*, v. 6, n. 19 (1), 1952, pp. 4–11. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/23936916>. Accessed 27 Aug. 2024.
- BRÉHIER, É. “Boécio”. *Kalagatos*, v. 20 (2), 2023, (eK23043) pp. 1-6.
- BRÉHIER, É. “Comment je comprends l’histoire de la philosophie.” *Les Études Philosophiques*, v. 2 (2), avril-juin, 1947, pp. 105–14.
- BRÉHIER, É. “*Duns Scot*”. In: *La philosophie du moyen age*. (III, cap. 1). Paris: Les Éditions Albin Michel, 1949, pp. 375-392.
- BRÉHIER, É. “Neoplatonismo e spinozismo”. *Revista Conatus*, v. 13 (23), 2021, pp. 105-106.
- BRÉHIER, É. “Vauvenargues”. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 10, (2), 2022, pp. 367–371.
- BRÉHIER, É. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- BRÉHIER, É. *Chrysippe*. Paris: Félix Alcan, 1910.
- BRÉHIER, É. *Histoire de la Philosophie*. 2<sup>a</sup> ed. (3<sup>a</sup> reimpr.) Paris: PUF, 2017.
- BRÉHIER, É. *História da filosofia*. (3 vol., 7 fasc.) São Paulo: Mestre Jou, 1977.
- BRÉHIER, É. *La philosophie du Moyen Âge*. (2<sup>a</sup> ed.) Paris: Albin Michel, 1949.
- BRÉHIER, É. *La philosophie du Moyen Âge*. Paris: Albin Michel, 1937.
- BRÉHIER, É. *La philosophie et son passé*. Paris: PUF, 1940.
- BRÉHIER, É. *La théorie des incorporels dans l’ancien stoïcisme*. Paris: Alphonse Picard, 1908a.
- BRÉHIER, É. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d’Alexandrie*. Paris: Alphonse Picard, 1908b.
- BRÉHIER, É. *Schelling*. Paris: Félix Alcan, 1912.

BRUNSCHVICG, L. “L’Histoire de la Philosophie par Emile Bréhier”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 42 (3), juillet, 1935, pp. 385-398.

FOREST, A. “La philosophie du moyen âge’ d’après M. Émile Bréhier”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 46 (3), pp. 495–510.

GUEROULT, M. “Nécrologie: Émile Bréhier (1876-1952)”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 57 (1), jan.-mars, 1952, pp. 114-116.

HONNEFELDER, L. *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus - Smirez - Wolff- Kant- Peirce). Hamburg: Feliz Meiner Verlag, 1990.

KERFERD, G. B. “Émile Bréhier: The History of Philosophy; the Hellenistic and Roman Age. Translated by Wade Baskin. pp. 261. London: University of Chicago Press, 1965”. *The Classical Review*, v. 17 (1), 1967, p. 112.

MIGUENS, F. S. “BRÉHIER, Émile. A teoria dos incorporais no estoicismo antigo. Tradução de Fernando Padrão Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho; transliteração e tradução do grego de Luiz Otávio Mantovaneli. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012”. *Redescrições*, v. 4 (2), 2013, pp. 124-126.