

A METAFÍSICA DE BOÉCIO E A NOÇÃO DE *HAECCEITAS* EM DUNS ESCOTO

THE METAPHISICS OF BOETHIUS AND THE CONCEPT OF *HAECCEITAS* IN DUNS SCOTUS

Juvenal Savian Filho
Universidade Federal de São Paulo

Resumo: O presente artigo pretende retratar os delineamentos gerais da noção escotista de *haecceitas*, para perguntar, em seguida, se não teria havido, na história da filosofia, antecedentes dela. Sabe-se, por exemplo, como Duns Escoto é devedor de Avicena no que se refere à noção de natureza comum ou indiferente, mas, ao que tudo indica, não haveria, no mestre árabe, um correspondente da *haecceitas*. Todavia, elementos semelhantes talvez se deixem encontrar em Boécio, mais especificamente na segunda edição de seu comentário ao *Perì hermeneías* de Aristóteles.

Palavras-Chave: individuação, diferença última, *qualitas communis*, *qualitas singularis*, *platonitas*

Resumé: Cet article envisage de présenter les caractéristiques générales de la notion scotiste de *haecceitas*, pour demander ensuite s'il n'y aurait pas eu des antécédents de cette notion dans l'histoire de la philosophie. Comme l'on sait, Duns Scot doit à Avicenne par exemple sa conception de nature commune ou indifférente, mais il semble difficile de trouver chez le maître arabe un correspondant de *haecceitas*. Cependant, des éléments similaires se laissent peut-être trouver chez Boèce, plus spécifiquement dans la seconde édition de son commentaire au *Perì hermeneías* d'Aristote.

Mots-Clés : individuation, différence ultime, *qualitas communis*, *qualitas singularis*, *platonitas*

Recebido em: 17/11/2010
Aprovado em : 13/02/2011

É muito comum, em contexto filosófico, associar-se a noção veiculada pelo termo *haecceitas* exclusivamente a Duns Escoto, a ponto de muitos autores atribuírem a ele um pensamento que – como se supõe aqui – certamente não é o seu, qual seja, a concepção de todo ser como individual.

Segundo a expressão de Gérard Sondag, em sua bela e rigorosa exposição de conjunto do pensamento do *Doctor subtilis*, publicada em 2005, esse costume de atribuir a Duns Escoto a concepção de todo ser como individual consiste numa tese de divulgação, aliás, vulgarizada, que se tornou um “*cavalo de batalha regularmente montado, no decorrer dos séculos, por diferentes gerações de nominalistas*”¹.

Como se pretende mostrar aqui, o que se convencionou chamar de *haecceitas* ou *ecceidade* refere-se à diferença individual, a qual, vista como diferença última, não impede (antes mesmo, requer) a existência de naturezas comuns.

A propósito, convém apontar para o risco que o termo *haecceitas* comporta, uma vez que, à semelhança de termos como *humanitas*, *animalitas* etc., pode remeter o ouvinte a uma forma comum, o que seria um grave equívoco. Além disso, é preciso lembrar que Duns Escoto foi extremamente parcimonioso no uso desse termo², preferindo cuidadosamente a ele expressões como *entitas*, *realitas* ou simplesmente o pronome neutro *aliquid*³. Por comodidade e por força da tradição, continuar-se-á falando de *haecceitas* ou *ecceidade*, mas com os devidos cuidados para os quais acabamos de apontar.

O que interessa, entretanto, ao presente trabalho, é retrazar os delineamentos gerais dessa noção escotista, para perguntar, em seguida, se não teria havido, na história da filosofia, antecedentes dela. Sabe-se, por exemplo, como Duns Escoto é devedor de Avicena no que se refere à noção de natureza comum ou indiferente, mas, ao que tudo indica, não haveria, no mestre árabe, um correspondente da *haecceitas*. Tal correspondente, como se pretende mostrar aqui, talvez se deixe encontrar em Boécio, mais especificamente na segunda edição de seu comentário ao *Peri hermeneías* de Aristóteles.

Para fazê-lo, o plano deste trabalho divide-se em dois momentos fundamentais: (1) um primeiro, em que se procurará entender como e por que a noção de *haecceitas* aparece no pensamento lógico-metafísico de Duns Escoto; (2) e

¹ SONDAG, G. *Duns Scot – La métaphysique de la singularité*. Paris: Vrin, 2005, p. 125.

² Na recensão de P. Minges, esse termo ocorre apenas nas *Reportata Parisiensia* II, 12, 5, 1 e nas *Quaestiones subtilissimae in metaphysicam Aristotelis* VII, q. 13, n. 26 (cf. MINGES, P. *Die skotische Literatur des 20 Jahrhunderts*. Franziskanische Studien 4 (1917), pp. 49-67; 177-198.

³ Cf., por exemplo, *Ordinatio* II, dist. 3, pars 1, q. 6. Neste trabalho, utilizaremos o texto latino presente na edição francesa de Gérard Sondag: DUNS SCOT. *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*. Trad. de Gerard Sondag. Paris: Vrin, 2005.

um segundo, em que se procurará mostrar certa semelhança no tratamento lógico dado por Duns Escoto e Boécio ao problema de saber qual a razão ou o princípio da individuação das substâncias.

1. A HAECCEITAS COMO DIFERENÇA ÚLTIMA EM DUNS ESCOTO

O contexto mais adequado para ver surgir a noção escotista de *haecceitas* é o debate em torno do princípio de individuação, com seu respectivo registro nas questões 1 a 6 da parte 1 da distinção 3 do segundo livro da *Ordinatio* (*Opus oxoniense*). O conjunto dessas questões também é designado por *De principio individuationis*, e o contexto mais amplo em que elas se inscrevem é o da distinção dos anjos em pessoas, com base na busca de saber se é possível afirmar mais de um anjo numa mesma espécie.

O problema da identificação do princípio (a causa, a razão) da individuação das substâncias é um problema, como se sabe, que remonta a Aristóteles. *Grosso modo*, pode-se resumir o problema nos seguintes termos: se esta realidade *a* e esta realidade *b* dividem a mesma forma específica, como “pedra”, por exemplo, então elas precisam distinguir-se pela matéria⁴ para poderem constituir-se em pedras individuais, ou seja, em pedra *a* e em pedra *b*. A forma, que as situa na mesma espécie, não poderia distingui-las, restando à matéria esse papel.

