

Revista Filosófica de Coimbra

vol.13 | n.º25 | 2004

Miguel Baptista Pereira
Amândio Coxito
Alexandre Sá
Pedro M. Gonçalo Parcerias
Anne Schippling
José Reis

HETEROGENEIDADE E AFIRMAÇÃO DO ENTE: DUNS ESCOTO E A ESTRUTURA DA ONTOLOGIA¹

PEDRO M. GONÇALO PARCERIAS

1. Ontologia e metafísica

O que se manifesta como origem sempre se oferece ao pensamento na obscuridade da não-determinação ou da não-limitação pois, todo o determinado, é desde sempre marcado pela posteridade como sua qualidade essencial. Contudo, o que assim se manifesta, sempre afirma, juntamente com a origem, a instabilidade originária do seu ser princípio porque, na instabilidade, o que origina jamais se deixa comutar com o originado, o qual, enquanto determinado, encontra sempre a sua posição como um dado estável. A instabilidade originária enquanto permanece na sua essência é o que nunca se deixa apropriar ou proporcionar através de um análogo – é o que sempre permanece heterogéneo a toda a proporção ou razão de comutabilidade. Na instabilidade fundamental, é o fundo indiferenciado do que é absolutamente heterogéneo que rege a totalidade das possibilidades do fundado. O fundo não se opõe, no entanto, ao fundado – a origem, na sua total indeterminação sem condições, é absolutamente unilateral. Opor o

¹ O presente trabalho foi objecto de uma conferência proferida no dia 14 de Março de 2003, sob o título *Heterogeneidade e afirmação do ente. Estrutura da ontologia medieval: consequências e rupturas*, conferência essa inserida no âmbito do Seminário informal de Filosofia Medieval, organizado pelo Gabinete de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Para esse efeito, o autor contou com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, instituição da qual é bolseiro. Sobre o conceito de heterogeneidade foi já publicado um outro trabalho – Pedro Parcerias, *Pensar o excesso*, Porto 2002 –, o qual entra em conexão próxima com o texto aqui apresentado. Este afirma o conceito de heterogeneidade como regência e instauração da estrutura fundamental da ontologia; aquele aborda a dissolução e o excesso do que é doado por essa estrutura fundamental, bem como a sempre recondução dos mesmos ao seu interior.

fundado ao fundo seria, na afirmação do fundado, negar a origem como sua contrariedade. Os enunciados que se distribuem segundo a contrariedade tomam um dado determinado como origem desde sempre ofuscada por um outro princípio, o qual se esconde por detrás da oposição obscurecendo-a, sendo aí, a oposição, a zona do pensável a clarificar pelo ordenamento e distribuição de outras oposições derivadas desta primeira. Esta clarificação opera por comutabilidades e proporções: separa a zona clara da obscura, tomando esta segundo um valor invertido ou de sinal contrário em relação ao termo claro e esclarecedor. Cindindo a totalidade que é doada com a heterogeneidade da origem, não é somente o obscuro que se separa do claro mas é, também, a metafísica que se separa da ontologia; é o que está para além do determinado que se esconde, enquanto origem perdida ou ruído de fundo, atrás do que é clarificado nas determinações seguindo a escala das oposições. Neste ordenamento, a oposição posta pelo discurso filosófico contemporâneo entre metafísica e ontologia funda-se na oposição recíproca entre o ente e o nada na questão «porquê o ente e não o nada?»². O questionado na questão supõe já uma cisão na totalidade pois, a essência da questão, reside na operação que possibilita a escolha entre um enunciado disjuntivo que sempre, enquanto questionado, é suposto pela questão. É a oposição na questão entre o ente e o nada que proporciona o redesenhar da metafísica como ontoteologia a qual, desta maneira, se deverá sempre inclinar para o lado de uma ciência do ente supremo mais do que para uma ciência do ente em geral ou do ente enquanto ente, abandonando a metafísica o seu papel de ciência originária à ontologia e remetendo-se, por fim, ao lugar de ciência regional. Se se considerar o ente enquanto oposto ao nada, uma ciência que considere o ente supremo não poderá nunca deixar de relegar para um plano de verdade derivada, logo menos verdadeira, o ente enquanto ente pois, todo o ente que não o primeiro, inclui sempre um certo grau de mistura com o nada, enquanto determinação essencial da sua temporalidade, por oposição com a eternidade do ente supremo³. Assim,

² Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 9ª ed., Frankfurt 1965, p. 23: “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?”.

³ De acordo com Heidegger, o nada que se opõe verticalmente ao ente é o nada da «dogmática cristã» como ausência (*Abwesenheit*) do ente supremo ou do maximamente existente, e isto enquanto o nada é aquela ausência a partir da qual provém o ente criado – Martin Heidegger, op.cit., p. 39: “Die christliche Dogmatik dagegen leugnet die Wahrheit des Satzes ex nihilo nihil fit und gibt dabei dem Nichts eine veränderte Bedeutung im Sinne der völligen Abwesenheit des außergöttlichen Seienden: ex nihilo fit – ens creatum. Das Nichts wird jetzt der Gegenbegriff zum eigentlich Seienden, zum summum ens, zu Gott als ens increatum. Auch hier zeigt die Auslegung des Nichts die Grundauffassung des Seienden an”.

a ontologia enquanto ciência originária, deveria abandonar a consideração do ente supremo, confinando-se à alternância entre ser e nada na sua mútua oposição, enquanto o ser se dá como tempo⁴, constituindo-se, então, o horizonte da temporalidade como alternância comutável entre o ser e o nada, e isto enquanto ser e nada se compõem recíproca (*Sein und nichts gehören zusammen*⁵) e homogeneamente, tanto na essência da verdade enquanto comutabilidade recíproca entre o velar e o desvelar, como na verdade do ser que transporta na sua essência o seu comutável recíproco, isto é, o nada⁶. A ultrapassagem ou pretensa ultrapassagem da metafísica pela ontologia reside, pois, no dispositivo de substituição do participio ou do substantivo pelo verbo, ou seja, na substituição da metafísica enquanto ciência do ente enquanto ente pela ontologia enquanto questionar que se dirige ao ser enquanto ser. Na ontologia da comutabilidade entre ser e nada, o ente como tal abandona o seu lugar de *subiectum* da ciência para se transformar em *obiectum* ou *Gegenstand*, o qual é iluminado pela doação do ser como tempo. O dispositivo de substituição assenta no enunciado segundo o qual o devir é permanente alternância entre o ser e o nada e, se o devir se deve constituir como horizonte do *obiectum*, porque o tempo é o primeiro nome (*Vorname*) do ser⁷, deverá ser um verbo a ocupar a preocupação do pensamento, uma vez que, aparentemente, é o verbo que dá conta do devir e não o participio ou o substantivo.

O enunciado contemporâneo «o ser dá-se como tempo» ou «o ser manifesta-se na sua alternância com o não-ser» constitui-se, na verdade, a partir da aporia aristotélica sobre o tempo, bem como a partir da tematização agostiniana pela psicologização do tempo e, ainda, através da resolução provisória de Averróis daquela aporia, com a necessária transposição da mesma do campo da física para o campo da ontologia. A dita aporia habita na oposição entre o campo cosmológico do tempo e a sua dimensão psicológica. Embora a tese aristotélica, no seu conteúdo aporético, oponha dialecticamente a cosmologização do tempo e a sua psicologização, a unidade do tempo enquanto *subiectum* encontrar-se-á do lado cosmológico. O tempo é, aí, medida do movimento porque número do movimento mas, o que procede à operação numeradora, é a alma ou o intelecto⁸. A aporia

⁴ Ibid, p. 17: “*Sein ist in Sein und Zeit nicht etwas anderes als Zeit, insofern die Zeit als der Vorname für die Wahrheit das Wesend des Seins und so das Sein selbst ist*”.

⁵ Ibid, p. 39.

⁶ Ibid, p. 35: “*Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen selbst*”.

⁷ Cf. nota 4.

⁸ Sobre o tempo como número do movimento segundo o anterior e o posterior: Aristóteles, *Física*, ed. H. Catoron in *Physique*, ed. bilingue, 3ª ed., Paris 1961, IV, 11,

do tempo, porque o número não pode existir sem uma alma numerante, divide-se assim entre o *esse in re* e o *esse in anima*. Contudo, o que deverá unificar o tempo enquanto *subiectum*, para além da pluralidade dos distintos movimentos e da multiplicação das operações numeradoras pelo número de intelectos, será o movimento hierarquicamente superior, a saber, o movimento do céu na medida em que, na sua eternidade, é contemporâneo a todos os restantes movimentos. À tendência cosmológica de Aristóteles, opõe-se a tese agostiniana segundo a qual o espírito ou a alma se dispõe como lugar do tempo e como operador da sua unidade. A unidade do tempo enquanto *subiectum* constitui-se através da possibilidade que a alma ou espírito tem de dilatar o agora presente enquanto *distentio animi*⁹. A resolução averroísta entre as duas tendências da aporia é realizada através da distinção aristotélica entre potência e acto. Fora da alma, o tempo existe somente em potência, e o seu ser coincide materialmente com o do movimento, sendo a operação da alma, enquanto esta numera o movimento, o que confere ao movimento a sucessão enquanto ser em acto do tempo.

“cum non fuerit anima, non erit tempus. Nisi aliquis dicat quod erit, etsi anima non fuerit, ex illo quod, cum fuerit in actu, tempus erit in potentia. Et hoc est propter suum subiectum proprium, scilicet motum. Et hoc intendebat, cum dicit: «Verbi gratia quoniam possibile est, ut motus sit absque eo, quod

219b1-2; ARISTOTELES LATINUS, *Physica – translatio vetus*, ed. F. Bossier e J. Brams, vol. VII¹⁻², Leida-Nova Iorque 1990, IV, 11, p. 175: “hoc enim est tempus: numerus motus secundum prius et posterius”; sobre a operação numeradora da alma sem a qual não existe número nem tempo: Aristóteles, *Física* IV, 14, 223a21-29. ARISTOTELES LATINUS, *Physica* IV, 14, pp. 188-189: “Utrum autem cum non sit anima, erit tempus aut non? Dubitabit enim aliquis; impossibile enim cum sit numerantem esse, impossibile est et numerabile aliquid esse; quare manifestum est quia neque numerus; numerus enim est aut quod numeratur aut numerabile. Si autem nichil aliud aptum natum est quam anima numerare et anime intellectus, impossibile est esse tempus anima si non sit, sed aut hoc quando aliquando cum sit, tempus est, ut si contingit motum esse sine anima. Prius autem et posterius in motu sunt; tempus autem hec sunt secundum quod numerabilia sunt”.

