

Revista Filosófica de Coimbra

vol.16 | n.º31 | 2007

Henrique Jales Ribeiro
Fernanda Bernardo
Mafalda Faria Blanc
Jacinto Rivera de Rosales
Jürgen Hengelbrock
Pedro Parcerias
Alexandre Franco de Sá
Thiago S. Santoro

CAOS E EVENTO: ENTRE DUNS ESCOTO E JOÃO DE RIPA, NOTAS PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA ONTOLOGIA PRIMITIVA#

PEDRO PARCERIAS*

1. Caos, ordem e evento

Há uma verdade caótica que se esconde no interior da afirmação do ente enquanto ente como *subiectum* da metafísica ou da ontologia, distribuindo pletoricamente as suas múltiplas afirmações possíveis e, simultaneamente, prescrevendo-o à sua afirmação como um integral, onde multiplamente se indiferenciam as suas partes entre si e com a integralidade da sua soma. O caos impõe-se como recusa da origem, substituindo-a pela sua primitividade como plano onde o fundamento se indiferencia completamente com o fundado, indiferenciando-se também segundo as suas partes em relação às partes do fundado, tal como em relação a cada uma delas, segundo cada uma das suas, ou a um grupo seleccionado daquelas, segundo cada uma das suas ou segundo um grupo destas, ou, ainda, em relação à integralidade da soma, condicionando e distribuindo infinita e continuamente, segundo a simultaneidade, todo o devir entre o antes e o depois, como qualquer devir entre as partes simultâneas, estendendo e posicionando as

#O presente trabalho foi objecto da conferência proferida no dia 30 de Janeiro de 2003, sob o título *Caos e evento: entre Duns Escoto e João de Ripa, notas para a construção de uma metafísica primitiva*, conferência essa incluída no *Laboratorium* do Seminário informal de Filosofia Medieval, organizado pelo Gabinete de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Para esse propósito, o autor contou com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, instituição da qual era, na altura (01.2001 – 12.2004), bolseiro de Doutoramento, e da qual é actualmente (11.2005 – 10.2008) bolseiro de Pós-Doutoramento.

* Katholieke Universiteit Leuven – Universidade de Coimbra.

partes umas sobre as outras, a integralidade das partes sobre o agregado de todas as partes, as partes sobre o conjunto integral e este sobre as suas partes. Este conjunto entre as partes e a sua soma indeterminada, o qual encontra a sua condição na extensividade ou na sobreposição entre as partes e a sua soma, é já do domínio da ordem pois, a sua possibilidade, reside na coordenabilidade entre as distintas quididades ou razões quiditativas. Mas esta ordem é, desde sempre e continuamente, prescrita ou regida pelo caos: indiferenciando-se entre as partes e a sua soma, o caos permite que cada uma das notas quiditativas seja tomada isoladamente, como pura singularidade numa multiplicidade disjuntiva, ignorando qualquer tipo de ordenação prévia a um outro, ou de coordenação prévia com a sua exterioridade. O caos é afirmação heterogénea primitiva¹, sendo qualquer ordem consequente sempre prescrita por aquela afirmação primitiva. Assim, quando se afirma «o ente é o ente» e «o ente é a integralidade do possível», também se afirmará «tudo é um ente» e «um qualquer é um ente», múltipla e disjuntivamente no interior da integralidade, mas independentemente desta. Enquanto afirma os *simpliciter diversa* como elementos da ordem mas aquém desta, o caos é produtor, multiplamente, das multiplicidades virtuais do ente enquanto ente; é produtor das singularidades virtuais que erram no vácuo. A afirmação pletórica das multiplicidades, enquanto produção do caos por si mesmo, é afirmação de um excesso de sentido – afirmação que excede a possibilidade de significar, obscurece e complica a possibilidade da representação, através, precisamente, de um excesso de significado e de representação, pela indeterminação indefinida das afirmações virtuais do discernível no interior do caos. A operação de produção de um significado ou de uma representação é uma operação redutora: é redução do discernível ao discernido, e isto enquanto a integralidade do discernível sempre se furta à possibilidade de uma representação não confusa. Para que haja comunicação no panorama da quotidianidade, o discernível deverá dar origem a duas séries paralelas de discernidos, as quais serão comutáveis entre si, de modo a que uma possa definir ou medir a outra². Assim, se o pensamento no sentido da representação

¹ A afirmação da heterogeneidade como excesso primitivo foi já descrita e produzida num outro trabalho publicado – Pedro Parcerias, *Pensar o excesso*, Porto 2002.

² A separação entre a série dos significantes e a série dos significados, necessária à comunicação quotidiana, é descrita pela segunda articulação da linguagem de Martinet. O princípio que a dirige é o da estabilidade da língua contra o excesso significacional da palavra primitiva, a qual não constituiria mais do que um simples grunhido. Separando a

é condução do discernível ao discernido, há um pensamento que o antecede doando-lhe a sua condição de possibilidade, mas que o prescreve continuamente à dissolução da representatividade no interior da integralidade do discernível e à dissolução no interior do excesso de representatividade, ou à aniquilação no excesso de diferencialidade do ente – excesso este que, para além do excesso de representatividade confusa, no qual se coordenam a integralidade das diferenças do ente, afirma descoordenadamente a integralidade das singularidades virtuais do ente enquanto ente. Toda a quididade que, na sua forma reduzida, é transportada para o interior de uma representação, sempre arrasta consigo a virtualidade caótica dos múltiplos significados possíveis não coordenados pois cada quididade inclui múltipla, intensiva e virtualmente, a integralidade significacional da sua discernibilidade: sempre arrasta consigo o pensamento primitivo ou «selvagem» como pensamento ainda não submetido à necessidade de medir e de comutar significados³. Ou seja, o excesso de representatividade ou de significado, doando a condição de possibilidade à representação, sempre se move, como parte heterogénea da representação, para o interior desta reconduzindo-a, pois, ao encontro com a sua não-possibilidade como excesso da sua possibilidade⁴. Então, se o pensamento sempre se produz na passagem entre discernível e discernido, simultaneamente,

forma do significante do valor do significado, é possível descobrir o valor dos termos da primeira série por comutação ou medida com a segunda, ou comutar os significantes entre si por identidade de valor referente na segunda série. Assim, tal como nas *Categorias* de Aristóteles, o múltiplo é sempre reconduzido a uma grelha limitada que assegura a estabilidade contra a dispersão – André Martinet, *Éléments de linguistique générale*, 4ª ed., Paris 1967, pp. 17-18: «Outre l'économie supplémentaire qu'elle représente, la deuxième articulation a l'avantage de rendre la forme du signifiant indépendante de la valeur du signifié correspondant et d'assurer ainsi une plus grande stabilité à la forme linguistique. Il est clair, en effet, que dans une langue où, à chaque mot, correspondrait un grognement particulier et inanalysable, rien n'empêcherait les gens de modifier ce grognement dans le sens où il paraîtrait à chacun d'entre eux qu'il est plus descriptif de l'objet désigné. Mais comme il serait impossible de réaliser l'unanimité en ces matières, on aboutirait à une instabilité chronique peu favorable au maintien de la compréhension».

³ Esta pode bem ser a definição de «pensamento primitivo» ou «selvagem», tal como a mesma foi desdobrada por Claude Lévi-Strauss em *La pensée sauvage*, Paris 1962: «cette “pensée sauvage” qui n'est pas, pour nous, la pensée des sauvages, ni celle d'une humanité primitive ou archaïque, mais la pensée à l'état sauvage, distincte de la pensée cultivée ou domestiquée en vue d'obtenir un rendement».