Tal caracterização do problema não permite, evidentemente, vislumbrar as diferentes maneiras de abordá-lo e resolvê-lo, como se pode encontrar no texto mesmo de Aristóteles⁵. A própria ambiguidade do Estagirita no emprego dos termos que se traduzem geralmente por “forma” (*eîdos*, *morphé*) não fica aqui explícita, mas essa versão é útil porque foi a que mais se impôs na tradição dos comentadores de Aristóteles.

1.1. O princípio de individuação em termos lógicos

Uma primeira maneira de compreender o tratamento dado por Duns Escoto ao problema da individuação consiste em acompanhar sua abordagem lógica, segundo o esquema clássico da Árvore de Porfírio.

Nesse esquema, trata-se de classificar, numa relação de subordinação, os gêneros e as espécies (sabendo-se que espécies superiores comportam-se como

⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 1034a5-8.

⁵ Para uma visão mais adequada da complexidade do tratamento aristotélico do tema, ver, por exemplo, os §§ 135-137 de: IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

gêneros de espécies inferiores), para explicitar o vínculo entre tais categorias, até chegar à classificação dos indivíduos. Duns Escoto costuma designar essa atividade de classificação pelo nome de *coordinatio*⁶.

Essa coordenação, na verdade, lida com os universais, que, segundo a lista clássica de Porfírio, são cinco: o gênero, a diferença específica, a espécie, o próprio e o acidente. O termo imediatamente superior predica-se sempre por si do termo imediatamente inferior, de maneira que, se se faz uma predicação entre um gênero e uma espécie, e outra predicação entre essa espécie (que passa a ser gênero) e uma espécie inferior, tem-se que o sujeito da primeira predicação torna-se o predicado da segunda, até chegar a um sujeito individual, o qual não pode mais ser predicado de um sujeito inferior.

Assim, se, por exemplo, ao gênero “animado” acrescenta-se a diferença “sensibilidade”, obtém-se a espécie “animal”, que, por diferenciação, também produz a espécie “vegetal”, de maneira que “animado” pode ser predicado tanto de uma como de outra: “Todo animal é animado” ou “Todo vegetal é animado”. Por sua vez, se a espécie “animal” recebe a diferença “racionalidade”, ela produz diretamente a espécie “homem”, e, por diferenciação, a espécie “irracional”, de maneira que, agora, o sujeito da proposição correspondente ao gênero (“Todo animal é animado”) passará a ser predicado: “Todo racional é animal”.

A essa diferença “racionalidade” chama-se “diferença específica”, pois ela produz uma espécie última, à qual não será possível subordinar nenhuma outra espécie. Aliás, a soma do gênero mais a diferença específica, segundo o esquema aristotélico clássico, produz a definição da espécie. Em termos metafísicos, isso quer dizer que se define a sua natureza ou essência (a espécie humana, por exemplo, será definida pelo gênero animal mais a diferença específica da racionalidade: homem = ser animal + racionalidade).

Seria ainda possível acrescentar, ainda, nessa atividade de coordenação, uma diferença própria de uma única espécie, que não compõe sua essência, mas que também não é um mero acidente, pois aparece em todos os indivíduos da espécie, sem fazer parte de sua essência. É o caso, por exemplo, da capacidade de rir, que não compõe a essência humana, mas refere-se apenas ao conjunto dos indivíduos que possuem a mesma natureza humana, sem que se produza outra espécie por diferenciação. Assim, a espécie “racional”, que já se sabe tratar-se do ser humano, é adequadamente descrita quando se acrescenta o próprio da “capacidade de rir”, originando-se, inclusive, a proposição “Todo aquele que é capaz de rir é racional”.

⁶ Cf., por exemplo, o § 89 do *De principio individuationis*.

Para comparar as espécies com o próprio, é útil lembrar o que diz Porfírio em seu comentário da diferença entre a espécie e o próprio na *Isagoge*. No seu dizer, a espécie (*eîdos*) é sempre em ato no seu sujeito (*hypokeímenon*), ao passo, que muitas vezes, o próprio (*idíon*) encontra-se apenas em potência: Sócrates é sempre homem em ato, mas nem sempre ri, embora seja capaz de rir⁷.

Por fim, pode-se ainda acrescentar os acidentes a essa classificação, sem, com isso, pretender que a espécie se divida, pois, como se viu, o acréscimo da diferença específica é a prova de que não é mais possível subalternar uma espécie inferior à espécie já definida. Os acidentes, então, diriam características assessórias à essência, não sendo propriamente necessários para defini-la, embora eles permitam identificar os indivíduos que a compõem. Assim, por exemplo, o fato de ser filho de Sofronisco não fará parte da essência de Sócrates, mas permitirá distingui-lo daqueles que não são filhos de Sofronisco. Se se acrescentar, porém, ao fato de ser filho de Sofronisco aquele de ser calvo, então será ainda mais evidente tratar-se de Sócrates.

O acidente, por sua vez, não compoendo a essência, mas também não sendo um próprio, não permite que se construa uma proposição em que o termo imediatamente superior (na *Árvore* de Porfírio) se torne o predicado de um termo imediatamente inferior (que seria, no caso, o acidente). Com efeito, se é possível dizer “Todo aquele que é capaz de rir é homem”, ou “Todo homem é animado”, não se pode dizer, por exemplo, “Todo ser branco é um ser capaz de rir”.

O que os acidentes permitem fazer é, reunidos em conjunto, identificar um determinado indivíduo de uma determinada espécie. E esse indivíduo, por sua vez, também não poderá, de maneira alguma, ser predicado de um outro sujeito inferior. A coordenação, nos termos de Duns Escoto, pára nesse nível, e só é possível enunciar proposições de sentido tautológico, como “Sócrates é Sócrates”, ou “Sócrates é filho de Sofronisco”.

Como diz Duns Escoto, a coordenação predicamental é sempre fechada por baixo, porque, descendo o esquema da *Árvore*, para-se a predicação no indivíduo. Mas também é fechada pelo alto, pois, subindo do indivíduo à espécie, da espécie ao gênero próximo, do gênero próximo a outro gênero próximo ou ao gênero supremo, chega-se à noção mais geral que se pode conceber, qual seja, a do ser indeterminado, que, por sua vez, não pode tornar-se o sujeito de uma proposição ulterior, pois ele não tem nada de diferenciado acima de si. Leia-se:

⁷ Cf. PORFÍRIO, *Isagoge* 29, 20-23.