⁹ Agostinho de Hipona, *Confessiones*, XI, 28, 37: “Sed quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est, aut quomodo crescit praeteritum, quod iam non est, nisi quia in animo, qui illud agit tria sunt? Nam et expectat et attendit et meminit, ut id quod expectat per id quod attendit transeat in id quod meminerit. Quis igitur negat futura nondum esse? Sed tamen iam est in animo expectatio futurorum. Et quis negat praeterita iam non esse? Sed tamen adhuc est in animo memoria praeteritorum. Et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit. Non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est, neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est”.

anima sit», id est, motus erit, etsi anima non erit. Et secundum quod prius et posterius sunt in eo numerata in potentia, est tempus in potentia, et secundum quod sunt numerata in actu, est tempus in actu. Tempus igitur in actu non erit, nisi anima sit; in potentia vero erit, licet anima non sit”.¹⁰

A síntese averroísta entre a tendência cosmológica da temporalidade aristotélica e o tempo da alma agostiniano, a partir da distensão do agora presente, na sua translação para a matriz da ontologia fenomenológica, encontra-se perante a seguinte transmutação: o *vũv* ou *nunc*, o agora aristotélico, conforme se considere o original grego ou a sua *translatio* medieval, enquanto elemento não temporal do tempo, torna-se doação intra-mundana do campo ontológico ou, de outra maneira, manifestação ôntica da dimensão ontológica. O *vũv* deixa de ser o elemento da medida do movimento para que a sua alternância, segundo o anterior e o posterior, se converta na constituição, como tempo, da doação do ser assim des-cosmogilizado. Contudo, a pura doação somente encontra o seu sentido – isto é, o seu acto – na sua compreensão, a qual, em Heidegger, é realizada pelo *Dasein* enquanto lugar da compreensão do ser e, como tal, abertura à doação do ser enquanto ser, ou do ser que na sua comutabilidade com o nada se dá como tempo. É o ente como *obiectum* ou *Gegenstand* que é, pois, iluminado pela doação do ser na alternância e reciprocidade com o nada e que se doa à compreensão na temporalização do *Dasein* ou, segundo a origem medieval e agostiniano-averroísta da tese, é o tempo em potência que se temporaliza pela sua vinda ao acto na distensão da alma ou na sua operação numeradora. Do *subiectum* ao *obiectum*, a pretensa ultrapassagem da metafísica pela ontologia salda-se na tese segundo a qual o ente supremo, ou o que maximamente é ente, cede a sua verticalidade à horizontalidade da comutabilidade, como tempo, entre o ser e o nada. Porém, o saldo tem custos: a ontologia torna-se num discurso sobre comutabilidades onde o que é se mostra na comutabilidade com a proporção inversa. Ou seja, o que se produz no lugar do pensamento fundamental é um esvaziamento do conceito metafísico como tal, isto é, do conceito metafísico enquanto conceito intensivo¹¹. Na ontologia fenomenológica, o ser esgota-se

¹⁰ Averroís, *In physicam in Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, vol. IV, Veneza 1562, t. 131, fol. 202E; sobre toda esta problemática da chamada «realidade do tempo» – cf. Pasquale Porro, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale*, Lovaina 1996, pp. 2-17.

¹¹ Na ontologia de Duns Escoto, o que caracteriza o conceito metafísico como tal é a sua intensidade ou a sua possibilidade de intensidade, porque a exterioridade da diferença sempre afirma o ente entre o infinito e o finito como graus de entidade e como modos de ser. Embora a temática venha a ser discutida mais à frente no presente trabalho, para uma

na extensão recíproca do *vũv* na sua alternância com o nada pois, todo o comutável, deve ser dotado de um valor extensivo que constitui o seu limite, esgotando a sua essência na sua proporção. E, como o que esgota a sua essência na sua proporção encontra o seu fim no exterior de si num outro comutável, o ser enquanto ser, na ontologia fenomenológica, encontrará o seu fundamento numa transcendência escondida ou perdida enquanto primeiro análogo dos analogados na comutabilidade. Assim, a nivelção do ser com o nada na horizontalidade, resulta num outro modo de ciência regional ou restrita, que sempre remete para uma origem perdida num ente supremo escondido.

Por outro lado, para que a ontologia se constitua como ciência, o seu *subiectum* tal como o que doa o *obiectum* não se poderá perder na equivoicidade, devendo manter uma certa unidade, senão unívoca, pelo menos analógica¹². A mesmidade do ser na ontologia de Heidegger, a qual permitirá o fundar do discurso científico, é paralela à mesmidade do *vũv* na cosmologia aristotélica: é sempre o mesmo ser que é doado como tempo, tal como no movimento dialéctico do tempo é sempre o mesmo agora que sobrevém como elemento não-temporal do tempo. No entanto, o carácter elementar do *vũv* põe o seguinte problema levantado pela sua indivisibilidade enquanto elemento:

“Si enim instans est idem secundum substantiam – copulans partes temporis – et variatum secundum rationem, et maior est distinctio instantis in diversis partibus temporis quam in una, sicut de puncto in linea, sequitur quod instans nec secundum substantiam nec secundum rationem manet in toto tempore. Et licet Philosophus ibi dicat aliqua verba quae videntur sonare aliud, tamen si attendatur solutio praedicta, non sonant aliud, sed secundum haec dicta faciliter possunt exponi; non enim est intelligibile quod aliquod indivisibile manet idem in omnibus partibus.”¹³

A tese segundo a qual o ser se dá como tempo na alternância com o nada encontra a sua origem na tese aqui refutada por João Duns Escoto: é

exposição mais completa desta problemática – cf. Pedro Parcerias, *Duns Escoto, o pensável e a metafísica virtual*, volume monográfico de *Medievalia. Textos e estudos* 19 (2001), pp. 111-115 e pp. 143-156.

¹² O problema prende-se com a necessidade de encontrar um *universal comensurável* que sirva de género a uma dada ciência, tal como foi descrito por Aristóteles nos *Segundos Analíticos* (I, 4, 73b 26 – 74a 3), e com a impossibilidade genérica do ente na constituição da metafísica.

¹³ João Duns Escoto, *Lectura*, ed. Vaticana, Cidade do Vaticano, 1950ss, II, dist. 2, p. 1, q. 2, n. 92

sempre o mesmo ser que se doa, ora como ser ora como nada, segundo o tempo – o que varia não é a sua substância ou essência mas, sim, a sua razão, ou seja, a sua doação enquanto *obiectum*. Porém, o indivisível que constitui o tempo não pode manter em todo o tempo a sua mesmidade essencial. Por um lado um indivisível não pode ser movido na constituição do fluxo, porque, primeiramente, o indivisível percorreria uma distância inferior ou igual a si antes de percorrer uma maior. Como um indivisível não tem partes, logo etc¹⁴. Por outro lado, a distância entre os instantes seria variável. Os instantes seriam dotados de grandeza e, deste modo, de grandezas variáveis. Assim, o instante não pode ser o mesmo segundo a sua essência em todo o tempo, nem o ser na tese segundo a qual a sua doação constitui o tempo. O ser na alternância com o nada, para além de cair na categoria da quantidade – o que lhe retira qualquer pretensão de concomitância com a essência do ente –, ao cair na equivocidade absoluta, não pode mais constituir o *obiectum* da ontologia porque se dispersa carecendo de unidade. A ontologia fenomenológica somente se pode constituir como discurso unificado através do primado da consciência que atribui sempre o mesmo sentido ao ser que se apresenta como *obiectum* na sua equivocidade. Aí, o conceito de ser é puramente nominal. A sua densidade conceptual não resulta de uma agregação intensiva, mas do nivelar segundo as comutabilidades extensivas na proporção que esgota a essência da doação do ser. Contudo, como uma essência jamais cai na categoria da quantidade – porque no homem não se pode dizer onde termina o animal e começa o racional – o ser que se doa como tempo na alternância com o nada é uma essência previamente esvaziada para que possa ser apresentada à consciência.

2. A metafísica como ontologia

A ciência originária, enquanto a origem sempre envolve a totalidade, terá necessariamente de ser uma ciência da totalidade. O seu *subiectum* não deverá, de modo algum, ser limitado ou comportar qualquer tipo de condições. A metafísica será, então, ciência do ente na sua comunidade, isto é, ciência do ente enquanto ente. O *subiectum* originário e sem condições é o *subiectum* que é pressuposto por todos os restantes; é o *subiectum* que

¹⁴ João Duns Escoto, *Ordinatio* II, ed. Vaticana, dist. 2, p. 1, q. 2, n. 99: “indivisible non potest moveri, quia tunc motus eius componeretur ex indivisibilibus, quia prius pertransiret minus vel aequale sibi, quam maius; igitur tempus esset compositum ex indivisibilibus, quod est contra PHILOSOPHUM.”.

não necessita de condições prévias para se afirmar, mas que determina os seus consequentes sem condições.

“Igitur ostensum est tibi ex his omnibus quod ens, inquantum 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, inquantum est ens; et ea quae inquirunt sunt consequentia ens, inquantum est ens, sine condicione”.¹⁵

E, o que não carece de condições prévias é o que não se sujeita a uma questão para a sua afirmação. Ou seja, o ente enquanto ente é o que se afirma de modo absoluto sem contrário e permite, desta maneira, fundar a ciência sobre a unidade do seu *subiectum* pois, a ciência que considera o ser na alternância com o nada, não pode nunca deixar de trazer anexa uma certa tendência para a dispersão. Em Aristóteles, o que conferia unidade à intra-mundaneidade do tempo era o movimento circular do céu o qual, enquanto primeiro móvel, unificava todo o tempo enquanto medida dos diversos movimentos. Consciente da necessidade, contra a dispersão, de uma condição de possibilidade de agregação da estrutura do tempo, a ontologia de Heidegger encontra no *ser-para-a-morte* do *Dasein* esse mesmo princípio, e isto enquanto a morte é a possibilidade absoluta que sempre vem ao encontro do *Dasein*, libertando todas as restantes possibilidades e, porque assim singulariza (*vereinzelt*) o *Dasein*, a morte agrega a totalidade das possibilidades como estrutura do *Dasein*¹⁶. Porém, num e

¹⁵ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive Scientia Divina*, ed. S. Van Riet, Lovaina-Leiden 1977, I, 2, pp. 12-13.

¹⁶ A antecipação da morte no seu sentido próprio – isto é, como um dirigir-se para a sua possibilidade (*Vorlaufen in die Möglichkeit* – Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §53, p. 261) – revela ao *Dasein* o seu poder-ser originário como um todo. Perante a *inultrapassabilidade* (*Unüberholbarkeit*) da possibilidade que é a morte, a qual é sempre presente como morte singular de um *Dasein* singular, o *Dasein* singulariza-se no seu *ser-para-o-fim* pois, somente o *Dasein*, pode assumir essa sua possibilidade. Sendo a morte o absolutamente nada do *Dasein*, este é o fundamento do seu nada. Ser um poder-ser na totalidade quer dizer que o *Dasein* nunca é dado definitivamente mas é sempre poder-ser: sempre desenrola as suas possibilidades temporalizando-se. A morte, na sua *inultrapassabilidade*, liberta todas as restantes possibilidades para o *Dasein*, porque não poderá haver nenhum percurso previamente dado que não possa ser atalhado pela morte. No nível ôntico-existivo, *decidir-se* pelo seu *ser-para-a-morte* significa suportar a pura possibi-

noutro caso, tanto o movimento do céu como a morte do *Dasein* incluem-se na facticidade do mundo e permanecem, conseqüentemente, no exterior do que tem dignidade de princípio ontológico. Contudo, a morte no *ser-para-a-morte*, em Heidegger, emerge como um certo princípio ontológico na medida em que liberta a totalidade das possibilidades do *Dasein* e, porque o *Dasein* é o lugar da compreensão do ser (*Seinsverständnis*)¹⁷, liberta a totalidade da compreensão do sentido do ser. Mas, o facto de algo que é doado facticamente se poder constituir em princípio ontológico, somente é possível porque deriva de um outro princípio ontológico, este sim fundamental e mais originário no interior da ontologia heideggeriana, a saber, o nada absoluto enquanto origem da negação¹⁸. Assim, como o nada absoluto é o que se doa na alternância com o ser na sua equivocidade e dispersão, a unidade da ontologia fenomenológica somente emerge ao nível do *Dasein*, constituindo-se, aí, a ciência como ciência regional. O que acontece porque o *obiectum* da ontologia fenomenológica tem condições prévias, e somente o que não tem condições, isto é, o que é absolutamente originário, se pode afastar da dispersão e da equivocidade.