⁴ Sobre o encontro da possibilidade de um ente com a sua não-possibilidade, permito-me reenviar para o já citado *Pensar o excesso*, pp. 43-44 e pp. 75-79.

o pensamento sempre retém a passagem do discernido ao discernível enquanto retorno à primitividade ou enquanto, continuamente, o devir sempre deve retornar, obliterando aquela possibilidade de referência entre séries paralelas, precipitando-se de novo no caos. A passagem como tal é critério do evento: algo passa, algo passa sobre algo, ou algo se estende sobre um outro ou, ainda, algo se sobrepõe ou se justapõe a um outro, ou seja, algo acontece⁵. Constituindo-se e produzindo-se como passagem, o pensamento é evento e, enquanto retorna sobre a pura produção múltipla das multiplicidades, o pensamento é evento do *subiectum* da metafísica, e isto enquanto a metafísica, como ciência sem condições⁶, sempre inclui, virtualmente, a produtibilidade de qualquer produzível ou da integralidade do possível. Passagem contínua do caos à ordem e da ordem ao caos, passagem entre o grande e o pequeno, entre o direito e o esquerdo, entre o alto e o baixo, devir entre o indiferente e a diferença, o pensamento enquanto evento do *subiectum* da metafísica – logo, porque evento do que é sem condições, é evento da produção indeterminada das multiplicidades – é passagem errática entre as coordenadas da indeterminação; é errância entre o que se furta ou entre o que se nega a toda a possibilidade de determinação e o que se encontra como privado da sua determinação, na sua passagem à discernibilidade, é produção do erro ou da passagem errática no interior do conceito de ente enquanto ente. Assim o enunciado primitivo da metafísica em Henrique de Gand:

⁵ O conceito de evento em Whitehead está intimamente relacionado com esta passagem das extensões entre si pois, não só aquilo que acontece é uma passagem e uma sobreposição entre entidades, como essas entidades, assim distribuídas segundo relações de extensão, se afirmam como eventos – Alfred North Whitehead, *Concept of nature*, Cambridge 1920, p. 34: «The fundamental fact which renders this abstraction possible is the passing of nature, its development, its creative advance, and combined with this fact is another characteristic of nature, namely the extensive relation between events»; p. 54: «It is an exhibition of the process of nature that each duration happens and passes. The process of nature can also be termed the passage of nature».

⁶ O ideal de uma ciência primitiva enquanto ciência sem condições é o ideal aviceniano da metafísica – AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive Scientia Divina*, S. Van Riet (ed.), Lovaina – Leida 1977, I, 2, pp. 12-13: «Igitur ostensum est tibi quod ens, in quantum est ens, est commune omnibus his et quod ipsum debet poni subiectum huius magisterii, et quia non eget inquiri an sit et quid sit, quasi alia scientia praeter hanc debeat assignare dispositionem eius, ob hoc quod inconveniens est ut stabiliat suum subiectum an sit et certificet quid sit scientia cuius ipsum est subiectum, sed potius debet concedere tantum quia est et quid est. Ideo primum subiectum huius scientiae est ens in quantum est ens; et ea quae inquirunt sunt consequentia ens, in quantum est ens, sine condicione».

«Natura enim est intellectus non potentis distinguere ea quae propinqua sunt, concipere ipsa ut unum, quae tamen in rei veritate non faciunt unum conceptum. Et ideo est error in illius conceptu⁷. Verus enim conceptus primo concipiendo esse simpliciter indeterminatum quod ratione suae indeterminationis nihil ponit omnino neque determinat, ut ex hoc nihil sit in re commune deo et creature positivum, sed negativum solum»⁸;

«indeterminatio duplex est. Quaedam privative dicta. Quaedam negative dicta. Cum enim dicitur hoc bonum, aut illud bonum, intelligitur vt summe determinatum, et per materia et per suppositum. Indeterminatio privativa est illa qua intelligitur bonum vt universale, unum in multis et de multis, ut huius et illius bonum, licet non vt hoc vel illud bonum, quod natum est determinari per hoc et illud bonum, quia est participatum bonum. Indeterminatio vero negativa est illa qua intelligitur bonum simpliciter vt subsistens bonum <...> Ergo cum semper intellectus noster naturaliter prius concipit indeterminatum quam determinatum <...> intellectus noster intelligendo bonum quodcumque in ipso naturaliter, prius cointelligit bonum negatione indeterminatum»⁹.

O indeterminado ou determinável é o discernível – logo, a passagem entre duas indeterminações como evento do *subiectum* da metafísica não pode ser senão um contínuo retorno ao caos da primitividade do ente enquanto ente, onde o intelecto não tem poder para discernir entre as indeterminações, ou entre as distintas afirmações

⁷ A ligação entre o termo latino *error* e o vulgar «errância», no enunciado do Gandavense *est error in illius conceptu* foi efectuada por Olivier Boulnois em «Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction» in *Les études philosophiques* 3-4 (1989), pp. 347-369, p. 354. O que distinguirá a ontologia de Henrique da de Duns Escoto será o facto de, enquanto no último a errância ser tomada positivamente dando lugar à univocidade do conceito de ente como comunidade positiva, no autor flamengo, a única comunidade possível será negativa – Mário Santiago de Carvalho, *A novidade do mundo: Henrique de Gand e a metafísica da temporalidade no Século XIII*, Lisboa 2001, pp. 258-259: «no seio do ser, e de uma maneira necessária, nada há de positivamente comum entre Deus e as criaturas. Toda a comunidade aí existente é negativa». Sobre a distribuição das afirmações do ente enquanto ente entre Henrique e Duns Escoto, segundo a grelha do negativo e do positivo (com o acréscimo de uma terceira afirmação, a restritiva, de Tomás de Aquino) – cfr. Pedro Parcerias, «Heterogeneidade e afirmação do ente: Duns Escoto e a estrutura da ontologia» in *Revista filosófica de Coimbra* 25 (2004), pp. 95-128, pp. 105-113.

⁸ Henrique de Gand, *Summa quaestionum ordinarium*, Bodius (ed.), Paris 1518, a. 21, q. 2, fol. 125S.

⁹ *Ibid*, a. 24, q. 7, fol. 144H.

do discernível, as quais se manifestam indiferentemente, mas também multiplamente, no devir do conceito de ente enquanto ente. Em Henrique, a única distinção possível entre as coordenadas do discernível reside na possibilidade ou na impossibilidade de entrar em composição, isto é, na possibilidade ou impossibilidade de ser determinado ou afirmado por uma diferença. A distinção entre as partes do caos emerge, para o pensamento, na passagem para a ordem enquanto evento da metafísica, ou seja, onde as suas partes se determinam e se coordenam, ou onde recusam a composição. Contudo, as mesmas somente são pensáveis enquanto a passagem sempre se reverte no reencontro com o caos. Logo, a distinção é o evento permanente entre o ir e o vir, continuamente, entre o caos e a ordem. Precisamente, o evento do *subiectum* da metafísica é simultâneo ao evento da distinção como tal pois, no seu devir-*subiectum*, o *subiectum* da metafísica deve distinguir-se especificamente, dado que não é um qualquer *subiectum* que, aí, pode devir, na passagem entre o caos e a ordem e no seu retorno. O devir-*subiectum* do *subiectum* da metafísica acontece no interior da manifestação do seu enunciado, onde se afirma a possibilidade da sua natureza, isto é, a possibilidade da entidade do ente enquanto ente¹⁰. E aí, nessa manifestação da sua possibilidade, o que o ente enquanto ente afirma é a possibilidade da sua componibilidade, ou da sua compossibilidade, com uma outra qualquer nota quiditativa. Posto o seu poder de se compor com a integralidade das razões possíveis, o ente enquanto ente afirma-se como virtualidade da integralidade do possível ou como poder da mesma integralidade do possível.

«ens, hoc est, cui non repugnat esse»¹¹.

Precisamente porque é virtualmente condição da integralidade do possível, tanto de Deus como da criatura, o conceito de ente, em Duns Escoto, não pode senão ser unívoco:

«nulla realitas est communis Deo et creature nec tamen intellectus est falsus, quoniam habet univocum conceptum de eis; quia utrumque, tam Deus quam creatura in se realiter bene possit movere intellectum ad huiusmodi conceptum faciendo in eo; nec tamen sunt unita in aliqua re»¹².

¹⁰ João Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* I, q. 1, n. 78: «entis in quantum ens, id est, entis secundum suam entitatem».

¹¹ João Duns Escoto, *Ordinatio* IV, dist. 8, q. 1, n. 2.

¹² João Duns Escoto, *Collationes Oxonienses*, q. 4, p. 374.