*Sed ad coordinationem illam in quantum finita est et in sursum et in deorsum (secundum Philosophum I Posteriorum), sicut pertinet primum praedicatum, de quo nihil praedicatur, ita pertinet infimum subiectum, cui nihil subicitur; igitur singulare vel individuum est in qualibet coordinatione per nihil alicuius alterius coordinationis*⁸.

Nesse contexto, surge um problema, o de saber o que faz passar da espécie especialíssima – ou seja, daquela que define uma espécie indivisível do ponto de vista da natureza, por já ter recebido a diferença específica – aos indivíduos que pertencem a essa espécie. Dito de outra maneira, trata-se de buscar conhecer o princípio da divisão da espécie em indivíduos. Os nomes próprios que se atribuem aos indivíduos, diante dessa problemática, mostram-se inteiramente acidentais e exteriores a ela, pois não contêm nada do que é responsável pela individuação.

Um primeiro dado que se pode tomar como certo é que não é a predicação da espécie que permite chegar aos indivíduos, porque tanto se pode dizer que “Sócrates é racional”, como que “João é racional”. Também se pode dizer que “Isto é uma pedra”, falando-se de uma esmeralda, e igualmente que “Isto é uma pedra”, falando-se de uma turmalina. O fato de ser racional não distingue Sócrates de João, nem o fato de ser pedra distingue esta esmeralda desta turmalina.

Porém, caso se insista na predicação da espécie para a obtenção dos indivíduos, como se se quisesse dizer que “Sócrates é racional”, no sentido de que só ele pode ser racional como ele é, ou em qualquer outro sentido, será preciso então concluir que haverá tantas espécies quanto houver de indivíduos, pois não se poderá incluir dois indivíduos numa mesma espécie. Dizer isso, entretanto, seria um contrassenso, pois implica a implosão da própria lógica das categorias, com a necessária anulação da noção de espécie e de indivíduo. É bastante claro que, embora se possa dizer “Sócrates é homem”, ou “Esta esmeralda é pedra”, não se pode dizer “A humanidade é Sócrates” nem “Pedra é esta esmeralda”.

Tampouco poderá ser o acidente o princípio da individuação, pois o acidente também é algo comum aos indivíduos. A resposta para essa questão exigirá que se suponha uma diferença individual, não acidental, mas também não formal (para

⁸ DUNS ESCOTO, *Ordinatio* II, d. 3, p. 1, q. 4, § 89 (edição Sondag, pp. 132 e 134): “Assim como um predicado primeiro, do qual nada se predica, pertence à coordenação – que é finita ao mesmo tempo no sentido para cima como no sentido para baixo (segundo o Filósofo, no livro I dos *Segundos Analíticos*) –, também lhe pertence um ínfimo sujeito, ao qual nada se subordina. Por isso, o singular ou o indivíduo não entra numa coordenação qualquer por algo que venha de uma outra coordenação” (tradução nossa).

não se voltar ao nível da espécie), que, além da natureza que é dita comum aos indivíduos, pertenceria tão-somente ao próprio indivíduo. Somente algo desse tipo poderá explicar, na coordenação predicamental, a distinção dos indivíduos.

Maior clareza virá da abordagem feita por Duns Escoto da mesma questão em termos metafísicos.

1.2. O princípio de individuação em termos metafísicos

Duns Escoto, curiosamente, cruza o vocabulário lógico com o vocabulário metafísico no *De principio individuationis*, mas seu ponto de partida para responder à questão de saber o que individua as espécies em indivíduos é uma revisão crítica das posições metafísicas já apresentadas pela tradição.

Em linhas gerais, pode-se resumir essa análise crítica de Duns Escoto em 4 passos, correspondentes às questões 2 a 5:

- (1) O princípio de individuação seria uma dupla negação, ou seja, o fato de:
 - (1.1) por um lado, o indivíduo não comportar divisão;
 - (1.2) por outro lado, o indivíduo não ser idêntico a outro indivíduo (questão 2).

A resposta de Duns Escoto consistirá em apontar para o equívoco de se definir negativamente ou extrinsecamente a individualidade de um ente, pois, isso, no limite, significa querer dizer o que ele é dizendo o que ele não é. Ora, um tal procedimento seria válido tanto para Sócrates como para João, de maneira que não se obtém aquilo que faz do indivíduo o que ele é.

- (2) O princípio de individuação seria a existência real, porque é o fato de ser ou existir que distingue um indivíduo de outro (questão 3).

O núcleo da resposta de Duns Escoto estará em dizer que a existência só pode distinguir entre um indivíduo existente e um não existente, mas não entre dois existentes. Além disso, nenhuma noção inclui a existência.

- (3) O princípio de individuação seria a quantidade, que pode ser:
 - (3.1) discreta: o fato de os indivíduos serem individuais porque são muitos;

(3.2) contínua: o fato de um indivíduo distinguir-se de outro por certa quantidade que é a sua, e que o faz, por exemplo, ocupar este lugar e não outro (questão 4).

A resposta de Duns Escoto é muito mais sofisticada do que se pode resumir aqui, mas parece possível dizer que ela se fundamenta em dois dados: (a) o lugar é naturalmente posterior à quantidade, e o equívoco da tese está em supor que o lugar individua a quantidade, individuando, por conseguinte, a substância; (b) além disso, tratando-se da noção mesma de quantidade, é preciso lembrar que uma espécie ou natureza não se divide em partes subjetivas ou acidentes, mas individua-se neles. Assim, não é o fato de um homem ser alto e outro baixo que os faz distintos; a altura ou sua falta é uma “ocasião” para a existência do ente, que se individua nela e não por ela. É preciso encontrar aquilo mesmo que faz um ser alto e outro baixo.

(4) O princípio de individuação seria a matéria, como se dois indivíduos, tendo a mesma forma, se distinguíssem pela matéria (questão 5).

Segundo Duns Escoto, o que individua a substância material, que é composta, não pode ser parte do composto, pois uma parte não pode causar aquilo de que ela mesma é parte e do qual ela depende. É o caso da matéria no composto material.