A unidade da ciência através da estrutura da temporalidade encontra, em Kant, um outro tipo de formulação. Se, por um lado, o tempo enquanto forma pura da representação é ligação do diverso, permitindo agregar o *obiectum* ou *Gegenstand* numa representação unitária, por outro lado, o tempo como sentido interno deve entrar em conexão com outra unidade originária, e também transcendental, a qual se constitui como própria possibilidade da representação, a saber, a unidade da apercepção pura – o *eu penso* enquanto zona absolutamente determinável da pensabilidade da coisa que, acompanhando na sua mesmidade e identidade a totalidade dos pensamentos, permite a sua agregação em torno da marca da identidade pois, sem esta, algo seria representado à consciência não podendo, no entanto, ser pensado¹⁹. Porém, a absoluta determinabilidade do princípio

lidade enquanto tal. Não como algo no futuro que pode vir a ser presente, mas sim como *porvir* (*Zukunft*), como puro poder-ser em sentido próprio do *Dasein* – cf. *Sein und Zeit*, §53 e §65.

¹⁷ Cf. *ibid*, §31.

¹⁸ Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 28: “Gibt es die Verneinung und das Nicht nur, weil es das Nichts gibt? Das ist nicht entschieden, noch nicht einmal zur ausdrücklichen Frage erhoben. Wir behaupten: das Nichts ist ursprünglicher als das Nicht und die Verneinung.”

¹⁹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B131-132: “Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein <...>. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke”.

originário confere à ciência uma certa instabilidade fundamental como origem.

“Zum Grunde derselben können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können”.²⁰

A instabilidade do princípio enquanto absolutamente determinável não é em si mas, sim, na sua transitividade para a determinação, porque é somente quando se procura saber o que é esse determinável, ou seja, quando se procuram os seus predicados essenciais, tentando nomeá-lo como «eu», «ele», «aquilo» ou «coisa», que o determinável que acompanha todos os pensamentos devém problemático pois são esses mesmos pensamentos que são os seus predicados – isto é, são esses pensamentos que o determinam enquanto conceito. No entanto, tal determinação não se encontra ontologicamente fundamentada, parecendo depender do mesmo tipo de voluntarismo metafísico que preside à determinação do *ego cogito* cartesiano. E, também no texto cartesiano surge a mesma instabilidade filosófica do princípio.

“*Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum. Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum”.²¹

O que se impõe na sua apodicticidade – o *ego sum* – é, na verdade, um conceito vazio e indeterminado, o qual somente se constituirá como determinado, enquanto representação completa, através de uma operação voluntária que lhe atribui a marca do *ego sum*. Tal como acontecerá em Kant, a mesma vacuidade do princípio, a sua pura determinabilidade, transforma-se em problema no seu devir na determinação – no chamar a si de uma quiddidade que ultrapasse a pura determinabilidade. Mas, se o princípio se caracteriza pela sua absoluta determinabilidade, a sua essência somente

²⁰ Ibid, A345-6 / B403-4.

²¹ René Descartes, *Meditationes de prima philosophia* in *Œuvres de Descartes*, ed. C. Adam & P. Tannery, vol. VII, nouvelle présentation, Paris 1983, p. 25.

poderá ser heterogénea ao que funda e que, depois, devém como certeza apodíctica determinada fundadora da ciência, a qual se encontra como termo de um mecanismo voluntário e que não segue a necessidade heterogénea do princípio ou *subiectum* da ciência. Ou seja, se se fizer encontrar o *ego sum* ou o *ego cogito* com a pura determinabilidade do princípio, sem o recurso à operação voluntária, o *ego cogito* devirá predicado e não *subiectum*.

É na pura determinabilidade do *subiectum* da ciência originária que habita a sua heterogeneidade enquanto sua essência – é o seu ser sem condições que rege, mantendo-se na sua pureza e vacuidade, a totalidade do condicionado ou determinado. A ciência originária deve, então, recusar a tentação do determinado e instalar-se na instabilidade filosófica da heterogeneidade do seu fundamento. E essa instabilidade filosófica é o que caracteriza o *subiectum* da ontologia medieval após a entrada, no ocidente latino, dos *libri naturales* de Aristóteles. É a pura determinabilidade e instabilidade do enunciado *ens inquantum ens* que agregará em seu redor a totalidade das distintas variantes de uma mesma estrutura medieval da ontologia ou metafísica, ou da metafísica como ontologia. Isto não quer, no entanto, dizer que a ontologia medieval se constitui como um bloco uniforme, tirando uniformemente as suas consequências de um mesmo fundo comum. Ao invés, a afirmação do *ens inquantum ens sine conditione*, enquanto afirmação de uma invariância originária, caracterizar-se-á sempre pelo irromper do disforme a cada afirmação da estrutura unitária e originária²². Naturalmente, é no habitar da instabilidade que surge também a tentação do determinado. Por isso, a afirmação heterogénea da instabilidade deverá emergir segundo três formas que representam outras tantas posições entre a afirmação da instabilidade originária e a tentação pelo determinado.

A afirmação do *ens inquantum ens*, na sua heterogeneidade e instabilidade, pode, então, ser negativa, restritiva ou positiva. Afirmar o conceito de ente como *subiectum* da ciência originária é posicionar na origem o mais confuso e indeterminado dos conceitos, o qual, paradoxalmente, é também o maximamente cognoscível ou pensável. Este máximo do conceito de ente é guardado e afirmado pela sua comunidade ou pelo seu ser comuníssimo.

²² Pois todo o disforme deve sempre ser reconduzido a uma permanência – João Duns Escoto, *De primo principio*, ed. Felix Alluntis in *Tratado acerca del primer principio*, ed. bilingue, Madrid 1989, c. 3, n. 30: “Nulla enim difformitas perpetuatur nisi in virtute alicuius permanentis quod nihil est successioneis, quia omnia successioneis sunt eiusdem rationis; sed est aliquid prius essentialiter, quia quilibet successioneis dependet ab ipso, et hoc in alio ordine quam a causa proxima, quae est aliquid illius successioneis”.

O ente é o maximamente pensável porque, sendo comum a todo o campo da pensabilidade, sempre que o pensamento se dirige a um certo pensável, pressupõe o conceito de ente sem condições. É, pois, a extrema comunidade do conceito de ente que constitui a marca da sua obscuridade ou da sua confusão. É esta confusão originária que, se tomada negativamente, emerge como confusão a decidir, isto é, a ultrapassar. E será esse o enunciado que servirá de ponto de partida à metafísica de Henrique de Gand, e isto enquanto esta se constitui como afirmação negativa da instabilidade do conceito de ente. Aí, o conceito comuníssimo de ente, enquanto comum a Deus e à criatura, será um conceito marcado pela confusão negativa e pelo erro.

“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 conceptu. 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 creaturae positivum, sed negativum solum”.²³

Ou seja, o conceito comuníssimo resulta de uma lacuna no poder do que pensa o conceito de ente. A comunidade é uma comunidade negativa pela extrema proximidade entre um conceito e outro, conceitos esses que o intelecto não tem poder suficiente para distinguir. Porém, Henrique mantém-se na tradição estrita do enunciado de Avicena: é o ente enquanto ente que deve ser o *subiectum* da metafísica. Assim, a decisão que resolve a confusão do conceito originário, opera pela via da analogia. É o ente na extrema latitude extensiva, no que diz respeito à compreensão dos seus elementos, que será um conceito análogo a Deus e à criatura.

“ens largissimo modo acceptum, quod secundum Avicennam est subiectum metaphysicae. Et est commune analogum ad creatorem et creaturam”.²⁴

A analogia é, neste enunciado, a consciência da falta de poder do intelecto. E, sem a consciência anexa à analogia, a ciência originária perderá a sua unidade: é a analogia de indeterminação num e noutro conceito que produz a unidade do *subiectum* da ciência. Ou seja, é a própria analogia da instabilidade que confere à metafísica a sua unidade. Mas, se a instabilidade, ainda que de modo negativo, é aceite no *subiectum* da ciência, a mesma é recusada para o *obiectum* motor do intelecto, o que proporciona

²³ Henrique de Gand, *Summa Quaestionum Ordinarium*, ed. Badius, Paris 1518, a. 21, q. 2, fol. 125S.

²⁴ *Ibid.*, q. 3, fol. 126D.

um desfazamento ou desadequação entre um e outro. O primeiro objecto do intelecto que pensa a cognoscibilidade metafísica não será o ente enquanto ente mas, sim, Deus.

“indeterminatio duplex est. Quaedam privative dicta. Quaedam negative dicta. Cum enim dicitur hoc bonum, aut illud bonum, intelligitur ut summe determinatum, et per materia et per suppositum. Indeterminatio privativa est illa qua intelligitur bonum ut universale, unum in multis et de multis, ut huius et illius bonum, licet non ut 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 ut 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, et hoc est bonum quod deus est”.²⁵

A analogia na instabilidade move-se entre o indeterminado negativamente e o indeterminado privativamente, isto é, entre o ente em si subsistente e o ente com a marca da universalidade enquanto é comum a muitos. Como o segundo indeterminado pode ser determinado e o primeiro é em si mesmo subsistentemente indeterminável e, porque o intelecto procede do mais indeterminado para o mais determinado, será Deus – o ente em si subsistente mas sem determinação quiditativa, o que segue um outro enunciado de Avicena também recuperado por Tomás de Aquino, a saber, Deus é puro ser sem determinação de qualquer tipo²⁶ – o primeiro objecto do intelecto. Contudo, será precisamente esta desadequação entre *subiectum* e *obiectum* que não permitirá que a metafísica se constitua no Gandavense como ciência originária ou como verdadeira ontologia, e isto enquanto a ontologia como pensamento do ente se deve constituir como ciência do ente na sua absoluta comunidade sem condições. Na metafísica de Henrique, o *ens inquantum ens* dependerá da sua doação prévia por um *obiectum* que se distingue do enunciado fundamental.

²⁵ Ibid, a. 24, q. 7, fol. 144H.

²⁶ AVICENNA LATINUS, op. cit., VIII, 4, p. 402: “Omne habens quidditatem causatum est; et cetera alia, excepto necesse esse, habent quidditates quae sunt per se possibles esse, quibus non accidit esse nisi extrinsecus. Primus igitur non habet quidditatem, sed super habentia quidditates fluit esse ab eo; ipse igitur est esse expoliatum, condicione negandi privationes et ceteras proprietates ab eo”; Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, ed. C. Capelle in *L'être et l'essence*, ed. bilingue, Paris 1991, VI, p. 63: “Aliquid enim est sicut Deus cuius essentia est ipsum suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius”.