Duns Escoto partira daquele enunciado do gandavense, o qual afirmava o carácter errático do conceito de ente, para, afastando-o, recusar a analogia do conceito de ente, substituindo-a pela univocidade do conceito de ente. Contudo, esta operação destinou-se mais a destituir, em bloco, a metafísica de Henrique de Gand do que a recusar, particularmente, aquele enunciado. Ao sustentar que não há falsidade no conceito unívoco de ente, o Doutor Subtil situa-se num plano distinto do erro no conceito, para integrar este último como parte do devir-*subiectum* do *subiectum* da metafísica. A verdade de um conceito opõe-se à sua falsidade e não ao erro pois, se o erro se põe como movimento errático entre as distintas formalidades de um mesmo conceito, esse mesmo erro deverá ser parte integrante do conceito tomado no seu devir. O erro, aqui, não é tanto a falha humana na apreciação de um objecto, mas mais a falha geológica entre estratos distintos de um mesmo conceito que se devem, porém, justapor na sua composição. Não havendo, como sustenta Duns Escoto, nenhuma unidade real no conceito unívoco de ente, o conceito erra entre as suas distintas possibilidades de composição, produzindo-as virtualmente como poder do possível – numa palavra, aquilo a que o erro se opõe é à realidade efectiva enquanto região redutora do conceito, instalando-se na zona da virtualidade do pensamento como parte do evento do *subiectum* da metafísica enquanto metafísica virtual. Como parte integrante do evento do *subiectum* da metafísica, o erro do conceito devirá errância entre o indiferente e a diferença, isto é, errância entre a indiferença do conceito unívoco perante as possibilidades de composição – indiferença essa que se manifesta como neutralidade do conceito – e a diferença que sempre contrai o conceito unívoco de ente, enquanto este sempre se especifica segundo a sua entidade no enunciado *ens inquantum ens*. E, aí, aquém das realidades efectivas, as possibilidades de composição do conceito unívoco de ente, distinguir-se-ão, primitiva e virtualmente, através de uma distinção intensiva, entre infinito e finito, e, secundariamente mas também de modo virtual, entre as várias possibilidades do infinito por um lado – é o caso dos atributos divinos – e, por outro lado, as várias possibilidades do finito, onde cada essência se distingue pela sua intensidade característica.

2. A ordem no interior do caos

Situando-se no interior da escola escotista e utilizando principalmente a sua metodologia formalizante, João de Ripa distribuirá as

várias incidências desse mesmo método sobre os principais enunciados de Duns Escoto, levando-os ao seu limite para, em seguida, os recusar. Assim, se o que distingue um conceito é a sua intensidade, o conceito neutro e unívoco deverá ser relegado para a zona opaca do não-conceito. Todo o conceito se mede pelo seu devir a partir do grau zero da sua denominação essencial até ao grau que, essencialmente, afirma a sua possibilidade essencial¹³. Logo, a sua essência é medida por essa distância intensiva entre o grau zero e o seu grau essencial, e isto enquanto a integralidade da distância concorre unitivamente, como um fluxo, para o devir da sua essência.

«quilibet gradus essendi et mutacio ad talem gradum generaliter penes idem quantificatur et mensuratur; sed cuiuslibet gradus essendi mutacio de non esse sue denominationis ad tantum gradum, generaliter mensuratur penes latitudinem intermediam inter non esse et talem gradum, oritur a non esse. – igitur eadem latitudo mensurat adequate huiusmodi gradum»¹⁴;

«Quilibet gradus penes aliquam latitudinem mensuratus continet formaliter unitiue totam huiusmodi latitudinem. Probatum primo sic: quilibet talis gradus quocumque gradus circumscripto extra essenciam suam non minus distaret intensiue a non gradu quam nunc distat, igitur quilibet talis gradus continet formaliter infra suam essenciam totam intensiuam distanciam qua sic distat a suo non gradu»¹⁵.

Do conceito unívoco do ente na sua neutralidade, em Duns Escoto, o evento do *subiectum* da metafísica passa agora, em João de Ripa, para uma outra das suas manifestações, a saber, a da latitude intensiva do ente, aí, onde o devir devém fluxo concorrendo para um limite intrínseco à série e também para um limite extrínseco a essa mesma série. Porém, o que constitui pelo seu devir a latitude do ente, não deve encerrar em si mesmo nenhum grau de latitude intensiva pois, como todo o grau ontológico se deverá sempre posicionar no interior de uma série, o que constitui a série dever-se-á mover do exterior para o seu interior e, porque sempre é exterior à latitude, sempre

¹³ Sobre o paradigma da medida e a sua oposição ao paradigma da divisibilidade – ver infra nota 22.

¹⁴ João de Ripa, *Lectura super primum Sentenciarum*, dist. 2, q. 1, art. 2, Cidade do Vaticano, Biblioteca Apotólica Vaticana, Vat. Lat. 1082, fol. 89vb.

¹⁵ *Ibid.*, fol. 90ra.

afasta qualquer possibilidade de medida¹⁶. O que assim sempre se situa no exterior da série é o imenso; é a unidade divina ou o grau imenso, precisamente no sentido em que a sua natureza imensa recusa a sua inclusão na série ontológica. A sua designação como grau refere-se somente ao seu posicionar-se análogo como limite extrínseco da série, por oposição ao grau intrínseco e infinito da mesma série, ordenando, assim, os dois conceitos segundo o paradigma da analogia entre o imenso e o que é dotado de latitude ontológica.

«Quelibet latitudo denominacionis perfeccionis simpliciter possibilis creature correspondere, terminatur exclusiue ad perfeccionem diuinam denominacionis consimilis; – ut pote significata tota latitudine qua actuabilis est creatura in esse uite, in huiusmodi latitudine est quilibet gradus ymaginabilis citra immensum gradum uite, a quo fluit causaliter tota huiusmodi latitudo»;

«Cuiuslibet latitudinis denominacionis perfeccionis simpliciter creature communicabilis necesse est poni gradum supremum possibilem inclusiuum; – volo dicere quod, significata tota latitudine essendi possibili deriuari a primo, huiusmodi latitudo, quamuis terminetur exclusiue ad immensum gradum essendi, tamen possibilis est aliquis gradus creabilis, qui sit supremus gradus in huiusmodi latitudine et ipsam terminet inclusiue»¹⁷.

Qualquer razão formal ou qualquer parte no interior da integralidade do possível é terminada extrinsecamente pelo imenso, termo a partir do qual também flui. E, como a manifestação do seu devir é fluxiva, deve haver um momento na série anterior ao supremo, a saber, um limite infinito inclusivo, o qual, como limite intrínseco, é interior a toda a série ontológica. O imenso é, então, unidade super-

¹⁶ O «um» que é princípio de medida é em si mesmo paradoxalmente indeterminado. A passagem entre o «um» e os «muitos», embora dentro do paradigma da medida, assume assim um carácter indeterminado tal como em Whitehead – Gilles Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris 1988, pp. 103-104: «Le chaos serait un pur *Many*, pure diversité disjonctive, tandis que le quelque chose est un *One*, non pas une unité déjà, mais plutôt l'article indéfini qui désigne une singularité quelconque»; sobre a justaposição das ontologias de Whitehead e de João de Ripa – cfr. Pedro Parcerias, «L'événement, la vérité chaotique et le retour de la différence: un itinéraire ontologique de Whitehead à Jean de Ripa, à travers le concept de différence» in J. F. Meirinhos (ed.), *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Lovaina-A-Nova 2005, pp. 405-422.

¹⁷ João de Ripa, op. cit., q. 3, art. 2, fol. 101ra.

simples anterior à constituição de toda a denominação essencial, e será pela *replicacio* desse «um» anterior à latitude do ente, tal como o um é anterior à série dos números, que se constituirá, não só cada um dos graus possíveis a cada série mas, também, cada série em si mesmo, terminando-se cada uma numa circunferência exterior à integralidade das séries. Aí, a constituição das espécies será dada pelo devir fluxivo das séries umas pelas outras, ou seja, cada espécie será dada pela contracção da passagem de uma série pela outra, ou pela contracção de várias passagens, na extensividade das distintas razões formais, até um limite intrínseco a cada uma das espécies, as quais devêm, desta maneira, como novas séries a partir do fluxo das razões imensas, enquanto *simpliciter diversas*, e as quais fluiriam, por si, como puras formalidades disjuntivas, ou como puras singularidades, no interior de uma multiplicidade não coordenada. Ou seja, em João de Ripa, não tanto se dá uma recusa da univocidade escotista do conceito de ente mas, antes, uma transposição para um plano diferente do evento entre o caos e a ordem, o qual manifesta, segundo uma nova coordenada, o devir-*subiectum* do *subiectum* da metafísica como devir da distinção.