Esse trabalho de crítica é seguido por um momento mais afirmativo, em que Duns Escoto procura explicar a individuação da substância material por uma entidade (*entitas*) que determina a natureza à singularidade, ou, se se quiser, que faz passar a natureza à singularidade.

A natureza, em termos metafísicos, corresponde à espécie, em termos lógicos. Isso permite entender um texto de Duns Escoto como o que segue:

Ad quaestionem igitur respondeo quod sic. Ad quod appono talem rationem: sicut unitas in communi per se consequitur entitatem in communi, ita quaecumque unitas per se consequitur aliquam entitatem; ergo unitas simpliciter (qualis est unitas individui frequenter prius descripta, scilicet cui repugnat divisio in plures partes subiectivas et cui repugnat non esse hoc, signatum), si est in entibus (sicut omnis opinio supponit), consequitur per se aliquam per se entitatem; non autem consequitur per se entitatem naturae, quia illius est aliqua unitas propria et per se, realis (...); igitur consequitur aliquam entitatem aliam, determinantem istam, et illa

*faciet unum per se cum entitate naturae, quia totum cuius est haec unitas, perfectum est de se*⁹.

O início do texto esclarece seu pressuposto fundamental, em continuidade com a tradição anterior, para a qual tudo o que existe é um, mas, se é um, é porque “antes” existe. Em outros termos, para ser um, algo precisa existir, de modo que, embora a existência e a unidade pareçam intercambiáveis, há certa precedência da existência sobre a unidade.

O que interessa notar, entretanto, é que tudo o que é uno manifesta uma entidade, ou seja, a condição de um ente. Em outras palavras, a razão da unidade será a entidade. Ora, no caso da unidade do indivíduo, ela há de manifestar a entidade do indivíduo, o seu fundamento ou aquilo que o distingue como indivíduo no interior da espécie.

A esse fundamento, Duns Escoto chama, por enquanto, de “entidade positiva”, e ele a dissocia da natureza, porque a natureza tem sua unidade própria, como aquilo que se diz de comum nos indivíduos. Ora, se ela é o que há de comum, não pode ser ela o que distingue os indivíduos. Mas isso que os distingue tem de “ser” algo, tem de ter entidade, pois, se produz unidades, é porque primeiro possui realidade.

Nos termos do texto, esse fundamento há de ser uma entidade que determina a natureza, produzindo com ela o todo que constitui o indivíduo. Em termos lógicos, essa diferença última contrai a espécie especialíssima e produz o indivíduo.

Tal diferença última, entretanto, não pode ser associada metafisicamente a alguma coisa. Dessa perspectiva, o nome “princípio de individuação” (que, aliás, nessa Distinção da *Ordinatio* não aparece senão uma única vez¹⁰) é muito perigoso,

⁹ DUNS ESCOTO, *Ordinatio* II, d. 3, p. 1, q. 6, §§ 168-169 (edição Sondag, p. 190): “À questão [de saber se a substância material é individual por uma entidade que determina por si a natureza à singularidade], respondo assim [pela afirmativa]. Para fundamentar essa posição, acrescento a seguinte razão: como a unidade, no que é comum, decorre da entidade do que é comum, assim toda unidade decorre por si de alguma entidade. Por conseguinte, a unidade simples (como é o caso da unidade do indivíduo, já bastante descrita, como, por exemplo, dizendo-se que ela é incompatível com a divisão em múltiplas partes subjetivas e com o não ser este indivíduo indicado), se existe entre os entes (como toda opinião há de supor), decorre por si de alguma entidade por si. Não decorre por si, porém, da entidade da natureza, porque a unidade desta é própria e por si, real [...], mas decorre de alguma outra entidade que determina a natureza, a qual [ou seja, esta outra entidade] faz, por si, com a entidade da natureza, algo que é um por si; afinal o todo ao qual pertence essa unidade é perfeito por si” (tradução nossa).

¹⁰ Cf. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* II, d. 3, p. 1, q. 7, § 225.

porque incita o ouvinte a pensar num princípio ou num agente; enfim, numa “coisa” (*res*) que individue.

Ora, se houver uma coisa que individue, é porque ela mesma já foi individuada, e isso abriria ao infinito a busca pelo princípio. Assim, pode-se dizer que, para Duns Escoto, nenhuma “coisa” pode individuar outra coisa. Pense-se, por exemplo, no caso dos acidentes: a brancura é um aspecto comum a todos os indivíduos brancos, e, ao mesmo tempo, um aspecto singular próprio de cada um, em virtude da individualidade de cada substância individual que causa e explica a individualidade em que se realiza a brancura. E o mesmo vale para todos os acidentes.

Como bem sintetiza Gérard Sondag: “Dizemos, por exemplo, que há uma só e mesma coisa, por exemplo, este rosto humano. Nele, distinguimos, sem poder separá-los, os traços comuns da face humana, os quais, por um lado, são os mesmos em todos os indivíduos humanos, e, de outro, são os traços singulares que pertencem propriamente a este rosto e não a outro. Mais exatamente, vemos como os traços comuns são singularizados sem exceção neste rosto e naquele outro, quando os comparamos”¹¹.

Esse exemplo pode ser melhor compreendido se se retoma o esquema lógico da coordenação predicamental, porque aí se observa que cada entidade superior (correspondente, portanto, aos gêneros e espécies) é determinada por uma diferença específica, reduzindo-se à entidade que a segue imediatamente. Assim, “animado” é reduzido a “animal”, que, por sua vez, é reduzido a “racional”. Observa-se que a entidade determinante, a diferença específica, por exemplo, está em ato com relação àquela entidade que ela determina, a qual se encontra em potência. Assim, a diferença em ato “racionalidade” reduz a espécie “animal”, que estava em potência com relação a ela.