A posição restritiva da instabilidade originária é a via seguida por Tomás de Aquino e que, precisamente enquanto restrição, está na origem de uma tradição moderna e contemporânea que segue de Descartes a Heidegger, passando por Kant²⁷. O ente enquanto ente é o *subiectum* da

²⁷ Num texto célebre, Jean-François Courtine defende que a tradição metafísica moderna encontra a sua origem no texto escotista e na sua transmissão por Suarez, embora não linearmente. Nesse texto, a tónica é colocada na doutrina do *esse obiectivum*. Seria, pois, a noética e a construção da objectividade, ou aquilo a que Courtine chama 'objectividade', a determinar o desenrolar da metafísica na história. É a objectividade, enquanto «termo possível de uma *intentio*» que se estende do *esse obiectivum* escotista ao *ens in quantum ens reale* de Suarez, ou seja, ao ente enquanto objecto possível do entendimento, passando pela «radicalização» da intuição em Pedro Auriol, a qual se dirigirá tanto aos objectos existentes como aos não existentes, assim como pelo *esse apparens* do século XIV, nomeadamente em Gregório de Rímini e em João de Ripa, tal como, ainda, pelo chamado conceptualismo de Ockham – cf. Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990, pp. 157-227. No entanto, se no que diz respeito à filiação da objectividade, o desenrolar da tradição assim posto não oferece grande contestação, o mesmo não pode ser dito em relação ao *subiectum* da metafísica, onde a *analogia entis* determina mais a tradição moderna e contemporânea do que a univocidade do conceito de ente escotista. Em Descartes, uma coisa é verdadeira na medida em que é conhecida por Deus. Assim, a redução eidética operada pelo *cogito* encontra o seu fundamento na analogia infinito-finito. Analogia essa que, posteriormente, se esconde para conceder o poder do fundamento ao *cogito* – cf. Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, nova ed. corrigida e completada, Paris 1991, pp. 22-30. De modo paralelo, o ser supremo ou essência suprema aparece, na *Kritik der reinen Vernunft* como um ideal da razão para o qual o entendimento legislador deve tender, mas que nunca o deve tomar como objecto – objecto é somente o que é dado na experiência – de modo a conferir unidade sistemática ao conhecimento. O ideal do ser supremo, como princípio regulador da razão, é, então, o que fundamenta sem fundamentar a unidade originária da apercepção pura, mas como ideal que se ausenta do processo do conhecimento – cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A619 / B647. Se em Descartes e em Kant a analogia como que funda o fundamento para depois se esconder, em Heidegger pode-se dizer que se assiste a um retorno pleno da analogia do ente sob o nome da diferença ontológica: como é o ser que é fundamento dos entes, e particularmente do homem, pode-se dizer que o ente é um *habens esse* – Martin Heidegger, *Über den Humanismus in Lettre sur l'humanisme*, ed. bilingue, Paris 1964: “Statt dessen wäre von «S. u. Z.» her gedacht, zu sagen: Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être. Woher aber kommt und was ist le plan? L'Être et le plan sind das Selbe. In «S. u. Z.» <...> ist mit Absicht und Vorsicht gesagt: il y a l'Être: «es gibt» das Sein. Das il y a übersetzt das «es gibt» ungenau. Denn das «es», was hier «gibt» nennt jedoch das gebende, seine Wahrheit gewährende Wesen des Seins. Das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber”. Então, se o que se doa na abertura e com a própria abertura é o ser, a abertura é disposição para o ser e com o ser. O termo 'disposição' traduz aqui a predisposição para ser afectado ou a afectividade

metafísica mas, somente, enquanto o ente na sua comunidade é o que é causado por um puro acto de ser sem determinação quiditativa.

“ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei”.²⁸

A afirmação do ente aparece aqui mais uma vez sujeita a condições prévias. A decisão tomista provoca uma ainda maior dependência da doação prévia do que o que acontecerá com a metafísica de Henrique de Gand. Enquanto em Henrique a dependência era do *subiectum* em relação ao *obiectum*, no aquinate, para além desta relação de dependência – a qual é derivada do facto do primeiro objecto do intelecto ser a quididade material – subsiste ainda uma relação de dependência intrínseca ao *subiectum*, isto é, o próprio *subiectum* enquanto *subiectum* depende ainda da sua própria doação por uma causa que lhe é exterior e, naturalmente, prévia, a qual permanece no exterior da ciência. A razão desta dependência é a comutabilidade do ente com o acto de ser (*actus essendi*). Se o primeiro ente, causa do *subiectum* da metafísica, é puro acto de ser, os entes que caem dentro da esfera da comunidade do ente deverão receber por participação uma dada proporção comutável desse mesmo acto de ser, e o sinal dessa proporção será dado pela sua essência enquanto marca do seu limite. Na metafísica tomista, a heterogeneidade sem condições – o que não tem proporção nem é comutável – situar-se-á no exterior da ciência, condicionando-a a ser sempre um saber derivado, dependente e não originário.²⁹

(*Befindlichkeit*) tal como esta é descrita no §29 de *Sein und Zeit*. A disposição como abertura é o ‘aí’, o *Da*, do *Dasein*. *Befindlichkeit* quer também dizer ‘estado em que algo se encontra’: neste contexto, ‘estado para ser afectado’. As várias conotações de *Befindlichkeit* podem ser vertidas para um termo largamente utilizado pela escolástica latina medieval, a saber, *habitus*, o qual entra em conexão próxima com o verbo *habere*. O ser que se manifesta na e com a abertura do *Da* do *Dasein* responde, pois, à mesma estrutura que o seguinte enunciado tomasino: *ens dicitur quasi esse habens* (Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, ed. M.-R. Cathala, Turim-Roma 1964, XII, lect. 1, n. 2419). Naturalmente, a ontologia heideggeriana não é, simplesmente, uma *translatio* da metafísica tomista, mas ambas parecem responder à mesma sub-estrutura da ontologia, combinando-se, num e noutro discurso, os enunciados de maneira paralela.

²⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 66, a. 5 ad 4.

²⁹ No Aquinate, a metafísica como saber não originário constitui-se como via de acesso ao saber teológico do qual depende – Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles in Opera omnia*, ed. Leonina, Roma 1918-1930, vol. XIII, III, 25: “prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem”; a teologia pode-se, então, dividir em duas partes: uma tem por *subiectum* as coisas sagradas em si tal como são doadas pela revelação; a outra é a teologia perseguida pelos filósofos: aí Deus não é *subiectum* mas é princípio do *subiectum* da metafísica, isto é, do ente enquanto ente – Tomás de Aquino, *Super Boethium*

É na metafísica de João Duns Escoto que a instabilidade enquanto heterogeneidade originária do *ens inquantum ens* é afirmada na sua positividade, proporcionando à metafísica o poder de se constituir como ciência geral do ente ou ontologia. A ciência procede por demonstrações. E, se o *subiectum* de uma ciência deve conter virtualmente a totalidade dos enunciados verdadeiros dessa mesma ciência, o seu *subiectum* deverá ser a fonte de toda a possibilidade demonstrativa. Assim, o *subiectum* deverá ser um conceito com unidade e distinção suficiente para se poder instalar como termo médio de um silogismo ou de uma demonstração. Logo, o conceito de ente deverá ser unívoco pois, nem a analogia nem a equivocidade, têm unidade suficiente para se afirmarem como termo médio de uma demonstração. Porque a analogia é uma espécie da equivocidade, o seu conceito como termo médio não provará a demonstração, mas servirá à falácia.

“univocum conceptu dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri”.³⁰

Assim, a definição de univocidade é, precisamente, o ser suficiente para excluir a contradição. O que exclui em si a contradição é o que é em si possível. O conceito de ente enquanto *subiectum* da metafísica *sine condicione* e na sua univocidade é afirmação da possibilidade do que é posto pelo conceito de ente³¹.

“ens, hoc est cui non repugnat esse”.³²

De trinitate in Opera omnia, ed. Leonina-C.E.R.F, Roma-Paris 1992, vol. L, q. 5, a. 4, resp.: “theologia siue scientia divina est duplex: una in qua considerantur res diuine non tamquam subiectum scientie, set tamquam principia subiecti, et talis est theologia quam philosophi prosequuntur, que alio nomine metaphisica dicitur; alia uero que ipsas res diuinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientie, et hec est theologia que in sacra scriptura traditur”.

³⁰ João Duns Escoto, *Ordinatio* I, dist. 3, p. 1, q. 1-2, n. 26.

³¹ Alguns intérpretes contemporâneos de Duns Escoto têm acentuado a construção lógica do conceito unívoco de ente, fazendo depender a ontologia da lógica – Olivier Boulnois, *Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction in Les études philosophiques* 3/4 (1989), pp. 349-369, p. 367: “La destruction de l’aporie métaphysique se fait sur une fondation logique, et non plus métaphysique <...>. Pour sortir de l’aporie, la métaphysique doit sortir d’elle-même et se soumettre aux lois de la logique”. Porém, nada é mais contrário ao espírito da letra escotista, onde os conceitos lógicos dependem dos conceitos metafísicos e, como será sustentado a seguir, bem como foi já afirmado noutro texto, o conceito de ente constitui a própria essência da univocidade – cf. Pedro Parcerias, *Duns Escoto, o pensável e a metafísica virtual*, p. 82.

³² João Duns Escoto, *Ordinatio*, ed. Vivès, IV, dist. 8, q. 1, n. 2.

É enquanto rege a possibilidade de todo o possível, porque é ente todo aquele ao qual não repugna ser, que o conceito de ente se situa na absoluta heterogeneidade em relação a todo o fundado. Para o conceito de ente na sua univocidade não há qualquer tipo de condição prévia ou de pré-compreensão. O ente enquanto *subiectum* da metafísica é o absolutamente incomutável: é o que não tem reciprocidade ou contrariedade. Nem mesmo a univocidade é sua condição prévia ou horizonte de doação pois, se o ente enquanto ente é fonte de toda a demonstração possível, e se toda a demonstração do que é possível tem por fundamento um conceito unívoco, é o próprio ente enquanto ente que constitui a essência da univocidade, sendo esta já regida pela simples afirmação do ente – porque todo o possível deve poder ser afirmado como ente e porque todo o possível deve poder ser demonstrado através de um conceito unívoco, o ente enquanto afirmação absoluta rege a totalidade das afirmações possíveis. O conceito de ente deverá ser não somente *subiectum* da metafísica mas, também, *obiectum* primeiro do intelecto pois, se o ente enquanto ente é condição de possibilidade de todo o possível, e porque todo o objecto enquanto objecto tem de ser possível, o conceito de ente encontra-se sempre incluído, segundo a sua univocidade, em todo o objecto³³.

Enquanto as decisões metafísicas de Henrique e de Tomás, mas também de Heidegger e de Kant, permitiam o operar da cisão no interior do *ens in quantum ens*, a decisão escotista é uma decisão pela não-cisão: é decisão pela instabilidade fundadora ou decisão pela indecisão. A indecisão não significa aqui imobilismo perante o *subiectum* mas, ao invés, permanência na heterogeneidade do enunciado originário e na sua instabilidade pois o estável é o que é determinado e doado por uma cisão no interior do *subiectum*. E, o que não tem proporções é o que recusa todo o tipo de comutabilidade e de reciprocidade ou de alternância permanecendo, unilateralmente e sem condições, na sua heterogeneidade absoluta. A ciência na sua heterogeneidade é a ciência do ente sem condições mas com consequências ou concomitâncias, ou seja, é ciência do ente e das suas paixões: a metafísica é, desta maneira, ciência dos transcendentais³⁴. Afirmar

³³ Sobre a ultrapassagem das metafísicas de Tomás e de Henrique pelo Doutor Subtil – cf. Stephen D. Dumont, *La doctrine scotiste de l'univocité et la tradition médiévale de la métaphysique* in *Philosophie* 61 (1999), pp. 27-49; o texto foca esse mesma ultrapassagem a partir da adesão escotista aos critérios aristotélicos para a fundação de uma ciência, tal como estes foram descritos nos *Segundos analíticos*.