«Diceretur enim quod huiusmodi ydee non sunt aliquae tales rationes essentiales divine. Ymaginatur enim quod diuina essentia sit quasi obiectum primum intellectus diuini, nec ipsa ut sic representaret creaturas, sed quia per intellectum diuinum habentem prius diuinam essentiam ut obiectum primum, creature ut obiecta secundaria constituentur in esse intelligibili, et ideo dicit quod ydee sunt ipsemet creature secundum quod obiective relucunt in mente diuina ut obiecta secundaria <...> Sed miror singulariter de isto doctore qui inter attributa diuina posuit distinctionem formalem, quam tamen maxime debuit in materia hac fundare <...> Si enim in Deo ratio uite ex participatione diuine essencie in esse uite et sic de aliis, quomodo ergo non magis proprie huiusmodi rationes diuine participare a creaturis et a diuersis secundum correspondentes singulas rationes non magis proprie dicuntur forme non formate sed formatiue, secundum quas Deus racionaliter operatur et sine quibus sapiens esse nemo potest, et ex quarum uisione fit anima beatissima, quam de rationibus creatis, sive prout sunt in re, sive prout sunt obiectiue in prima arte?»¹⁸.

A crítica ripiana à doutrina escotista das ideias divinas assenta, precisamente, numa das teses nucleares do escotismo, a saber, a tese

¹⁸ Ibid, dist. 35, q. única, art. 4, fol. 235ra.

da distinção formal, segundo a qual toda a razão distinta deve ser dotada de pelo menos um nível mínimo de entidade. Ora, se toda a razão na latitude do ente depende de uma razão no imenso da qual participa, a toda a possibilidade ontológica tem necessariamente que corresponder uma razão imensa¹⁹ absolutamente heterogénea a todas as restantes pois, sendo por si mesmo imensa, isto é, segundo a sua denominação, distinguir-se-á imensa e formalmente de todas as outras razões imensas²⁰. Logo, a possibilidade de uma criatura no imenso não deve manifestar-se enquanto ideia divina ou enquanto *esse obiective* mas, sim, enquanto razão essencial imensa. Ou seja, é a própria integralidade do possível que, disjuntivamente, se situa no interior da unidade super-simples e primeira – é pois o caos que compreende disjuntivamente a integralidade dos graus possíveis, que se estende sobre o início e o termo da série ou da ordem, isto é, sobre o «um». Mas não é somente a diversidade disjuntiva que se estende sobre o «um», mas também a ordem que se justapõe a cada uma das puras disjunções pois, se o imenso é o início e o termo da série, toda a disjunção imensa incluirá já, virtualmente, a totalidade da série possível tal como os seus distintos graus virtuais – logo, é também a ordem que se estende sobre o caos; é também o múltiplo que se estende sobre o «um». Se por um lado o caos é pura afirmação das disjunções na sua diferença, por outro lado o caos é indiferença das razões imensas a todo o grau virtual ou possível. E, como as razões imensas contêm desde sempre e virtualmente a ordem, enquanto as mesmas detêm as virtualidades das séries, é a mesma diferença que se afirma primitivamente para a disjunção que deve retornar sobre os seus produtos para, aí, constituir a ordem, distribuindo as espécies e os indivíduos no interior das séries enquanto passagem da diferença por si mesma, ou enquanto retorno da diferença à sua primitividade. Mais do que a oposição de uma ontologia a outra, o que se encontra, na crítica ripiana a Duns Escoto, é o encontro de um novo plano do conceito de evento do *subiectum* da metafísica, através de uma nova colação dos materiais do evento, isto é, através de um novo distribuir da coordenação do devir entre o indiferente e a diferença, entre a extensão e a intensidade.

¹⁹ Ibid, fol. 235rb: «nichil est participabile ab omni creaturali esse quod non habet per plenitudinem esse».

²⁰ Ibid, dist. 8, q. 1, art. 2, fol. 140va: «Quelibet huiusmodi rationum immense distinguitur formaliter a qualibet altera <...> quia quelibet talis est immensa secundum suam denominationem; – ergo immense distinguitur formaliter».

Na justaposição dos dois planos, o conceito de evento do *subiectum* da metafísica encontrará as suas quatro coordenadas e, também, o seu centro, ainda que este seja múltiplo e difuso e, simultaneamente, unívoco e equívoco.

3. A extensão e as coordenadas do evento

O devir entre o caos e a ordem, ou entre o indiferente e a diferença, como devir entre as partes do *subiectum* da metafísica e a integralidade das mesmas, exige um lugar ou um plano da extensão para a sua produção, enquanto zona da compossibilidade da agregação das partes formais ou espaço da compresença do que é tornado possível pelo poder do ente enquanto ente, no que diz respeito à selecção das partes formais. Porém, como a exigência é regida por um poder metafísico, essa extensão será o lugar de um devir ou de uma virtualidade e não de um corpo segundo as suas qualidades físicas – ou seja, a própria extensão constituir-se-á como um devir das compresenças possíveis, e isto enquanto a condição de possibilidade destas é regida pelo poder do ente enquanto ente. Ora, como as possibilidades das compresenças, dado o número infinito de pontos de corte sobre os quais a diferença sempre retorna no interior de cada série imensa²¹,

²¹ A divisibilidade é a razão própria da quantidade em Duns Escoto, ainda que não o seja em João de Ripa, onde sempre se afirma a quantidade ontológica como latitude a ser medida pela unidade imensa e, conseqüentemente, o paradigma da medida para a produção do conceito de quantidade, bem como para a produção dos conceitos que incluem aquele. Para a discussão entre o paradigma da divisibilidade e o paradigma da medida, permito-me reenviar para – Pedro Parcerias, *La pléthore de l'étant: multitude et devenir* in via Scoti, Matosinhos 2006. A divisibilidade ao infinito sustenta-se no interior do paradigma da divisibilidade porque, se a razão próxima da quantidade é ser divisível, jamais se poderá encontrar um mínimo onde a operação se deva deter – João Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* V, q. 9, n. 17: «propria ratio <quantitatis> est divisibilitas in partes eiusdem rationis»; Ibid, n. 92: «aut illud impedimentum coniunctum repugnat simpliciter divisibilitati, et tunc repugnat quanto, et ita minimum non erit quantum. Si non, sed stat cum divisibilitate (et potentia non est ad impossibile), ergo possibile est actu aliquando inesse; ergo hoc minimum potest dividi». Contudo, é possível encontrar esta possibilidade infinita na série ripiana se se sobrepuser a sua compossibilidade com a possibilidade de um retorno ao infinito na série das causas, tal como esta é desdobrada na metafísica de João de Ripa: sobre este retorno – cfr. Pedro Parcerias, «João de Ripa e o Conceito enquanto acontecimento metafísico» in M. C. Pacheco & J. F. Meirinhos (ed.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale. Actes du XI^e Congrès International*

são em número infinito, a extensão desdobrar-se-á ao infinito, constituindo continua e infinitamente, nas suas partes, um número infinito de lugares possíveis às compossibilidades ou às compresenças. Numa palavra, a virtualidade da extensão constituir-se-á pelo seu devir-vácuo. Precisamente, na história da filosofia mas também da física, o vácuo havia sido rejeitado porque, a sua aceitação, conduziria à aceitação da possibilidade de um número infinito de lugares em acto²² e, como o lugar era descrito enquanto circunscrição de um corpo entre corpo contido e corpo continente, à aceitação da possibilidade de um número infinito de corpos em acto. O vácuo assim tomado correspondia à definição de um espaço intermédio entre dois corpos, quer dizer, a um espaço indeterminado mas com dimensões positivas em acto. Contudo, como sustenta Duns Escoto, é possível que Deus crie um corpo no vácuo, como era possível que tivesse criado uma pedra antes de criar o mundo. Logo, ainda que não haja impossibilidade entre um corpo e o lugar, tal como não há entre o anjo e o lugar, ou mesmo entre Deus e o lugar, o corpo não tem inclinação natural a um lugar²³. Desta maneira, a extensão enquanto zona de possibilidade da compresença das partes e do todo, não será mais do que um espaço indeterminado, mas sem qualquer tipo de dimensões em acto, o qual retém a condição de possibilidade de receber a integralidade das dimensões positivas em acto.

«vacuum istud <...> non est aliquod spatium habens dimensiones positivas, sed tantummodo est ibi possibilitas ad tantas dimensiones positivas cum carentia cuiuscumque dimensiones in actu»²⁴.

Como possibilidade de dimensões positivas, o vácuo detém a virtualidade do lugar enquanto este se afirma como agregação extensiva das compresenças. O vácuo é a extensão na sua indiferença e segundo o seu poder metafísico. Aí, é o pura e absolutamente indeterminado que rege o determinado; é o puramente indiferente que desde sempre rege a diferença. O que desde sempre assim manifesta o seu poder é

de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002, vol. IV, Mediævalia. Textos e estudos (2004), pp. 293-303.