No § 170 da questão 6, Duns Escoto propõe uma comparação entre esse comportamento dos gêneros e espécies com a ação da *haecceitas* ou a última diferença do ente. Por essa comparação, vê-se que, quando se chega ao indivíduo (Sócrates, por exemplo, ou João, ou qualquer outro), o que determina e reduz a espécie especialíssima não pode ser uma diferença (porque isso produziria uma outra espécie) nem a natureza, nem a forma, nem a matéria ou os acidentes (pelas razões já aventadas acima). Se o processo de divisão para, é porque o indivíduo não está mais em potência, para ser atualizado por nenhum ato; ele mesmo é ato, ou, como diz o *Doctor subtilis*, é a *ultima realitas entis*. Isso quer dizer que todos os predicados implicados no indivíduo (no caso de Sócrates, o ser animado, animal,

¹¹ SONDAG, G., *op. cit.*, p. 61.

racional, e toda essa realização no sujeito Sócrates, bem datado no tempo e situado no espaço) encontram-se realizados, em ato, e contractos na sua individualidade.

Por fim, vale notar que, justamente por não exprimir a essência do indivíduo (já expressa pela espécie especialíssima), a diferença individual ou *ultima realitas entis* não é um *quid*, nem um ente, mas um *quale*, uma determinação última da essência. Nesse sentido de contraposição com a quiddidade (dada pela natureza), a *haecceitas* pode ser vista como uma qualidade, a atualidade última do indivíduo.

Isso permite entender o § 188, que sintetiza o trabalho escotista de afirmar a realidade de uma entidade que determina por si a natureza à singularidade:

Non est igitur ista entitas materia vel forma vel compositum, in quantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum; ita quod quodcumque commune, et tamen determinabile, adhuc potest distingui (quantumcumque sit una res) in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa: et haec est formaliter entitas singularitatis, et illa est entitas naturae formaliter. Nec possunt istae duae realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas unde accipitur genus et realitas unde accipitur differentia (ex quibus realitas specifica accipitur), sed semper in eodem (sive in parte sive in toto) sunt realitates eiusdem rei, formaliter distinctae¹².

O itinerário até aqui percorrido procurou, em primeiro lugar, mostrar como, de um ponto de vista lógico, a coordenação predicamental segundo o modelo da Árvore de Porfírio, exige, na leitura de Duns Escoto, a afirmação de uma diferença individual que explique o que possibilita a contração das espécies nos indivíduos, uma vez que nem a espécie (portanto, nada de formal), nem os acidentes podem explicar a distinção dos indivíduos. Em continuidade a essa primeira abordagem lógica, a abordagem metafísica da questão também encaminhou Duns Escoto à afirmação de um fundamento para a individuação da natureza, mas sem que se atribua com isso um caráter substancial ou reificado a esse fundamento. Tratar-se-á

¹² DUNS ESCOTO, *Ordinatio* II, d. 3, p. 1, q. 6, § 188 (edição Sondag, p. 206): “Esta entidade não é, então, a matéria, ou a forma ou o composto, enquanto cada um destes é natureza, mas é a última realidade do ente que é matéria, forma ou composto, de maneira que o que é comum e determinável pode ser distinguido (embora seja uma única coisa) em diversas realidades formalmente distintas, das quais uma não é formalmente a outra: uma é formalmente a entidade da singularidade; outra, é formalmente a entidade da natureza. Essas duas realidades também não podem ser [tomadas] como duas coisas, como é o caso da realidade da qual se obtém o gênero e da realidade da qual se obtém a diferença (das quais se obtém a diferença específica), mas, sendo sempre num mesmo [isto é, numa mesma coisa] (seja em parte, seja no todo), elas sempre são realidades desta mesma coisa e formalmente distintas” (tradução nossa).

de uma entidade que explica a distinção dos indivíduos como uma atualidade última do próprio indivíduo, em sua maneira inteiramente singular de realizar sua essência comum.

2. A QUALITAS SINGULARIS COMO PRINCÍPIO DO SER INDIVIDUAL EM BOÉCIO

Em Boécio, guardadas as devidas proporções, há um debate muito semelhante que também pode ser resumido em termos lógicos e metafísicos.

2.1. A INDIVIDUAÇÃO EM TERMOS LÓGICOS SEGUNDO BOÉCIO

A abordagem lógica encontra-se registrada na segunda edição de seu comentário ao *Perì hermeneías* de Aristóteles, especificamente na análise do capítulo 7, em que Aristóteles distingue aquilo que é universal e aquilo que é particular, concebendo o universal como o que, por natureza, é predicado de uma pluralidade¹³.

É curioso notar que Boécio assume ter composto esse comentário sob forte influência do pensamento de Porfírio¹⁴, e, mesmo que, evidentemente, ele não introduza aí o esquema da Árvore de Porfírio, ele o conhecia bem, inclusive porque, ao escrever esse comentário, por volta de 515-516, ele já havia traduzido e comentado duas vezes a *Isagoge*, dez ou quinze anos antes.

O que é curioso notar é a referência, em seu comentário ao início do capítulo 7 do *Perì hermeneías*, a uma *qualitas singularis*. O contexto é aquele em que Boécio, partindo de uma correspondência direta entre a proposição, a intelecção e o ser, afirma que uma proposição, literalmente, deve participar tanto de uma qualidade como de uma quantidade. Da qualidade, ela participa pelo enunciado mesmo de uma afirmação ou negação; da quantidade, participa a partir das coisas subjacentes às intelecções.

Em seguida, Boécio distingue entre uma *qualitas communis* e uma *qualitas singularis*:

Videmus namque alias esse in rebus huiusmodi qualitates, quae in alium conuenire non possint nisi in unam quamcumque singularem particularemque substantiam. Alia est enim qualitas singularis, ut Platonis uel Socratis, alia est quae

¹³ Cf. ARISTÓTELES, *Perì hermeneías* 7, 17a39-40.

¹⁴ Cf. BOÉCIO, *In librum Aristotelis Perì hermeneías* 7, 5ss (o primeiro número indica a página; o que segue indica a(s) linha(s)). A edição aqui utilizada é a de C. Meiser: *In librum Aristotelis Perì hermeneías pars posterior (secundam editionem et indices continens)*. Ed. C. Meiser. Leipzig: Teubner, 1880).

*communicata cum pluribus totam se singulis et omnibus praebet, ut est ipsa humanitas. Est enim quaedam huiusmodi qualitas, quae et in singulis tota sit et in omnibus tota. Quotiescumque enim aliquid tale animo speculamur, non in unam quamcumque personam per nomen hoc mentis cogitatione deducimur, sed in omnes eos quicumque humanitatis definitione participant*¹⁵.