³⁴ João Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, ed. G. Etzkorn et alii, Nova Iorque 1997, I, Prologus, n. 17: “maxime scibilia <...> sunt communissima, ut ens in quantum ens, et quaecumque consequuntur ens in quantum ens <...>. Haec autem communissima pertinent ad considerationem metaphysicae”; *ibid.*, n. 19: “Et hanc scientiam vocamus metaphysicam <...> quasi transcendens scientiam, quia est de transcendentibus”.

a metafísica como ciência dos transcendentais é atribuir-lhe o estatuto de ontologia fundamental, e isto enquanto o ente é o primeiro dos transcendentais e, também, o fundamento de todos os restantes transcendentais. Então, o verdadeiro, o um e o bom tiram a sua possibilidade da entidade do ente enquanto sua última nota quiditativa, enquanto sua última e essencial formalidade pois, uma essência, é sempre instalada pela sua própria possibilidade³⁵. Contudo, como uma essência é afirmação da heterogeneidade da sua regência no interior do regido, todo o possível tira a sua possibilidade de si mesmo, ignorando a existência ou não da causa primeira.

“nihil est simpliciter impossibile nisi quia simpliciter repugnat sibi esse; cui autem repugnat esse, repugnat ei ex se primo, et non propter respectum aliquem affirmativum vel negativum eius ad aliquid aliud primo. Repugnantia enim quaecumque est extremorum ex ratione sua formali et per se essentiali, circumscripto quocumque alio respectu utriusque extremi – positivo vel negativo – ad quodcumque aliud, sicut album et nigrum per se ex suis rationibus formalibus contrariantur et habent repugnantiam formalem, circumscribendo per impossibile omnem respectum ad quodcumque aliud. Illud ergo est simpliciter impossibile cui per se repugnat esse, et quod ex se primo est tale quod sibi repugnat esse, – et non propter aliquem respectum ad Deum, affirmativum vel negativum; immo repugnaret sibi esse, si per impossibile Deus non esset”.³⁶

O possível enquanto ausência de repugnância formal tira a sua possibilidade das compossibilidades intrínsecas às suas razões formais, compossibilidade essa que é regida pela heterogeneidade do ente enquanto ente pois, o que inclui repugnância ou impossibilidade entre as suas razões formais, é aquilo ao qual repugna ser, e isto sem qualquer tipo de relação à sua causa ou mesmo sem relação à última causa. O ente enquanto ente na sua heterogeneidade e sem condições não tem causas – na hipótese contrária, a primeira causa seria causa de si mesma³⁷. Mas o que não

³⁵ O que acontece mesmo com a essência divina, a qual, para demonstrar a necessidade da sua existência, deve primeiro demonstrar a sua possibilidade, na famosa *coloratio* do argumento ontológico de Anselmo – João Duns Escoto, *De primo principio*, c. 4, n. 79: “Per illud potest colorare illa ratio Anselmi de summo cogitabili. Intelligenda est descriptio eius sic: «Deus est quo», cogitatio sine contradictione, «maius cogitare non potest», sine contradictione”.

³⁶ João Duns Escoto, *Ordinatio* I, dist. 43, q. unica, n. 5.

³⁷ AVICENNA LATINUS, op. cit., I, 2, p. 14: “principium non est principium omnium entium. Si enim omnium entium esset principium, tunc esset principium sui ipsius; ens autem in se absolute non habet principium; sed habet principium unumquodque esse quod scitur. Principium igitur est principium aliquibus entibus”.

considera a causa, dada a heterogeneidade do *subiectum*, é o que também não considera as realidades efectivas enquanto efeito das causas. Logo, a metafísica enquanto ciência dos transcendentais é pensamento virtual, porque o possível tira a sua possibilidade de si próprio, mesmo que o mundo ou Deus ou nada exista efectivamente. Assim, ao contrário do que postulava o enunciado heideggeriano, é a consideração do primeiro ente, o qual tira também a sua possibilidade da afirmação heterogénea da entidade do ente, que permite que a metafísica se constitua como ontologia fundamental, isto é, se constitua como ciência do *ens in quantum ens sine condicione*.

3. A estrutura medieval da ontologia

O ente enquanto ente na sua univocidade é o conceito de ente entregue ao seu paradoxo. Em Aristóteles ser unívoco significava ser genérico – e, aí, o conceito de ente não se podia constituir como género mais comum pois, como a diferença específica é sempre exterior ao género, o ente seria contraído pelo nada. Por outro lado, como a diferença de algum modo sempre é, o ente seria contraído pelo ente, ou o mesmo pelo mesmo, o que é absurdo³⁸. É sobre esta tradição aristotélica, mas também tomista³⁹, e comum a inúmeros autores medievais⁴⁰, que se constituirá a filosofia moderna e contemporânea, enquanto este nexos se constitui sobre a oposição entre o ente e o nada e, também, enquanto a oposição como contrariedade

³⁸ ARISTOTELES LATINUS, vol. XXV², *Metaphysica*, ed. G. Vuillemin-Diem, Leida 1976, III, c. 3, p. 49: “Non est autem possibile genus existentium unum esse esse neque unum neque ens; nam necesse differentias cuiusque generis et esse et unam esse quamlibet, impossibile autem praedicari aut species de proprium generum differentiis aut genus sine suis specibus; quare si unum genus aut ens, nulla differentia nec unum nec ens erit”.

³⁹ Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.-R. Cathala, Turim-Roma 1964, III, Lect. VIII, n. 433: “Nec etiam differentia ponitur in definitione generis: ergo nullo modo per se genus praedicatur de differentia <...>. Nulla autem differentia potest accipi de qua non praedicetur ens et unum, quia quaelibet differentia cuiuslibet generis est ens et est una, alioquin non posset constituere unam aliquam speciem entis. Ergo impossibile est quod unum et ens sint genera”.

⁴⁰ A título de exemplo pode-se citar Sigério de Brabante, *Quaestiones in metaphysicam*, reportagem de Munique, ed. W. Dunphy, Lovaina-A-Nova 1981, Introductio, q. 7, p. 49: “si esse esset omnino univoce dictum, bene probares; sed esse ipsum multipliciter dicitur et plures habet rationes; nonne tunc potest multiplicari ex ratione essendi quae plures est, et non per aliquid cui additum est? <...> ratio essendi non potest esse ratio addita, quia omnis ratio est essendi ratio, ita quod ratio entis praedicatur de omnibus rationibus univoce”.

sempre se estabelece sobre um eixo ora vertical ora horizontal. Mas há uma outra tradição onde a diferença ultrapassa a contrariedade a qual, em Aristóteles, era estabelecida como máximo da diferença, tradição essa que remonta ao *Sofista* de Platão. Aí, o ente é posto na sua unilateralidade sem contrariedade pois, o não-ente enquanto nada do ente, não afirma o contrário do ente mas qualquer coisa de outro⁴¹. Será este Platão subterrâneo, pois o *Sofista* não foi conhecido durante a Idade Média no ocidente latino, que encontrará eco no seguinte enunciado escotista:

“Iste enim modus arguendi peccat in praedicationibus denominativis, nam ‘rationale non est per se animal, igitur est per se non animal’ non sequitur. Unde sicut ‘rationale’ dicitur animale denominative et non per se, sic illa differentia dicitur ens denominative, non per se primo modo, quia est praedicatio denominativa, et determinans est extra rationem determinabilis”⁴².

Tal como a diferença específica – isto é, no exemplo escotista, ‘racional’ – é exterior ao género – ou seja, ‘animal’ – e daí não se segue que afirme a contrariedade do género, também à diferença que contrai imediatamente o ente, sendo um outro para além do ente, não se segue que seja o não-ente ou o nada. A diferença não é em si um não-ente mas uma razão formal outra que denomina o ente. Referida somente a si mesma, a diferença é o que é puramente determinante não incluindo, formalmente, nada de determinável, e isto enquanto o ente é o que é puramente determinável⁴³. A diferença absoluta, isto é, enquanto puramente determinante na sua referência a si mesma, é o que é doado pelo *ens inquantum ens* enquanto *subiectum* de uma ontologia ou metafísica virtual. A ontologia virtual é ciência do pensável causado pela possibilidade do possível independentemente das realidades efectivas⁴⁴. Assim, todo o possível pode causar distintos conceitos de acordo com o número das suas razões formais ou das suas compossibilidades. É porque se instala na matriz virtual da entidade do ente que o conceito de ente é unívoco pois, aí, a univocidade que une Deus e a criatura é somente o seu último traço quiditativo: o ente enquanto

⁴¹ Platão, *Sofista* 257b.

⁴² João Duns Escoto, *Lectura* I, dist. 3, p. 1, q. 2, n. 123.

⁴³ João Duns Escoto, *Theoremata* in *Opera omnia-editio minor*, ed. G. Lauriola, vol. I, Alberobello 1998, t. 13, n. 3: “*Determinabilis et determinans nihil idem essentialiter includunt, nec unum alterum*. Ac per hoc sunt primo diversa, alias nugatio in omni conceptu resolubili, et processus in infinitum, quia illud commune in utroque determinabitur; et ipsum et determinans aliquid includunt, quod iterum determinabitur in infinitum”.

⁴⁴ Sobre a metafísica como pensamento virtual – cf. Pedro Parcerias, *Duns Escoto, o pensável e a metafísica virtual*, nomeadamente pp. 75-79.

regência da possibilidade do possível. Deus e a criatura causam conceitos de si realmente diversos. Contudo, virtualmente é possível descobrir uma última formalidade unívoca, mas não realmente pois, num ente particular, a entidade do ente não é separável das restantes composibilidades como *res et res*. Esta distinção formal, a qual é em si mesma virtual⁴⁵, depende da doação da diferença pela heterogeneidade do ente enquanto ente. É porque a diferença, enquanto se refere apenas a si própria, nunca inclui formalmente a formalidade que contrai, que a distinção formal ganha consistência ontológica pois, somente assim, é possível separar as diferentes razões de um dado ente. Deste modo, a distinção formal caracteriza o poder que um possível tem de causar distintos conceitos virtuais de si mesmo⁴⁶. Logo, a estrutura da ontologia medieval, enquanto repousa no enunciado originário, é em si mesma unívoca. A consequência prova-se da seguinte maneira: se o ente na sua unilateralidade e heterogeneidade não tem contrário, mesmo o que nega a univocidade do conceito de ente tira a sua

⁴⁵ João Duns Escoto, *Ordinatio* I, dist. 2, p. 2, q. 1-4, n. 402: "potest vocari 'differentia virtualis', quia illud quod habet talem distinctionem in se non habet rem et rem, sed est una res, habens virtualiter sive praeminenter quasi duas realitates, quia utriusque realitati ut est in illa una re competit illud quod est proprium principium tali realitati, ac si ipsa res esset distincta: ita enim haec realitas distinguit, sicut si illa esset una res et ista alia"; embora tenha sido Duns Escoto quem mais tenha desenvolvido o conceito de distinção formal, esta era já comum, no século XIII, a todo o movimento agostiniano – cf. P. Ephrem Longpré, *La philosophie du bienheureux Duns Scot*, Paris 1924, pp. 239-256 –, sendo que as suas origens se devem fazer remontar a Pedro de João Olivi – cf. Bernhard Jansen, *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis* in *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. LIII (1929), pp. 517-544; para uma compreensão geral do desenvolvimento das várias doutrinas das distinções – cf. André de Muralt, *L'enjeux de la philosophie médiévale*, Leida-Nova Iorque-Copenhaga-Colónia 1991, pp. 47-89; para uma compreensão da distinção formal, em Duns Escoto, como ultrapassagem da *distinctio intentionis*, em Henrique de Gand – cf. Allan B. Wolter, *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, Washington D.C. 1946, pp. 19-22; a originalidade de Duns Escoto prende-se com o transportar da distinção formal para o interior do paradigma virtual da metafísica, o que é tornado possível pela intimidade entre o conceito de diferença e o conceito de distinção formal. Esta intimidade é expressa num enunciado da escola escotista – Guilherme Russel, *Compendium super quinque universalia*, ed. A.D. Conti in *A short scotist handbook on universals: the Compendium super quinque universalia of William Russel, O.F.M.* in *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 44 (1983), pp. 39-60, p. 53: "distinctio formalis est respectus differentiae inter duas formalitates".