²² Tomás de Aquino, *In octo libros Physicorum Aristotelis* IV, lect. VI, nn. 456-465, pp. 225-227.

²³ João Duns Escoto, *Lectura* II, dist. 2, pars 2, q. 2, n. 224.

²⁴ João Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, q. 11, n. 25.

o que afirma o seu poder como presencialidade da presença, ou seja, como presença virtual. Mas a presencialidade da presença é afectação de uma possibilidade por parte de um indiferente, sendo que o indiferente primitivo se deverá distinguir do diferente e da redistribuição derivada dos indiferentes consequentes – logo, o que se afirma com a presencialidade primitiva da presença, isto é, no devir-*subiectum* do *subiectum* da metafísica entre a integralidade e as partes, é a distinção da sua indiferença como diferencialidade do ente enquanto ente. Assim, é porque se distingue pela sua primitividade que a indiferencialidade da extensão deve desde sempre ser com a diferença que a afirma, também desde sempre.

Embora na sua análise, Duns Escoto parta do lugar aristotelicamente considerado como circunscrição, o seu ponto de chegada assemelha-se mais à *χώρα* platónica enquanto lugar selectivo das possibilidades, a qual detém, ela própria, a quiddidade de um ente ou de um evento na justaposição das suas partes, uma vez que, enquanto reúne e agrega em si os eventos, a *χώρα* é aquilo que propriamente pode ser denominada como um «isto» ou como um «aquilo»²⁵. Este ponto de chegada constituirá, em João de Ripa, o ponto de partida. A análise ripiana é acerca do *ubi diffinitivum* e não do lugar como circunscrição²⁶. Enquanto no lugar circunsritivo algo é determinado pelo modo da quantidade, no *ubi diffinitivum* o ente é definido pelo seu lugar essencial como seu termo ou como limite do poder do ente ao qual corresponde esse lugar. O poder de ser num lugar definitivo não é

²⁵ Platão, *Timeu*, 49E: φεύγει γὰρ οὐχ ὑπομένον τὴν τοῦ τόδε καὶ τοῦτο καὶ τὴν τῷδε καὶ πᾶσαν ὄση μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδείκνυται φάσις. *Ibid*, 49E-50A: ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, μόνον ἐκεῖνο αἶ προσαγορεύειν τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τόδε προσχρωμένους ὀνόματι, τὸ δὲ ὁποιοῦν τι; é a *χώρα* enquanto receptáculo que permite a reunião dos elementos, que os agrega e compõe numa comunidade de extensão, dotando-os, assim, de actualidade: ou seja, é a extensão que, constituindo-se como «isto» (τῷ τε τοῦτο) no qual se produz o evento, pode afirmar na sua permanência algo que, em si, não é senão aparência – Alfred North Whitehead, *Adventures of ideas*, Nova Iorque 1933, p. 187: «It is his <Plato's> doctrine of the Receptacle (ὑποδοχῆ) or Locus (χώρα) whose sole function is the imposition of a unity upon the events of Nature. These events are together by reason of their community of locus, and they obtain their actuality by reason of emplacement within this community» – o uso, por Whitehead, do termo «lugar» em vez de extensão, para verter o platónico *χώρα*, não tem o sentido técnico de que esse mesmo termo usufruiu na Idade Média.

²⁶ Sobre o conceito de *ubi diffinitivum* no fim da Idade Média – cfr. Alexandre Koyré, «Le vide et l'espace infini au XIV^e siècle» in *AHDLMA* 17 (1949), pp. 45-91.

um poder do sujeito, da substância ou da quiddidade, mas um poder da paixão do sujeito ou das suas qualidades: poder virtual que não se distingue realmente do sujeito mas, sim, formal ou virtualmente.

«Cuiuslibet substantie intellectuali simplici perfectiori essentialiter correspondet proportionaliter posse ad maiorem locum diffinitivum. <...> nam ex quo tale posse consistit in latitudine et tale posse est idem realiter talis substantie et ipsius proprietatis»²⁷.

A extensão é aqui puramente tomada na sua virtualidade metafísica, não sendo mais do que o poder intensivo da latitude ontológica do sujeito sobre a mesma latitude enquanto considerada na sua extensão, ou enquanto considerada como limite extrínseco à quiddidade do sujeito. O limite intensivo de uma essência é dado pela convergência serial das suas partes e graus formais, mas o seu limite extensivo é dado pelas mesmas partes e pelos mesmos graus na ausência da convergência. Sem convergência das séries não há essência. Se, a partir das suas razões essenciais, Deus criasse simultaneamente a integralidade do possível, este imenso criado seria apenas extensivo, sem a marca da especificidade das razões divinas na sua convergência.

«si tota coordinacio specierum possibilium citra primum simul esset, in eis adequate extensivie diuina essentia reluceret»;

«in solo uniuerso quod includeret simul omnia possibilium actu est possibile diuinam essentiam immense simpliciter relucere, et hoc extensivie»²⁸.

Então, a extensão não é o que se opõe à intensidade ontológica mas é, antes, a própria intensidade tomada sem a consideração do seu limite intrínseco, ou sem a sua última diferença, diferença essencial ou diferença específica. Porém, mesmo na consideração serial da intensidade ontológica, é a extensão que distribui as partes e a soma, de acordo com as possibilidades das compresenças – mesmo aí, as partes estendem-se sobre si mesmas e sobre o agregado da integralidade das partes, e este estende-se sobre aquelas e sobre si mesmo, sendo a mesma extensão na sua virtualidade metafísica que permite a justaposição dos dois planos do evento segundo as suas quatro

²⁷ João de Ripa, op. cit., dist. 37, q. unica, art. 1, fol. 240rb.

²⁸ Ibid, dist. 43, q. unica, art. 4, fol. 262va.

coordenadas, a saber: a errância do ente enquanto ente; a errância entre indiferente e diferença no interior da univocidade do *subiectum* da metafísica; a ordem no interior do caos; a extensão. Mas não são estas coordenadas duas a duas que constituem cada um dos dois planos do evento, mas as mesmas quatro que constituem cada um desses planos, conforme se considerem como devir entre caos e ordem ou como retorno do devir-*subiectum* entre caos e ordem, nexos que se estabelece entre as coordenadas tomadas duas a duas segundo a sequência descrita. Assim, se é a ordem no interior do caos, enquanto intensidade ontológica, que constitui pelo seu poder a extensão, também a extensão retorna sobre a ordem no interior do caos como condição das compresenças entre as partes no fluxo. Ou, se por um lado, a errância do ente enquanto ente se move para o interior da univocidade do ente, por outro lado, é porque a univocidade do *subiectum* se afirma pela diferença, no devir entre indiferente e diferença, afirmando-se, aqui, como especificidade distinta do *subiectum*, que a errância do ente enquanto ente é possível. E, como dentro do mesmo plano, duas coordenadas podem ser tomadas segundo um sentido do nexo, e outras duas no sentido inverso, cada plano pode ser tomado, em simultâneo, como devir e como retorno da passagem. A extensão não é, pois, somente uma coordenada do evento, mas também se constitui como plano do evento. O evento enquanto passagem é sempre passagem por um outro evento, ou por uma multiplicidade de outros eventos pois, enquanto o devir entre o caos e a ordem sempre é prescrito no seu excesso significacional pelo caos, todo o evento acontece múltipla e concomitantemente a uma multiplicidade de outros eventos, entre os quais estão as suas próprias partes. Então, a extensão como plano do evento como tal não é mais do que a justaposição das múltiplas coordenadas de extensão de cada um dos eventos.

4. O devir como núcleo do evento e a construção da ontologia primitiva

Se é pela e na extensão que emergem as distintas partes de um conceito, tal como as distintas partes de um evento, a extensão enquanto plano do evento mantém-se na proximidade do evento da distinção como evento concomitante ao evento do *subiectum* da metafísica, e isto enquanto é a extensão que permite a distinção das partes formais de um evento ou de um conceito, na medida em que estas sempre se dispõem como *parte ante partem* sobre um mesmo plano

conceptual. É este o poder metafísico da extensão: a regência virtual do encontro entre as partes de um evento, encontro esse que, desta maneira, não pode senão ser selectivo, tal como esta selecção é operada pela $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ platónica no *Timeu*²⁹. No entanto, na selecção do devir entre caos e ordem, as partes arranjam-se serialmente, convergindo para um mesmo limite intrínseco intensivo onde, concomitantemente, as mesmas partes, entre si e em relação à integralidade, se distinguirão intensivamente. Aí, operará um outro tipo de distinção, ou seja, a distinção intensiva como distinção entre graus ordenados numa série, a qual se poderá dividir infinitamente noutras tantas séries, segundo o número infinito de cortes intensivos possíveis ao longo de uma mesma série. Assim, o que é produzido no interior de uma série é o evento entre as extensões e o grau ontológico de intensidade para o qual aquelas convergem, ou entre as partes extensivas que acontecem na extensão e o seu limite intensivo. Este devir é descrito, em João de Ripa, pelo conceito de *replicacio*.