O final do texto permite ver que Boécio distingue duas *qualitates* segundo as diferentes maneiras como são concebidas as coisas concretas: uma *qualitas* seria referente àquilo que, na Árvore de Porfírio, seria chamado de gênero ou espécie, porque se refere à definição (*humanitas*), enquanto a outra referir-se-ia aos indivíduos (Platão ou Sócrates).

Em outras palavras, a forma da espécie ou a natureza seria aqui chamada de *qualitas communis*, comunicável com vários etc., enquanto os indivíduos são vistos como dotados de uma *qualitas singularis*, incomunicável e presente exclusivamente em cada um deles.

Mas o texto também permite conceber ambas as *qualitates* como apenas um modo de designar a forma universal realizada num indivíduo, além dessa mesma forma tomada como universal, pois ambas se distinguem pelo espírito, ou, em outras palavras, formalmente. Formalmente, distinguem-se uma *qualitas communis*, como aquela que é dita comum aos indivíduos, e uma *qualitas singularis*, que seria exclusiva de cada indivíduo, mas nada parece garantir sua distinção real. Em seguida, insistindo na individualidade da *qualitas singularis*, Boécio chega a cunhar o termo *platonitas* para designar a propriedade incomunicável de Platão:

Vnde fit ut haec quidem sit communis omnibus, illa uero prior incommunicabilis quidem cunctis, uni tamen propria. Nam si nomen fingere liceret, illam singularem quandam qualitatem et incommunicabilem alicui alii subsistentiae suo ficto nomine nuncuparem, ut clarior fieret forma propositi. Age enim incommunicabilis Platonis illa proprietas Platonitas appelletur. Eo enim modo qualitatem hanc Platonitatem ficto uocabulo nuncupare possimus, quomodo hominis qualitatem dicimus humanitatem. Haec ergo Platonitas solius unius est hominis et hoc non cuiuslibet,

¹⁵ BOÉCIO, *In librum Aristotelis Perì hermeneías* 136, 17-28: “Vemos, com efeito, que há qualidades desse tipo nas coisas, as quais não podem ocorrer senão numa certa substância, única, singular e particular. Uma, então, é a qualidade singular, como a de Platão ou de Sócrates; outra é aquela de que vários comungam e que se oferece inteira a todos e aos singulares, como é o caso mesmo de ‘humanidade’. Há, com efeito, uma qualidade desse tipo, que se encontra toda nos singulares e toda em todos. Cada vez, então, que observamos alguém, não atribuímos isso [a distinção das qualidades], por uma atividade da mente, a uma única pessoa, mas a todos aqueles que participam da definição de humanidade”.

*sed solius Platonis, humanitas uero et Platonis et ceterorum quicumque hoc uocabulo continentur*¹⁶.

A razão dessa distinção entre uma *qualitas communis* e uma *qualitas singularis* parece ser, antes de tudo, permitir a Boécio investigar as relações de predicação e as relações entre o universal e o particular. Por sua vez, o nome que designa a *qualitas singularis*, como é o caso de *platonitas*, por exemplo, possuiria, em linguagem moderna, um valor indexical, afinal:

*Vnde fit ut, quoniam Platonitas in unum conuenit Platonem, audientis animus Platonis uocabulum ad unam personam unamque particularem substantiam referat; cum autem audit hominem, ad plures quosque intellectum referat quoscumque humanitate contineri nouit*¹⁷.

Por outro lado, embora nada permita passar da distinção formal à distinção real entre as duas *qualitates*, vale lembrar que Boécio não fala de uma natureza comum presente nos indivíduos, pois nega o caráter de substância ao universal, evitando que o inteligível seja associado a uma forma única participada por uma pluralidade de indivíduos. Para ele, o universal toma substância nos particulares:

*Quocirca cum ipsae subsistentiae in uniuersalibus quidem sint, in particularibus uero capiant substantiam, iure subsistentias particulariter substantes hypostáseis appellauerunt*¹⁸.

¹⁶ BOÉCIO, *In librum Aristotelis Peri hermeneias* 136, 28 – 137, 13: “De onde decorre que esta [qualidade] seja comum a todos, ao passo que aquela, certamente, é incomunicável ao conjunto, e própria de cada um. Se fosse lícito compor um nome, denominaria aquela qualidade determinada, singular e incomunicável a qualquer outra subsistência por um nome forjado para ela, a fim de tornar mais claro o seu propósito. Assim, aquela propriedade incomunicável de Platão seria chamada “Platonicidade”, e, do mesmo modo como chamamos ‘humanidade’ à qualidade de ‘homem’, poderíamos denominar aquela qualidade da “Platonicidade” com esse vocábulo forjado. Essa platonicidade, então, é própria de um e único homem, e de mais ninguém; é apenas de Platão, enquanto ‘humanidade’ é própria de Platão e de todos aqueles que são contidos nesse vocábulo”.

¹⁷ *Idem*, 137, 13-18: “De onde decorre que, por convir a Platonicidade ao único Platão, o espírito de quem ouve o vocábulo ‘Platão’ remete a uma única pessoa, substância particular. Quando, porém, ouve ‘homem’, remete a intelecção a muitos, por reconhecer que estão contidos em ‘humanidade’”.

¹⁸ BOÉCIO, *Contra Eutychem et Nestorium* III [200]: “Por isso, como as subsistências mesmas são, certamente, nos universais, mas tomam substância nos particulares, os gregos chamaram de *hypostáseis* justamente as subsistências que tomam substância particularmente”. Vale notar que a segunda edição do comentário de Boécio ao *Peri hermeneias* data de três ou quatro anos depois da redação do *Contra Eutychem et Nestorium*.

Formalmente, então, parece possível afirmar a existência do universal nos particulares e da realização individualizada desse universal em cada substância. Nos termos do comentário ao *Peri hermeneías*, haveria uma *qualitas communis*, universal, e uma *qualitas singularis*, individuação do universal.

2.2. UM MODELO METAFÍSICO BOECIANO

No seu tratado *De sancta Trinitate*, Boécio apresenta uma abordagem metafísica que não deixa de ser instigante quando cotejada com os trechos aqui lidos do seu comentário ao *Peri hermeneías*. De um lado, no *De sancta Trinitate*, Boécio estabelece uma relação entre Forma e imagem, chamando à primeira de verdadeira Forma, forma sem matéria, e chamando à segunda de imagem, ou seja, de “forma” imanente na matéria, reflexo da forma transcendente, sem matéria, que subsistiria no espírito divino.