⁴⁶ João Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 19, n. 25: "eadem res nata est facere diversos conceptus"; *ibid.*, n.49: "Hae autem perfectiones distinctos formant conceptus, et distincta sunt obiecta illorum conceptum sicut si essent separatae".

possibilidade do conceito de ente na sua univocidade. Ou seja, a analogia somente é possível porque a univocidade a antecede pois, como a univocidade do conceito de ente é afirmação da sua unilateralidade, o que o nega é somente uma afirmação outra da instabilidade originária, o que se torna patente na crítica escotista à analogia do conceito de ente afirmada na metafísica de Henrique de Gand.

"Conceptus duo simpliciter simplices non sunt in intellectu nisi uterque sit ibi distincte, quia talis conceptus aut omnino ignoratur aut totaliter attingitur (IX *Metaphysicae* cap. ultimo); ergo de illo non est intellectus certus secundum aliquid, et dubius vel deceptus secundum aliud. Formetur ergo ratio sic: intellectus habet duos conceptus; ergo aliquid sibi patet de utroque conceptu si 'videntur' unus; ergo neuter conceptus est simpliciter simplex, ergo non primi diversi et abstractissimi".⁴⁷

A pura determinabilidade do conceito de ente faz dele um conceito absolutamente simples. Ora, no que é absolutamente simples não pode haver ilusão ou engano: ou há ignorância total ou conhecimento total. O ente indeterminado em Deus e o ente na sua indeterminação enquanto universal, não podem ser conceitos absolutamente simples, devendo encontrar a sua possibilidade num absolutamente simples que os antecede, a saber, o conceito unívoco de ente. Logo, a estrutura medieval da ontologia repousa na univocidade do conceito de ente. Logo, a estrutura de toda a ontologia, e não somente da ontologia medieval, repousa na univocidade do conceito de ente. Na estrutura da ontologia, o termo 'medieval' caracteriza o instante da sua geração na história, enquanto a univocidade do conceito de ente afirma a sua duração na permanência como insistência na própria essência da ontologia.

Na Idade Média, a existência dos anjos e das inteligências separadas suscitou o debate teórico em torno de uma temporalidade alternativa e intermédia entre a eternidade e o tempo, a saber, o evo. Se a existência do que é no interior da categoria da geração e da corrupção é, como tal, movimento, deve ser medida pelo tempo, o mesmo não se poderá dizer do que é directamente causado pela primeira causa sem o recurso à causalidade segunda. Sobre a duração do anjo, a hipótese de Boaventura de Bagnoregio repousa na distinção entre causa criadora e causa conservante. Enquanto no interior da geração e da corrupção a sucessão é dada por inovação no ser do que é conservado, no evo, a existência sucede sem inovação. A acção conservante da causa primeira é, aí, tomada na sua positivi-

⁴⁷ João Duns Escoto, *Ordinatio* I, dist. 8, p. 1, q. 3, n. 64.

dade e não como negação da destruição. E, como a acção positiva de Deus deve sempre permanecer idêntica sem qualquer tipo de inovação, o ser do anjo que sempre é conservado em agora sucessivos e distintos do evo permanece sempre e continuamente o mesmo na sucessão⁴⁸. A tese de Boaventura repousa ainda numa outra distinção: aquela que é estabelecida entre o medido e a medida, ou seja, entre a existência do anjo e o agora do evo pois, somente assim, o que é na sucessão pode permanecer na sua identidade. A medida cai no género da quantidade, sendo por isso divisível, enquanto a existência do anjo permanece na sua identidade indivisível⁴⁹. A desconstrução da posição de Boaventura operada por Duns Escoto incidirá, precisamente, sobre estas duas distinções assumidas. A criação e a conservação diferem somente segundo a razão no que diz respeito ao não-ser. Uma afirma o pós-não-ser segundo a duração, a outra o mesmo pós-não-ser segundo a natureza ou essência – é a mesma primeira produção que cria e conserva⁵⁰. Por outro lado, também a distinção entre o evo e a existência do anjo é, não somente inútil, como transportaria a divisibilidade para o interior do que é permanente e indivisível. Ou o agora do evo que é posto sempre distintamente e em si absolutamente é o mesmo com a existência actual, ou um outro que não essa mesma existência. Se é o mesmo, permanecendo a existência actual sempre a mesma, também o evo permanecerá. Se o evo é um outro para além da existência, então, tal como a existência é infinitamente posta no ser segundo a sua mesmidade, também o em si do evo. Logo, o evo pode ser conservado permanentemente na sua

⁴⁸ Boaventura de Bagnoregio, *In IV libros Sententiarum*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Florença 1882-89, II, dist. 2, p. 1, art. 1, q. 3, p. 62: “Quod si forte quaeratur: quomodo potest esse prius et posterius sine novitate circa esse: dicendum, quod sicut videmus, quod aliter egreditur rivulus a fonte, quod nova acqua semper exit, non eadem; radius a sole continue egreditur, non quia semper novum aliquid emmitatur, sed quia quod emissum est continuatur; unde solis influentia non est aliud quam continuatio dati. Similiter in motu, et in esse rei mobilis aliqua proprietates habita amittitur, vel non habitus acquiritur; sed in esse rei aeviternae quod primo datum est per continuam Dei influentiam continuatur”.

⁴⁹ Idem, *ibidem*: “Mensura durationis angelicae non est ipse angelus, immo differt ab angelo sicut mensura a mensurato; sed mensura secundum veritatem est in genere quantitatis, – et talis est divisibilis, ergo habens partes; ergo etc.”.

⁵⁰ João Duns Escoto, *Lectura II*, dist. 2, p. 1, q. 1, n. 58: “quando arguitur quod angelus continue fit, et non prima factione, dico quod eadem factione infinites ponitur in esse ita quod creatio et conservatio differunt secundum rationem tantum per respectum ad non esse, nam ‘creare’ est dare esse post non-esse duratione, sed ‘conservare’ est dare post non-esse non duratione sed natura; unde non differunt nisi per respectum ad non-esse quod duratione praecedit vel natura. Et ideo eadem factione qua primo produxit angelum, eadem productione conservat, nec in conservatione esse sequitur non-esse nisi natura, quia poneretur in non-esse nisi aliud conservaret”.

identidade tal como a existência⁵¹. Logo, o evo permanece o mesmo com a existência. Desta maneira, não é requerida nenhuma relação real na existência do anjo para que este seja continuamente conservado. A relação da existência do anjo à causa primeira é a mesma relação que é comum a todo o criado na dependência da causa primeira, a qual não pode nunca ser dotada de inovação. Então, não é necessário pôr nem um absoluto ou um em si novos nem uma relação nova na existência do anjo pois, se os termos absolutos de uma relação não variam, a mesma permanece invariável⁵². À identidade da existência com a duração e à sua relação com a causa primeira segue uma consequência crucial para as disposições entre o ente e o tempo:

“existencia angeli mensuratur aevo; et etiam existentia lapidis et omnis existentia quae uniformiter manet, dum manet, mensuratur aevo”.⁵³

Com este enunciado, Duns Escoto torna o conceito de evidade mais lato do que a mera medida da duração angélica: o evo deverá medir e ser o mesmo com a existência de todo o dependente da causa primeira, precisamente, enquanto a existência afirma a relação à primeira causa na sua permanente mesmidade, distribuindo, também, toda a existência derivada como permanência no mesmo da sua natureza ou quiddidade. Assim, a substância que permanece no tempo tem com este uma relação accidental e não essencial, porque esse é o tipo da sua relação com a geração e a corrupção ou com o movimento. Aquando da sua geração, a substância é medida pelo instante do tempo. Porém, posteriormente, a sua dependência não mais tem por termo a causa geradora, também ela dependente, mas a

⁵¹ João Duns Escoto, *Ordinatio* II, dist. 2, p. 1, q. 1, n. 58: “Aut ‘nunc’ aevi – quod ponitur ‘aliud et aliud absolutum’ secundum primum modum sustinendi opinionem – est idem existentiae actuali, aut aliud. Si idem, patet quod existentia actualis sicut manet eadem, ita et ‘nunc’ aevi. Si aliud, – contra: tunc sicut ipsa existentia potest infinities poni in esse, ita videtur quod illud ‘nunc’ absolutum (aliud ab eo) potest idem frequenter poni in esse, et ita potest conservari idem ‘nunc’ aevi, sicut eadem existentia”.

⁵² João Duns Escoto, *Lectura* II, dist.2, p.1, q.1, n.56: “non requiritur aliquis respectus realis in existentia angeli ad hoc quod continue conservetur, quia ista relatio realis aut est idem cum absoluto (ut cum existentia angeli), aut non. Si sit idem cum eo (sicut credo) quia est relatio relatio ad Deum communis omni creaturae, sine qua nulla creatura potest esse, ergo non potest ista relatio esse nova, sicut nec existentia angeli. Si autem ista relatio sit alia realiter ab angelo, hoc non potest esse quod existentia sit eadem et relatio nova, quia si existentia sit eadem et terminus idem, scilicet Deus, necessario relatio erit eadem, quia relatio non variatur nisi propter variationem fundamenti vel termini.”.

⁵³ *Ibid.*, q. 2, n. 125

causa criadora e conservante, com a qual mantém uma relação uniforme, tal como o anjo⁵⁴. O que permanece com o tempo não é, necessariamente, intratemporal. Embora a substância seja visível no tempo, somente as suas qualidades que estão sujeitas à mutação e, como tal, ao movimento caem dentro do domínio do tempo enquanto medida do movimento⁵⁵. Ou seja, o evo é presença heterogênea no tempo do que permanece com o tempo ou com a história, se se tomar a dimensão humana da temporalidade. Também a estrutura medieval da ontologia, a qual é caracterizada pela univocidade do conceito de ente, é medieval somente enquanto é o instante medieval da sua geração que temporaliza o seu emergir na história. Contudo, como a sua duração é o mesmo com a sua essência, a univocidade do conceito de ente como estrutura medieval da ontologia é afirmação da permanência da sua essência ou substância, a qual é heterogênea ao tempo e à história da filosofia, mas que sempre a determina enquanto fundo instável que rege a totalidade das afirmações possíveis da instabilidade originária do *subiectum* da ontologia.

4. Heterogeneidade e afirmação do ente

O evo mede a permanência do que permanece enquanto permanece, isto é, mede a sua substância e não os seus acidentes naturais correspondentes às mutações de acordo com a geração e a corrupção. A substância é a quiddidade perfeítíssima, e isto enquanto é o mais perfeitamente cognoscível em si pois, quanto mais se conhece a quiddidade de algo mais se conhece esse algo⁵⁶. Mas ser substância é ser um ente em si. Então, tudo o que é um ente em si tem duração própria, a qual é o mesmo com o evo.