«Vnitatem uero diuinam replicari est ipsam secundum plures perfecciones essenciales a creatura participari. Quoniam enim diuina essencia est superens, superuita, superintelligencia et huiusmodi, creatura secundum quod pluries (id est secundum quod plures istarum denominationum essentialium, que sunt perfecciones simpliciter in diuina essencia, et denominationes tales constituunt creaturas in uariis gradibus essendi in latitudine entis simpliciter) secundum hoc diuina unitas dicitur pluries replicari; pluries enim ipsam diuinam unitatem participat – qui ipsam participat secundum quod est essencia, uita et intelligencia – quam species, que participat ipsam precise secundum quod est essencia uel uita; - et sic, secundum quod species pluries ipsam participat, ista unitas pluries replicatur, et species, super quam replicatur, constituitur in gradu essendi perfectiori»³⁰.

Então, a *replicacio* do «um» imenso produz-se na justaposição das partes extensivas entre si mais a sobreposição simultânea de um limite

²⁹ O carácter selectivo da $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ platónica torna-se sensivelmente manifesto na obra de Whitehead, onde a potencialidade do receptáculo é afirmada como potencialidade criativa, sendo ainda descrita como poder que reúne num mesmo evento uma dada selecção de objectos – cfr. Alfred North Whitehead, *Adventures of ideas*, Nova Iorque 1933, p. 179, pp. 187-188; cfr. André Cloots, «The Metaphysical Significance of Whitehead's Creativity» in *Process Studies* 30.1 (2001), pp. 36-54.

³⁰ João de Ripa, op. cit., dist. 2, q. 2, art. 3, fol. 102va.

intensivo para o qual aquelas devem convergir³¹: num primeiro plano a *replicacio* produz independentemente cada uma das espécies – onde, a cada *replicacio* corresponde uma parte formal distinta; num segundo plano, a *replicacio* produz os distintos graus intensivos³² que contrairão aquelas espécies, enquanto retorna sobre as partes produzidas, para aí as agregar em torno de um limite intrínseco e intensivo, ordenando a coordenação do evento como coordenação predicamental. No devir entre o indiferente e a diferença, a *replicacio* passa sobre o que produz e, enquanto retorno da diferença, distribuirá, sobre os seus produtos, a selecção dos distintos graus ontológicos, como os distintos indivíduos no interior de uma espécie ou como os vários graus parcialmente comuns no interior da mesma espécie. Isto é, o conceito de coordenada, o qual produz o plano para o evento, tira o seu nome, e também a sua essência, da noção tradicional de coordenação predicamental, pois toda a ordenação das coordenadas no interior do plano do evento se produz do indiferente para a diferença ou da extensão para a intensidade, seleccionando ou especificando mas, também, distribuindo o evento segundo as possibilidades ou razões virtuais intrínsecas a cada uma das suas partes, e isto porque à simples coordenação predicamental se deve sobrepor a justaposição das partes coordenadas extensivamente – logo, enquanto se coordenam, as coordenadas agregam-se intensivamente na série convergindo para um limite mas, enquanto se sobrepõem, as coordenadas de um evento manifestam, pletoricamente, o número infinito de possibilidades de cada uma das suas partes formais, bem como da integralidade ou, ainda, de um qualquer grupo formado entre algumas das suas partes justapostas. O devir das coordenadas, na passagem das composibilidades umas pelas outras, não se distingue do ser formal de uma entidade, porque é o próprio devir intensivo na série que constitui

³¹ Id., *Lectura super secundum Sententiarum*, Bruxelas, Biblioteca Real 1725, q. 2, a. 2, fol. 41r: «Cuislibet speciei in ordine encium ultimus actus suus simpliciter est ratio potentialis speciei superioris sic quod, quacumque specie data, si detur perfectio sua specifica illa que est ultimus suus actus, est potentialis ad speciem superiorem. Vbi notandum quod superior addit inferiori unitatem replicacionis in qua constituitur species inferior».

³² Estes dois planos podem ser distinguidos como «intensidade» e como «modo de intensificação» – Janet Coleman, «Jean de Ripa O.F.M. and the Oxford Calculators» in *Medieval studies* 37 (1975), pp. 130-189, p. 160: «A distinction is drawn, not between essence and existence as in earlier disputes, but between intensity as such and some mode of intensification».

intrinsecamente toda a espécie e todo o indivíduo, bem como toda a razão formal³³. O que as coordenadas de um evento assim manifestam é o devir como núcleo do próprio evento. O evento retém a passagem no que esta tem de passagem por um outro, enquanto a um outro se sobrepõe ou enquanto se justapõe a uma outra passagem. O vocabulário ripiano do evento exprime-se no verbo *consurgo* – é o grau de intensidade, o qual corresponde à latitude da espécie, que *consurgit* simultaneamente³⁴ com o modo da intensidade correspondente à latitude individual, no retorno da diferença; é esta sobreposição entre o grau e o modo que constitui a passagem do evento; ou ainda, é a sobreposição entre o indiferente e a diferença que constitui o devir como núcleo do evento – ou seja, é na passagem que se afirma o devir-ente de um qualquer ente mas também do ente enquanto ente. Como núcleo do evento, o devir manifesta-se enquanto gênese formal de toda a entidade: o que produz a quiddidade ou o ser formal de uma substância, assim como de toda a quiddidade, é precisamente o seu devir-substância ou o seu devir-quiddidade. A categoria do devir não se submete ao incessante desdobrar dos instantes, mas antes o

³³ André Combes, «L'intensité des formes d'après Jean de Ripa» in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 37 (1971), pp. 17-147, p. 129: «on ne peut dissocier dans la forme existante son être spécifique et son degré d'intensité. <...> c'est par tout degré intrinsèque d'intensité que .a. est à quelque distance de son non-être. C'est donc formellement que .a. contient chacun de ses degrés».

³⁴ A expressão «*consurgit* simultaneamente» é pleonástica pois o verbo *consurgo* implica a afirmação simultânea de pelo menos duas razões consideradas. O pleonasma justifica-se pela necessidade de tornar explícito em português o que estava implícito em latim. É que é precisamente a simultaneidade das partes na composição ontológica que especifica a noção de devir e consequentemente, enquanto o devir constitui o núcleo do evento, especifica também o conceito de evento – Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris 1991, p. 24: «chaque concept renvoie à d'autres concepts, non seulement dans son histoire, mais dans son devenir ou connexions présentes»; p. 26: «Le concept dit l'événement, non l'essence ou la chose. C'est un événement pur, une heccéité, une entité». Como dizem Deleuze e Guattari, dado que todo o conceito se sobrepõe a outros conceitos e é por estes sobreposto numa conexão concomitante – a qual é afirmação própria do devir enquanto desdobramento justaposto das compossibilidades em simultâneo –, todo o conceito não faz mais do que afirmar um puro evento (o qual tem o devir por núcleo), encerrando em si a passagem simultânea dos componentes uns sobre os outros, e descrevendo ainda as zonas de vizinhança onde se produzem essas mesmas passagens. O encontro das partes pode afirmar-se como conceito de evento (e todo o conceito como evento) porque a simultaneidade das compossibilidades se impõe como condição da consistência do evento.

inclui como uma sua espécie. O devir-substância de uma substância é a permanente, contínua e múltipla passagem da integralidade das possibilidades das partes compostíveis da substância, enquanto estas entre si se sobrepõem, justapondo-se à soma das partes e, também, às partes virtuais de outros eventos – devir que somente se compreende como permanente devir e retorno do devir entre o indiferente e a diferença, entre a extensão e a intensidade. É então o devir que constitui a essencialidade de toda a essência ou o evento de toda a essência. E, enquanto o evento de uma essência se manifesta pela passagem ou sobreposição das suas partes formais, entre si, e na justaposição com a integralidade, o devir não mais pode ser compreendido como uma espécie do tempo mas, ao invés, incluirá tanto o temporal como o eterno pois, mesmo Deus, para ser, deve ser possível, quer dizer, deve ser possível a compostibilidade das suas partes virtuais. Assim, a célebre *coloratio* escotista da *ratio Anselmi*:

«'Deus est quo', cogitatio sine contradictione, 'maius cogitare non potest' sine contradictione»³⁵.