Por outro lado, nesse mesmo texto, Boécio insiste na distinção dos indivíduos pela recepção dos acidentes, mas usa de clara ambiguidade ao afirmar ora que a forma imanente recebe os acidentes em virtude da matéria que lhe é subjacente, ora que é a matéria que recebe o acidente, embora dê a impressão de que é a forma que o recebe. Leia-se:

*[...] formae uero subiectae esse non possunt. Nam quod ceterae formae subiectae accidentibus sunt, ut humanitas, non ita accidentia suscipit eo quod ipsa est, sed eo quod materia ei subiecta est; dum enim materia subiecta humanitati suscipit quodlibet accidens, ipsa hoc suscipere uidetur humanitas. Forma uero quae est sine materia non poterit esse subiectum nec uero inesse materiae: neque enim esset forma, sed imago*¹⁹.

De todo modo, essa ambiguidade de Boécio, ligada ao seu cuidado em distinguir entre uma Forma verdadeira, transcendente à matéria, e uma imagem ou forma imanente à matéria, permite concluir que, na ordem da Natureza, há apenas as formas imanentes, cujo papel é o de ser princípio dos entes, o que se

¹⁹ BOÉCIO, *De sancta Trinitate* II [105]-[110]: “e as formas não podem ser subjacentes. Ora, porque outras formas são subjacentes a acidentes, como é o caso de ‘humanidade’, não segue que a forma recebe os acidentes em virtude disto que é ela mesma, mas em virtude de a matéria ser-lhe subjacente. Assim, quando a matéria subjacente a ‘humanidade’ recebe algum acidente, a própria ‘humanidade’ parece recebê-lo. Por outro lado, a forma que é sem matéria não poderia ser sujeito nem inerir à matéria, quando, então, sequer seria forma, mas imagem”.

confirma, inclusive, pela expressão categórica provinda do mesmo tratado, segundo a qual “todo ser é a partir da forma”²⁰.

Um outro texto muito útil, aqui, para melhor compreensão desse aspecto do pensamento de Boécio é aquele em que se distinguem substâncias universais de substâncias particulares, embora o filósofo afirme que as essências podem ser nos universais, elas apenas têm substância nos particulares. Em termos lógicos, os gêneros e as espécies apenas subsistem (ou seja, não carecem de acidentes para ser, mas também não têm substância), ao passo que os indivíduos não apenas subsistem como também são substância, fornecendo um substrato para que os acidentes possam ser. Leia-se:

Rursus substantiarum aliae sunt uniuersales, aliae particulares.[...] Essentiae in uniuersalibus quidem esse possunt, in solis uero indiuiduis et particularibus substant. [...] Genera uel species subsistunt tantum; neque enim accidentia generibus speciebusue contingunt. Indiuidua uero non modo subsistunt uerum etiam substant: nam neque ipsa indigent accidentibus, ut sint; informata enim sunt iam propriis et specificis differentiis, et accidentibus, ut esse possint, ministrant, dum sunt scilicet subiecta²¹.

Desse cruzamento de textos, parece possível obter um esquema metafísico segundo o qual, para Boécio, haveria, em primeiro lugar, as Formas transcendentais (que, em termos lógicos, corresponderiam aos gêneros e às espécies), as quais, como formas puras, subsistiriam como modelos no espírito divino, tomando, entretanto, substância nos indivíduos. Realizados (refletidos) nos indivíduos, tais gêneros e espécies são reconhecidos como “imagens” por Boécio. Ele lhes atribui o papel de causa na produção das substâncias compostas, em união com a matéria.

Infelizmente, a obra de Boécio não permite maior especulação a esse respeito, deixando aberto o campo para a pergunta inevitável aqui: essas formas imanentes, vistas como a realização substancial das Formas transcendentais (subsistentes no

²⁰ *Idem* [80].

²¹ Cf. BOÉCIO, *Contra Eutychen et Nestorium* II [150]-[155]; III [195] e [210]-[220]: “Por sua vez, das substâncias algumas são universais, outras particulares. [...] As essências certamente podem ser nos universais, mas é apenas nos indivíduos e nos particulares que elas têm substância. [...] Subsiste, pois, aquilo mesmo que não carece de acidentes para poder ser; está sob, porém, aquilo que subministra um certo sujeito para outros, a saber, os acidentes, a fim de que possam ser: com efeito, está sob eles, pois que é sujeito de acidentes. Assim, os gêneros e as espécies apenas subsistem; os acidentes, então, não ocorrem nem aos gêneros nem às espécies. Os indivíduos, ao contrário, não apenas subsistem, como, também, estão sob, pois não carecem dos acidentes para ser, uma vez que já foram informados por suas diferenças próprias e específicas, ao mesmo tempo que, sendo, por certo, sujeitos, permitem aos acidentes que eles possam ser”.

espírito divino), forneceriam base para a distinção entre uma forma comum aos indivíduos e uma determinação singular última, vista como a realização individuada da forma comum?

Em outras palavras, Boécio permite concluir pela existência, nos indivíduos, de um princípio positivo, responsável pela individuação da natureza, ou essa distinção seria meramente lógica? A *platonitas* de Platão, por exemplo, refere-se realmente ao princípio que faz Platão ser o indivíduo que ele é, ou refere-se apenas à forma da humanidade tal como realizada em Platão (considerando-se inclusive o conjunto dos acidentes) e distinta apenas formalmente da forma comum?

Para resolver essa dificuldade, seria necessário encontrar, em Boécio, alguma resposta para o problema da individuação das substâncias, pois isso permitiria aquilatar o valor metafísico correspondente à noção lógica de *qualitas singularis*. As bases para tal teoria podem ser encontradas, entre outros textos, no *De sancta Trinitate*, no qual se aponta para a individuação pelos acidentes (os quais, como se viu acima, são atribuídos ora à forma, ora à matéria). No seu dizer,

Quare diuersum etiam uel genere uel specie uel numero dicitur. Sed numero differentiam accidentium uarietas facit. Nam tres homines neque genere neque specie, sed suis accidentibus distant; nam uel si animo cuncta ab his accidentia separemus, tamen locus cunctis diuersus est, quem unum fingere nullo modo possumus: duo enim corpora unum locum non obtinebunt, qui est accidens. Atque ideo sunt numero plures, quoniam accidentibus plures fiunt²².