⁵⁴ João Duns Escoto, *Ordinatio* II, dist. 2, p. 1, q. 4, n. 182: “Concedo igitur quod primam esse substantiae generabilis, in quantum concomitatur mutationem proprie dictam, mensuratur instanti; sed non sequitur ultra ‘igitur esse habitum post illud instans mensuratur tempore’, quia in primo instanti comparatur illud esse ad causam particularem generantem, et post illud instans non habet dependentiam ad illam causam particularem sed tantum ad primam causam conservantem: et tunc habet habitudinem uniformem ad illam causam conservantem, – sicut esse angeli, quod conservatur in perfecta identitate, absque variabilitate.”.

⁵⁵ João Duns Escoto, *Lectura* II, dist. 2, p. 1, q. 4, n. 154: “est aliquid cum fluxu sed non in fluxu, sicut substantia habens qualitatem secundum quam est fluxus.”.

⁵⁶ João Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 3, n. 6: “Quia de omnibus quae non habent quid simpliciter, perfectissima est cognitio eorum quando cognoscitur quid sunt sicut habent quid. Sed substantia est perfectissime quid. Ideo de substantia perfectissime cognoscitur.”.

“Angelus est aliquod ens in se, igitur in se habet propriam durationem”.⁵⁷

Ser um ente em si é ser regido na sua essencialidade, enquanto puro possível, pelo ente enquanto ente. O que permanece mantém, desta maneira, uma relação mais essencial com a univocidade do conceito de ente, enquanto este rege a sua possibilidade, do que com a primeira causa pois, mesmo Deus, não pode criar o que repugna ao ente, porque o possível deve ser possível mesmo que Deus não exista. Na sua identidade com o ente, o evo é também um conceito virtual, na medida em que o ente enquanto ente é independente das realidades efectivas. Porém, o que é dado como realidade efectiva é a existência actual e o evo é medida da existência actual da quiddidade. A identidade do evo com o ente não é uma identidade dada mas uma identidade produzida pela doação do ente, pelo ente enquanto ente, ao tempo. O evo não é desde sempre idêntico com o tempo mas é, sim, o nome da presença heterogénea do ente ao tempo. E, enquanto o evo é medida da substância e esta afirma a sua indivisibilidade perante a partibilidade do tempo, na sua alternância entre o que é e o que não é, e também enquanto a substância é o que é ente em si, o evo é também o nome da presença virtual do ente ao tempo. O que é heterogéneo é o que sempre afirma a sua irredutibilidade ao que se situa no seu exterior, isto é, é o que sempre afirma o seu em si, jamais encontrando a sua razão ou o seu princípio num outro que não o seu em si. A heterogeneidade do ente é a sua incomensurabilidade absoluta e sem condições, a qual jamais pode ser reconduzida ao domínio das comensurabilidades e das comutabilidades. Assim, em Duns Escoto, a neutralidade do conceito de ente ou a sua indiferença perante o infinito e o finito, é, precisamente, a afirmação da heterogeneidade do conceito unívoco de ente, e isto enquanto o ente é indiferente à diferença que o contrai. Contudo, a diferença enquanto é o não oblíquo do ente nas múltiplas afirmações do ente, sempre transporta consigo o fundo indiferenciado que diferencia.

“negatio inclusa in nomine ‘differentiae’ non tantum confundit terminum ‘huius’ relatione confuse et distributive, sed etiam illud quod specificat differentiam, ut in quo notatur esse differentia: haec quippe confunditur (quantum ad negationem inclusam in hoc nomine ‘differentia’), quia si Socrates differt a Platone in albedine, non est idem sibi nec in hac albedine nec in illa”.⁵⁸

⁵⁷ João Duns Escoto, *Lectura* II, dist. 2, p. 1, q. 1, n. 35.

⁵⁸ João Duns Escoto, *Ordinatio* II, dist. 3, p. 1, q. 7, n. 242.

A diferença confunde ou indiferencia aquilo que especifica. É a branquira na sua indiferença, pela qual diferem Sócrates e Platão, que emerge na sua indiferença no seio do diferente. Então, o ente enquanto última nota quiditativa de todo o determinado – ou seja, enquanto razão última determinável sem condições – sempre é presente virtual e heterogeneamente à totalidade do campo do fundado ou à totalidade das essências que se afirmam na sua diferença. A diferencialidade da diferença é, pois, a indiferença da heterogeneidade que sempre é afirmada pela diferença nas múltiplas afirmações do ente. Ao encontrar a sua condição de possibilidade no ente enquanto ente, o diferente na sua homogeneidade com outros diferentes da mesma espécie, sempre é atravessado pela absoluta heterogeneidade do ente enquanto ente. E é a presença virtual do incomensurável e heterogéneo em todo o homogéneo que produz o singular na sua singularidade, isto é, é o ente enquanto ente na sua univocidade que permite que o singular seja singular, no interior da comutabilidade, como incomutável.

O tempo como alternância da geração e da corrupção, ou como alternância do que é e do que não é na sua comutabilidade extensiva, tira a sua raiz da invariância e heterogeneidade do ente enquanto ente enquanto presença heterogénea ao tempo. A presencialidade da presença do ente ao tempo, porque heterogénea e anterior à ordem da partibilidade e da efectividade no tempo, aí se reflecte como presença virtual. Ser heterogéneo à ordem da partibilidade é ser indivisível como presença virtual na divisibilidade ou partibilidade do tempo. A indistinção entre o evo e a substância manifesta-se como presença intensiva e indivisível do ente no tempo pois, onde não há divisibilidade, o todo inclui as partes simultânea e intensivamente num único ponto metafísico sem quantidade extensiva. Mas o ente é sempre afirmação de si na sua heterogeneidade: no eterno é pura afirmação ou posição sem limites, enquanto no tempo é composição de afirmação e de privação dessa mesma afirmação.

“Concedo ergo quod aliqua creatura est simplex, hoc est non composita ex rebus. Tamen nulla creatura est perfecte simplex, quia aliquo modo composita est et componibilis.

“Quomodo composita, declaro sic, quia habet entitatem cum privatione alicuius gradus entitatis. 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 <...>

“nulla creatura est vere simplex, quia composita <...> ex positione et privatione”.⁵⁹

⁵⁹ *Ibid*, I, dist. 8, p. 1, q. 2, n. 32, n. 35.

O ente na sua afirmação é o ente na sua univocidade enquanto é dito de cada um dos elementos da totalidade da comunidade ôntica. O ente enquanto ente é o ente indiferente à sua posição segundo a diferença que o contrai de acordo com um determinado grau intensivo de entidade. Assim, a posição do ente é afirmação do ente pela diferença porque, enquanto é posto pela diferença, o ente é dito ou afirmado de algo segundo uma dada intensidade, e é por isso que o ente é primeiramente distribuído pela paixão disjuntiva constituída pelo infinito e pelo finito⁶⁰. Enquanto é afirmado pelo infinito, o ente posiciona-se segundo a totalidade da perfeição da entidade do ente sem limites (*totam perfectionem quae nata est esse entitatis in se*); afirmado pelo finito, a entidade do ente encontra-se limitada por um determinado grau de entidade, cuja latitude manifesta algum grau de privação no que diz respeito ao máximo de intensidade possível a uma perfeição, a saber, o infinito.

Como toda a essência é em si mesmo indivisível e intensiva, o evo que é um com a essência deve também ser indivisível intensivamente. Ao contrário das teses que defendiam a heterogeneidade do evo ao tempo como uma distinção no modo da quantidade – no evo a quantidade era discreta, no tempo contínua –, o que é possível defender com a tese escotista é que as quantidades extensivas sempre são homogêneas porque sempre comutáveis segundo uma dada proporção. Logo, o evo não pode ser homogêneo e heterogêneo ao tempo, tal como, na tese heideggeriana da diferença ontológica, o ser na sua comutabilidade com o nada não pode ser heterogêneo ao ente na sua facticidade e onticidade. O que é de algum modo homogêneo sempre é comutável com um qualquer elemento de um qualquer domínio onde se encontre a homogeneidade. A heterogeneidade do ente enquanto ente será, assim, sempre afirmada por um conceito intensivo, no qual a diferença sempre emerge com a indiferença que a funda e possibilita. A heterogeneidade do ente enquanto ente é, pois, um conceito metafísico ou ontológico. Mas, se a heterogeneidade sempre atravessa o campo da homogeneidade fundada, a presença virtual do ente ao tempo deverá agregar em seu redor a temporalidade de modo intensivo.

“Omnes enim motus fluunt secundum dimensionem linearem, et tempus mensurat motum secundum dimensionem linearem. Sicut ergo infinitae lineae simul esse possunt ex ea parte qua dimensione carent, scilicet a parte latitudinis, ideo omnes motus, quia fluunt linealiter, simul sunt respectu nunc praesentis. Et quia tempus mensurat motus omnes secundum quod sunt

⁶⁰ *Ibid*, q. 3, n. 113: “Ens prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem praedicamenta”.

linealiter fluentes, et sic simul sunt, ideo habent rationem unitatis subiecti respectu temporis, et ideo tempus est unum”.⁶¹

Enquanto medida do movimento o tempo é puramente linear. A sua unidade não pode provir do movimento circular do céu porque esta origem seria somente conjectural, nunca podendo, por isso, formar uma verdadeira unidade, a qual deve sempre ser necessária. Assim como é a simultaneidade da diferença com a indiferença que agrega intensivamente uma essência, é a simultaneidade dos múltiplos movimentos a um mesmo agora do tempo que permite fazer do agora um conceito intensivo e virtual⁶². Intensivo, porque agrega indiferentemente os diferentes movimentos num único ponto metafísico e indivisível; virtual, porque é independente dos distintos movimentos, na medida em que não é o agora que segue o movimento, mas a inversa. Mas o agora na sua indivisibilidade é um conceito equívoco, porque o indivisível jamais pode manter a sua mesmidade em partes distintas do todo e, também, porque não pode fluir com o divisível. Contudo, o agora não é um puro conceito nominal mas um conceito virtual: descreve as singularidades das múltiplas simultaneidades dos acidentes da presencialidade da presença virtual do ente ao tempo e isto porque, o movimento enquanto movimento, é também dotado de uma essência ou quiddidade, a qual, como tal, é em si mesma indivisível pois, o móvel na mudança, é o mesmo segundo a essência ou substância, isto é, de acordo com o ser daquela mutação considerado em si⁶³. O instante no tempo é pura

⁶¹ João Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, V, q. 10, n. 18.

⁶² Segundo Olivier Bounois – *Du temps cosmique à la durée ontologique? Duns Scot, le temps, l'aevum et l'éternité* in *The medieval concept of time*, ed. Pasquale Porro, Leida-Boston-Colónia 2001, pp. 161-188 – e Éric Alliez – *Le temps capitaux*, t. 2/1, Paris 1999 – a problemática do tempo e do evo, em Duns Escoto, deve ser ligada a uma temporalidade potencial independente dos movimentos cosmológicos – Olivier Bounois, op. cit., p. 169: “Il existe un temps potentiel, irrél, qui mesure *le repos* par le temps égal au mouvement qui aurait été parcouru par le premier mû de manière positive et actuelle”; cf. Éric Alliez, op. cit. p. 114. Contudo, a designação de potencial remete sempre o seu conceito para a dependência do que é actual – ou seja, os próprios movimentos cosmológicos –, não permitindo pensar o tempo e o evo em si mesmos. O conceito virtual, pelo seu lado, é propriamente um conceito metafísico porque permite pensar o pensável em si mesmo, sem recurso a um outro do qual dependa. Se a metafísica é a ciência primeira e se o tempo e o evo se devem incluir na consideração da sua estrutura fundamental, os seus conceitos não poderão ser senão virtuais.