O evento de Deus é o devir-deus de Deus, é o infinito que contínua, infinita e incessantemente passa pelo ente, afirmando positivamente a sua não repugnância ao ente.

«Enti non repugnat infinitas»³⁶.

O devir como núcleo do evento é o devir entre a coordenação e a justaposição das partes formais, bem como da sobreposição destas à integralidade. Assim, no devir-deus de Deus, a coordenação manifesta-se como pura afirmação do ente enquanto ente, onde a não-repugnância entre as partes é afirmada formalmente – ou seja, a possibilidade é afirmada seguindo os nexos do indiferente para a diferença e da extensão para a intensidade, sendo que, aí, a possibilidade das compostibilidades é afirmada segundo a intensidade e segundo a diferença. Na justaposição das coordenadas, encontra-se a «descoordenação» das coordenadas e o retorno do devir ao caos e à prescrição das compostibilidades ou das presenças: cada coordenada, cada razão formal, cada parte, cada grupo de partes ou mesmo a soma reclamam,

³⁵ João Duns Escoto, *De primo principio*, c. 4, n. 79.

³⁶ *Ibid*, n. 78.

individualmente, a sua afirmação. E, como toda a afirmação é produzida por uma diferença segundo uma certa intensidade, o que afirma, na justaposição das coordenadas, cada uma das virtualidades de uma quiddidade, é uma diferença não coordenada – é uma diferença que saiu do nexu e, no seu devir, retornou ao caos; é uma pura afirmação intensiva da *replicacio* no vácuo ou no interior do indiferente; é cada uma das virtualidades da quiddidade afirmada disjuntiva e absolutamente. O devir é afirmação do fluxo do caos à ordem mas, também e sobrepostamente, afirmação individual de cada um dos graus ontológicos do fluxo e de cada um dos fluxos virtuais compossíveis a cada grau, ou compossíveis à partilha por um grupo de uma certa latitude ontológica. No devir-deus de Deus, a justaposição das coordenadas afirma a possibilidade infinita como plano material ou determinável do ente infinito, o qual, no retorno do devir, devém comum à integralidade do ente enquanto ente como espontaneidade do *subiectum* da metafísica, e isto enquanto toda a determinação finita do ente é privação ou negação da sua perfeição³⁷, ou seja, da sua tendência para o infinito que, sempre e continuamente, passa pelo ente enquanto ente, porque a conceptualidade do conceito de ente é a sua compossibilidade com o infinito³⁸.

Enquanto evento da integralidade do ente, o devir-*subiectum* do *subiectum* da metafísica manifesta a possibilidade infinita como coordenada de todo o ente enquanto ente, tanto como ordenada no nexu de um evento particular ou de uma essência, como na recondução ao caos desse evento ou dessa quiddidade, enquanto aí a possibilidade infinita se afirma no vácuo, produzindo, pletoricamente, uma multiplicidade de encontros entre o evento e a sua não-possibilidade, entre as suas virtualidades e a sua desconexão, em suma, entre a quiddidade e o seu devir-quiddidade como devir entre a possibilidade e a não-possibilidade. Logo, somente pela produção do devir-quiddidade da quiddidade, através da produção virtual do seu conceito, se poderá manifestar a essência dessa quiddidade, enquanto possibilidade infinita e como passagem e sobreposição das suas virtualidades. Nesta produção múltipla, o devir como núcleo do evento será sempre unívoco

³⁷ Id., *Ordinatio* I, dist. 8, p. 1, q. 2, n. 32: «Nulla enim creatura habet entitatem secundum totam perfectionem quae nata est esse entitatis in se, et ideo caret aliqua perfectione quae nata est esse entitati in se».

³⁸ Id., *De cognitione Dei* in Id., *Collationes in Opuscula hactenus Inedita Johanni Duns Scoto Attributa*, C. S. Harris (ed.), Oxford 1927, p. 380: «ratio entis est ratio compossibilitatis ejus ad infinitatem, sicut ad modum ejus proximum intrinsecum».

quanto à forma, mas equívoco quanto às virtualidades do conceito que afirma: é unívoco porque sempre é afirmação intensiva no interior do fluxo ontológico e, enquanto produz um certo grau na série, é sempre uma certa singularidade de composição; é equívoco porque, a mesma latitude que a afirma no interior do fluxo, afirmará também a mesma singularidade no interior do vácuo como *simpliciter diversa*. O devir como núcleo do evento não se deixa, contudo, reduzir à noção de centralidade pois, o devir pelo qual o devir devém, é sempre difuso – unívoco a todo o evento, o devir estende-se equivocadamente a todas as partes do evento, constituindo-se como núcleo de cada uma das partes do evento, as quais, cada uma por si, constituirão infinitamente outros tantos eventos, segundo a possibilidade infinita do devir-*subiectum* do *subiectum* da metafísica, o qual se afirma também como unívoco e como equívoco. Então, se o devir se reparte entre a composição de compossibilidades e a sua disjunção (ou retorno ao caos), é porque o encontro produzido no evento se distribui entre a possibilidade e a não-possibilidade. De acordo com o enunciado escotista *ens, hoc est, cui non repugnat esse*, todo o possível encontra a sua possibilidade na compossibilidade com o conceito de ente³⁹ – logo, todo o possível, toda a entidade, todo o evento deve passar incessantemente sobre o ente enquanto ente. É precisamente na ininterrupta passagem sobre si mesma, enquanto passagem sobre a sua própria possibilidade, que a metafísica devém ciência do ente enquanto ente, isto é, devém ontologia.

Entre Duns Escoto e João de Ripa, a partir de Duns Escoto e de João de Ripa, falta construir a ontologia. Não é a univocidade do ente que se constitui, *tout court*, como macro-estrutura na qual se irá inscrever a passagem ripiana do ente como zona de ruptura: deve haver antes uma macro-estrutura primitiva – uma ontologia primitiva – que permita a inscrição virtual destas duas metafísicas como suas espécies, assegurando-lhes a sua condição de possibilidade, distribuindo os seus enunciados e desnivelando-os entre a univocidade do conceito de ente e a analogia do imenso e da latitude do ente, combinando a compreensão da univocidade do conceito de ente com a sua passagem, numa estrutura primitiva que agregue as duas. Aí, o ente enquanto ente, como ente especificado segundo a sua entidade, é o ente onde se sobrepõem

³⁹ Para a explicitação desta tese – cfr. Pedro Parcerias, *Duns Escoto, o pensável e a metafísica virtual*, volume monográfico de *Mediævalia. Textos e estudos* 19 (2001), p. 82; Id. «Heterogeneidade e afirmação do ente...», pp. 110-111.

o indiferente e a diferença, a distinção formal e a *replicacio* – logo, o ente enquanto ente, o ente como *subiectum* da ontologia é o devir-ente do ente: é o ente em cuja integralidade se distribuirão os nexos virtuais segundo a possibilidade infinita mas, também, a integralidade onde se manifestará a sobreposição caótica de todas as suas virtualidades e, onde, cada virtualidade se afirmará por si e erraticamente no interior do vácuo. Essa estrutura primitiva encontrar-se-á no desdobrar do evento do *subiectum* da ontologia, a partir da coordenada que afirma aquele enunciado de Henrique de Gand – segundo o qual, entre o conceito de ente enquanto ente e o conceito de ente infinito, *est error in illius conceptu* – desde que, para esse enunciado, se encontre um novo paradigma no qual a univocidade, incluirá a passagem onde a sua estrutura formal se poderá afirmar equivocadamente mas, também, onde a própria univocidade não se constituirá no seu devir senão como errância. Aí, o devir da univocidade, enquanto é concomitante com a coordenada respectiva do evento do *subiectum* da ontologia, constituir-se-á como possibilidade da errância mas, para o fazer, ela própria terá de se afirmar como permanente passagem ou como permanente devir entre o indiferente e a diferença.