Não resta dúvida, portanto, de que a posição fundamental de Boécio a respeito da individuação refere-se à individuação pelos acidentes. O conjunto destes, entretanto, constituiria um correspondente metafísico da *qualitas singularis*, que inclui a realização individual da forma, configurada basicamente por seus acidentes?

Decididamente, o texto de Boécio não permite clareza a respeito de um princípio metafísico (seja ele uma *res* ou um *actus*) de individuação. Em vez disso, as mesmas ambiguidades encontradas no texto aristotélico, referentes, por exemplo, à forma particular, parecem refletir em sua metafísica.

²² BOÉCIO, *De sancta Trinitate* I [55]-[60]: “Por isso, também o diverso se diz ou segundo o gênero ou segundo a espécie ou segundo o número. Mas é a variedade dos acidentes que faz a diferença segundo o número, pois três homens não diferem pelo gênero ou pela espécie, mas pelos seus acidentes, pois, mesmo que, em nosso espírito, separemos deles todos os seus acidentes, ainda o lugar permanece diverso para cada um, e não podemos, de nenhum modo, figurá-lo apenas um: dois corpos não ocuparão um único lugar, lugar este que é um acidente. Assim, são muitos pelo número porque são feitos muitos pelos acidentes”.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, alguns dados podem ser levantados aqui, muito mais como elementos de um projeto de investigação do que como pontos de chegada:

- (1) não se pode negar a semelhança entre o modo como Boécio se refere à *qualitas singularis*, na segunda edição de seu comentário ao *Peri hermeneías*, com o tratamento lógico-metafísico dado por Duns Escoto à diferença última ou à realidade última do ente. Essa semelhança se deve, de saída, ao fato de Boécio nomear essa realização da forma uma “qualidade”, apontando não para a essência do indivíduo, que seria dada por sua espécie, mas para o que se poderia denominar uma realização individual dessa essência. Para Duns Escoto, a diferença última do ente pode ser dita uma qualidade, desde que não se a confunda com o acidente de qualidade, mas se a contraponha à essência;
- (2) outra semelhança entre os dois autores reside no fato de que, como Boécio, Duns Escoto aceitaria que, no ente, o aspecto comum, determinado por sua natureza, e o aspecto singular, determinado por sua diferença última, estão unidos, sendo discerníveis apenas formalmente²³. Boécio atribui a distinção entre as duas *qualitates* à atividade do espírito, como se viu. Dessa perspectiva, ambas as metafísicas parecem muito semelhantes, na medida em que afirmam apenas as formas imanentes que informam as substâncias compostas, sendo imagens de Formas transcendentais que subsistiriam no pensamento divino. Na ordem dos entes não haveria, então, uma forma comum e uma forma singular. Haveria apenas a forma comum realizada individualmente em cada indivíduo;
- (3) de um ponto de vista histórico, é importante lembrar que Duns Escoto leu os comentários de Boécio a Aristóteles, e que, embora Avicena lhe tenha fornecido a doutrina da natureza comum ou da natureza dita comum aos indivíduos, Duns Escoto não podia encontrar no mestre árabe bases para a concepção da diferença última. Esse dado reforçaria a semelhança entre Escoto e Boécio. A propósito, curiosamente, na questão 6 do *De principio individuationis*, ao falar afirmativamente da *entitas positiva* que determina a natureza à singularidade, Duns Escoto não menciona nenhuma vez Avicena, mas menciona três vezes Boécio: duas vezes, citando suas contribuições em Lógica (§§ 151 e 196) e uma vez em Metafísica (§182).

²³ Cf. *idem*, § 188 (ed. Sondag, p. 206).

Não parece absurdo, pois, pensar que Duns Escoto conhecesse a distinção boeciana entre a *qualitas communis* e a *qualitas singularis*;

- (4) o que não se pode deixar de dizer é que, se semelhanças entre Duns Escoto e Boécio foram pressentidas ao longo desse trabalho, uma diferença nítida entre ambos deve ser enfatizada: Boécio insiste, no *De sancta Trinitate*, que o princípio de unidade das substâncias compostas são suas formas, embora tais formas fossem melhor designadas pelo termo “imagens”. E o que as individuaria seriam os acidentes (ao menos o de lugar)²⁴, ambigualmente atribuídos ora à forma, ora à matéria, como se viu acima. Contudo, sem pretender planificar as dificuldades presentes no texto de Boécio²⁵ (e esse pode ser um aspecto para investigações futuras), parece possível dizer que, em termos metafísicos, ele não conseguiu estabelecer um correspondente para o que, em termos lógicos, chamou de *qualitas singularis*. Duns Escoto, ao contrário, além de mostrar, a partir de seus pressupostos lógico-metafísicos, as incoerências da individuação pelos acidentes (momento, aliás, em que ele cita o texto do *De sancta Trinitate* de Boécio, sobre a individuação pelos acidentes, aqui mencionado²⁶), concebeu claramente um princípio tanto em termos lógicos como metafísicos, deixando claro que a natureza se individua nos acidentes, mas não graças a eles, como ainda transparece do texto boeciano. Seu resultado final é o de que, num sentido como no outro, ou seja, lógico ou metafísico, tal princípio não pode ser associado a uma *res*, como se viu, mas a uma *realitas*, a algo como se chamaria de um ato, uma realização individual da natureza. Isso o distancia, sem dúvida, das formulações metafísicas de Boécio.

Como se disse acima, esses aspectos conclusivos não são pontos de chegada, mas elementos de um projeto que ainda requer investigação. Nesse sentido, seria certamente possível, por exemplo, investigar a relação de Boécio com a problemática neoplatônica em torno da existência de Ideias dos indivíduos²⁷, mas isso, sem sombra de dúvida, extrapola em muito os limites do presente trabalho.

²⁴ Cf. BOÉCIO, *De sancta Trinitate* I, [55]-[60].

²⁵ Considerando-se, inclusive, seus comentários à *Isagoge* de Porfírio.

²⁶ Cf. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* II, d. 3, p. 1, q. 4, § 67.

²⁷ Cf., por exemplo, PLOTINO, *Enéadas* V, 7, 1.