O que permite agregar, como coordenadas de um mesmo plano do evento do ente enquanto ente, univocidade e passagem, enquanto passagem da univocidade e da equivocidade, é o que une os dois conceitos como significado e significante ou como indiferente e diferença; é o que retira o ente como significante à univocidade – deixando a sua ontologia entregue, somente, ao ente enquanto significado – transportando-o para o lado da passagem, sendo que, neste plano, o devir constitui a integralidade do significante ou, enquanto sempre devém incessantemente no ir e vir da passagem, constitui a soma dos significantes – ou seja, constitui a integralidade das afirmações puramente disjuntivas de todas as virtualidades.

Produzir a união entre significado e significante, entre indiferente e diferença (não como união sintética mas como indiferenciação ou mesmidade errática), é regressar ao mito; é regressar às suas prescrições e às suas leis, é regressar ao pensamento primitivo – pois, o que assim une significado e significante, é um nome mítico ou uma função mitológica. Quando se torna impossível ligar um significado e um significante e também quando os mesmos apresentam as mesmas formalidades, ainda que deslocadas umas em relação às outras, ou onde a distribuição das semelhanças e das simpatias, entre sistemas distintos e incompatíveis se pauta pela homologia, o que une as estruturas é o nascimento de um nome mítico através de uma narração mítica,

onde se produz a errância pletórica das singularidades no vácuo⁴⁰. Esta narração, pela virtualidade da errância, é o que se opõe à efectividade real da separação, segundo a proximidade etimológica entre *errare*, *inerrare* ou «errar em» e *narrare* como descrição da aventura errante. O projecto de construção da ontologia primitiva afirma-se como passagem à narrativa ontológica, como devir da sua aventura errante. Entre a univocidade e a sua passagem, entre o indiferente e a diferença, entre a extensão e a intensidade, o pensamento encontra-se no domínio dos conceitos como campo prescrito pelo caos. Será então um conceito, mas um conceito primitivo, o que permitirá a união, numa estrutura também primitiva, entre a univocidade e a sua passagem, como entre significado e significante. O que essa estrutura primitiva produz é, não um terceiro conceito sintético mas, pre-

⁴⁰ O ente enquanto ente na sua absoluta determinabilidade ou materialidade, se sobreposto à errância das singularidades no vácuo, ou no devir-vácuo, permite à ontologia primitiva entrar em composição com a longa tradição materialista – com aquela tradição que havia começado com os atomistas da Antiguidade – materialismo esse que, de acordo com um enunciado de Althusser, dever-se-á deixar denominar pela diferença «aleatório», ou simplesmente como «materialismo do encontro». São os átomos no vácuo de Leucipo, de Demócrito, de Epicuro e de Lucrécio, que erram encontrando-se fortuita e aleatoriamente para, compondendo-se e separando-se, produzirem os demais entes. Ver, por exemplo, Demócrito, através de um testemunho doxográfico de Écio – *Die Fragmente der Vorsokratiker*, H. Diels & W. Kranz (ed.), 6ª ed., Berlim 1962, 68 A 47: Δημόκριτος τὰ πρῶτὰ φησι σώματα (ταῦτα δ' ἦν τὰ ναστά) βάρους μὲν οὐκ ἔχειν, κινεῖσθαι δὲ κατ' ἀλληλοτυπίαν ἐν τῷ ἀπείρω ou Lucrécio, *De rerum natura* I, 633-634: «uarios conexus, pondera, plagas concursus, motus, per quae res quaeque geruntur»; Louis Althusser, «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre» in Id., *Écrits philosophiques et politiques*, vol. I, Paris 1994, pp. 553-594, pp. 553-554: «la “pluie” (Lucrèce) des atomes d’Épicure qui tombent parallèlement dans le vide <...>. Tel est le premier point que, découvrant d’emblée ma thèse essentielle, je voudrais mettre en évidence: *l’existence d’une tradition matérialiste presque complètement méconnue* dans l’histoire de la philosophie: le “matérialisme” (il faut bien un nom pour la démarquer en sa tendance) *de la pluie, de la déviation, de la rencontre et de la prise* <...>. Pour simplifier les choses, disons pour le moment: un *matérialisme de la rencontre*, donc de l’aléatoire et de la contingence»; a inclinação ou o desvio – o *clinamen* – que produz os encontros descobre-se também em destaque em Deleuze a propósito de Lucrécio – cfr. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris 1969, pp. 307-324, note-se a título de exemplo – p. 311: «Les atomes se rencontrent dans la chute, non pas en raison de leur différence de poids, mais en raison du *clinamen*. Le *clinamen* est raison de la rencontre, ou rapporte l’atome à l’autre atome <...>. Le *clinamen* est la détermination originelle de la direction du mouvement de l’atome. Il est une sorte de *conatus*: une différentielle de la matière, et par là-même une différentielle de la pensée».

cisamente, uma nova distribuição entre univocidade e passagem como um «entre» do evento entre indiferente e diferença, ou como evento entre a univocidade e a sua passagem. O que se afirma é uma outra distribuição confusa dos conceitos, é uma nova produção do caos, onde o evento tanto afirma o *subiectum* da metafísica como nome, e como nome primitivo, como o afirma como verbo e como narração mítica errante⁴¹, sendo que os dois planos se cruzam, no ir e vir do devir e do retorno. O ente enquanto ente, afirmado confusamente, é distribuído através das coordenadas do evento, segundo as múltiplas sobreposições, entre a univocidade e a sua passagem – é sempre o mesmo *subiectum* que devém formalmente na passagem segundo a sua univocidade. Mas, as maneiras intensivas da sua afirmação, no interior da múltipla produção das multiplicidades, implicam a impossibilidade de remontar a uma univocidade originária, tal como nas afirmações ripianas entre o imenso e as *replicaciones* no interior da latitude do ente. No entanto, o que permite a passagem é a distribuição unívoca das homologias, ainda que a univocidade do conceito de ente seja aí privada da diferença ou da sua passagem – e isto enquanto um conceito sempre é afirmado por uma diferença. No devir-*subiectum* do *subiectum* da metafísica, enquanto devir entre a univocidade do conceito de ente e a diferença, a diferença encontrar-se-á do lado da passagem – mas esta afirmação será prescrita pela primitividade da indistinção do conceito de ente enquanto indiferente. A univocidade primitiva desdobra-se, pois, a par da cisão primitiva no seu interior, entre significado e significante ou entre indiferente e diferença. O que estrutura o evento é, então, o devir entre indiferente e diferença, entre caos e ordem, entre extensão e intensidade, no interior do devir-*subiectum* do *subiectum* da metafísica. O devir do ente enquanto ente transporta e desloca consigo a interiorização da sua cisão – a diferença ontológica não afectará o ente a partir do exterior (como diferença entre ser e ente ou entre verbo e nome), mas deslocar-se-á com o *subiectum*

⁴¹ Precisamente, o ente enquanto ente, o ente como participio é o que se indiferencia entre o nome e o verbo – Tomás de Erfurt, *De modis significandi sive Grammatica Speculativa*, G. L. Bursill-Hall (ed.), Londres 1972, c. XXXIII, n. 65: «Et dicitur participium, quasi partem nominis, et quasi partem verbi capiens; non partem essentialem, id est, modum essentialem utriusque; et quidam dicunt, quod participium significat per modum entis, et per modum esse, quod falsum est; quia tunc participium non esset ab utroque distinctum specifice, quod est inconveniens. Sed pro tanto dicitur participium capere partem nominis et verbi»; cfr. Pedro Parcerias, «Heterogeneidade e afirmação do ente...», pp. 124-125.

para o interior deste, cindindo-o e produzindo-o como devir entre o devir e o retorno. Com a interiorização da diferença, a univocidade do conceito de ente estende-se sobre a integralidade do campo ontológico e prolifera na sua cisão. O devir entre o indiferente e a diferença é o devir entre o duplo movimento de extensão e de proliferação das multiplicidades, como devir e retorno entre caos e ordem. Entre o caos e a ordem, na múltipla produção das multiplicidades, devém a produção de um conceito primitivo como devir-*subiectum* do *subiectum* da ontologia. Esta produção primitiva nada tem de profético: a profecia é promessa de saída do movimento errático para a esperança do real que se efectivará e, o devir-*subiectum* do *subiectum* da metafísica, enquanto construção da ontologia primitiva, é produção de um conceito excessivo (isto é, um conceito aquém do significado, não por defeito mas por excesso), pletoricamente múltiplo, aquém da redução operada pelas efectivações reais.