⁶³ João Duns Escoto, *Ordinatio* II, dist. 2, p. 1, q. 2, n. 107: “sed mobile ut est sub una mutatione est ‘idem secundum substantiam’, – hoc est, secundum esse illius mutationis consideratae secundum se”.

identidade consigo mesmo na equivocidade, ou seja, todo o instante é distinto de outro segundo a substância, mas absolutamente idêntico a si mesmo na sua indivisibilidade⁶⁴. É a doação, pelo ente enquanto ente, do ente ao tempo que possibilita a agregação intensiva da equivocidade em torno da invariância da presencialidade da presença do ente ao tempo como evo. É, pois, o ente que rege o tempo, regendo-o como um indivisível na sua simultaneidade, e não como um divisível na alternância. Desta maneira, o ente enquanto ente é um conceito intensivo e metafísico que, na sua heterogeneidade, se distribui intensivamente pelo infinito e pelo finito como afirmações ou posições do ente. Mas, se o evo é o nome da presencialidade da presença heterogênea do ente na afirmação diferencial, o evo deverá também ser, para além do nome da presença virtual do ente ao tempo, o nome da presença virtual da heterogeneidade na eternidade. Pois, se o evo é medida da duração do que permanece enquanto permanece, e se todo o ente em si tem em si mesmo duração, o que maximamente permanece, mesmo que a sua duração seja o mesmo com a eternidade, deve também ser medido pelo evo. Se, na comutabilidade, a heterogeneidade é condição de possibilidade do singular enquanto singular na sua incomutabilidade, na eternidade, enquanto o infinito é afirmação do máximo de intensidade que é possível ao ente, o ente infinito é pura afirmação da heterogeneidade: é o puro singular. O ente que rege a permanência enquanto pura permanência é o ente enquanto substantivo, e isto enquanto o substantivo dá conta da essência virtualmente, ou seja, independentemente da existência na realidade⁶⁵. Mas, de acordo com a inspiração escotista num texto de Tomás de Erfurt, enquanto o ente na sua heterogeneidade se move com a diferença para a sua afirmação, o ente enquanto ente afirma a sua instabilidade originária como participio, isto é, segundo a forma que inclui, intensivamente, parte do substantivo e parte do verbo.

“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 specificè, quod est inconveniens. Sed pro tanto dicitur participium capere partem nominis et verbi”⁶⁶.

⁶⁴ Ibid, n. 108: “et non est tanta identitas instantis in toto tempore quanta est unius instantis; igitur instans in toto tempore vere est ‘aliud et aliud’ secundum substantiam.”

⁶⁵ João Duns Escoto, *Super perihermeneias*, ed. Vivès, I, q. 8, n. 10: “Ens nomen significat habens essentialem”.

⁶⁶ Tomás de Erfurt, *De modis significandi sive Grammatica Speculativa*, ed. G. L. Bursill-Hall, Londres 1972, cap. XXXIII, n. 65.

Então, se por um lado o ente enquanto nome afirma a essencialidade do ente enquanto ente, é o particípio, por outro lado, que afirma a heterogeneidade do ente na sua especificação pela diferença, ou na sua doação para a eternidade e para o tempo. Logo, ao contrário dos enunciados restritivos da afirmação da instabilidade originária, é o particípio que dá conta do devir e não o verbo; é o ente e não o ser que dá conta da regência do tempo por um substantivo enquanto afirmação da permanência heterogênea à homogeneidade do tempo. Mas o particípio enquanto forma verbal é um retorno do verbo à sua essencialidade ou à sua matéria lexical, e isto porque um verbo, para além das formas verbais que são dadas como forma de um enunciado, agregando sujeito e predicado segundo uma dada relação ao tempo, afirma também a sua materialidade ou quididade: a sua essência ou o seu significado lexical. Ora, enquanto as espécies ou formas verbais são variáveis, a sua materialidade ou sentido lexical constitui-se como invariância afirmativa: é sempre a mesma essência que a espécie verbal afirma. Se o verbo é o «elemento indispensável à constituição de um enunciado assertivo finito», a afirmação pelo particípio dissolve as espécies do verbo ao manifestar a sua heterogeneidade em relação ao tempo do enunciado assertivo⁶⁷. Na diferença ontológica é o ser, enquanto espécie da diferença no tempo, que é iluminado pelo ente na sua heterogeneidade. O particípio é constituído pelo movimento heterogêneo do substantivo na sua presença virtual tanto ao eterno como ao tempo. Mas o particípio enquanto espécie verbal que afirma a invariância originária, dissolvendo o próprio ser da espécie verbal, é movimento da diferença para o interior do ente enquanto ente, ou seja, é encontro do tempo, simultaneamente, com a sua possibilidade e a com a sua não-possibilidade, enquanto a invariância é indiferente ao tempo e enquanto a permanência como permanência exclui o tempo. Assim, a afirmação do ente enquanto ente heterogeneíza a diferença afirmando a diferencialidade da diferença: transporta a diferença para a invariância originária que a possibilita e, simultaneamente, exclui-a na indiferença e neutralidade do *ens inquantum ens*. E, o que deste modo conduz a diferença, enquanto esta sempre é exterior ao ente – logo, sempre está na ausência da presencialidade da presença –, para o interior do ente

⁶⁷ Cf. Emile Benveniste, *La phrase nominale in Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966, vol. I, pp. 154-159. A distinção matéria-forma é, porém, estranha ao texto de Benveniste onde a forma verbal é o dado material e variável. Contudo, ela somente é estranha enquanto se toma o texto na sua estrita acepção linguística pois, numa leitura filosófica do mesmo, o que contrai e especifica é sempre uma forma, a qual deve incidir sempre sobre o que é material, ou sobre o que se comporta segundo a razão da materialidade perante a forma.

enquanto ente ou para a presencialidade da presença, de acordo com um velho enunciado de Parménides, é o poder do pensamento.

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως:⁶⁸

Os ausentes (ἀπεόντα) devêm firmemente presentes (παρεόντα) pelo poder do νόος ou pelo poder do pensamento⁶⁹. É o pensamento que é o mesmo com o ente, em Parménides, ou o pensamento que, em Duns Escoto, enquanto pensamento por conceitos e, como tal, pensamento da pensabilidade do ente, conduz a diferença à diferencialidade da diferença. O ente enquanto possibilidade de todo o possível é o conceito que recusa a contradição, a impossibilidade e a impossibilidade das partes formais de todo o conceito metafísico. Independentemente das realidades efectivas no tempo ou no eterno, o conceito de ente na sua univocidade é o fundamento comum de toda a demonstração – logo, é o fundamento do pensamento em todas as suas formas. Para que assim seja, o conceito metafísico deve encontrar o seu direito especulativo numa metafísica virtual. A metafísica ou ontologia virtual tira o seu nome e a sua raiz, precisamente, da *virtus* da possibilidade do possível enquanto pensabilidade do pensável – ou seja, da *virtus* enquanto poder da possibilidade do possível. E, enquanto a possibilidade do possível encontra o seu fundamento no último traço quiditativo comum a todo o possível na sua univocidade, a metafísica virtual encontra o seu direito especulativo no poder que algo absolutamente diverso possui de causar um conceito unívoco para a demonstração⁷⁰. Mas esse poder é já o retorno da diferencialidade da diferença que se volta para o seu fundamento pois, para que o ente na sua univocidade cause o conceito de si mesmo, o ente deve-se já afirmar como diferente: deve-se distinguir formalmente das partes formais no que inclui o ente como último traço quiditativo. E, aí, é a diferença na sua exterioridade em relação ao ente – isto é, como o que é ausente da presença do ente, mas enquanto o ente rege a totalidade da presencialidade da presença – é o ausente que devêm

⁶⁸ Parménides, *Poema*, ed. Denis O'Brien in *Études sur Parménide*, ed. Pierre Aubenque, vol. I, Paris 1987, frag. 4, v. 1.

⁶⁹ Para esta interpretação do primeiro verso do frag. 4 do *Poema* de Parménides – cf. Colomon Viola, *Aux origines de la gnoséologie* in *ibid*, vol. II, pp. 69-101, p. 94.

⁷⁰ João Duns Escoto, *Collationes Oxonienses* in *Collationes in editione Waddingi non inclusae*, ed. C.R.S. Harris in C.R.S. Harris, *Duns Scotus*, Oxford 1927, q. 4, p. 374: “nulla realitas est communis Deo et creaturae 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 tum sunt unita in aliqua re”.

presente ao que é presente na sua unilateralidade sem contrário. É a diferença que é afirmada como diferença do ente e o ente que, na sua indiferença e neutralidade, se afirma como diferente: é a heterogeneidade do ente na sua incomutabilidade e unilateralidade que afirma a sua indiferença como diferente. E, enquanto a diferença é o que sempre afirma o ente, o voltar-se da diferença para a sua origem enquanto presencialidade da presença é afirmação originária do enunciado originário – *ens inquantum ens* – o qual é fundamento de todas as afirmações possíveis, sem condições. Como o afirmar sempre é um diferenciar, a heterogeneidade e a afirmação do ente é a diferencialidade da indiferença do conceito de ente na sua univocidade que, assim, se especifica enquanto último traço quiditativo e possibilidade do possível, como *subiectum* da metafísica enquanto ontologia:

“entis in quantum ens, id est, entis secundum suam entitatem”.⁷¹

A especificação ou diferencialidade do ente enquanto ente é, pois, a entidade do ente enquanto ente. Porém, tal como a humanidade não é dita do homem enquanto indivíduo, porque não se pode identificar a humanidade enquanto natureza comum com um singular⁷² – ou, a humanidade enquanto é o que rege o homem enquanto homem, não é dita do homem na sua individualidade – e, no entanto, a humanidade do homem é o que afirma o homem enquanto homem, também a entidade do ente, enquanto afirmação originária do ente enquanto ente na sua instabilidade, é heterogênea ao ente, na medida em que rege a totalidade das afirmações possíveis

⁷¹ João Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, I, q. 1, n. 78

⁷² A impossibilidade resulta da repugnância em identificar um singular e um não-singular. Como o indivíduo é numericamente um, somente dele pode ser afirmado um conceito numericamente um – Sócrates não é a humanidade mas Sócrates é homem – logo, o que é dito do indivíduo não é a natureza comum, a qual é indiferente ao um e ao múltiplo, mas o conceito universal que é numericamente um: *Ordinatio* II, dist. 3, p. 1, q. 1, n. 37: “universale in actu est illud quod habet aliquam unitatem indifferentem, secundum quam ipsum idem est in potentia proxima ut dicatur de quolibet supposito, quia secundum Philosophum I *Posteriorum* ‘universale’ est quod est unum in multis et de multis. Nihil enim – secundum quamcumque unitatem – in re est tale quod secundum illam unitatem praecisam sit in potentia proxima ad quodlibet suppositum praedicatione dicente ‘hoc est hoc’, quia licet alicui existenti in re non repugnet esse in alia singularitate ab illa in qua est, non tamen illud vere potest dici de quolibet inferiore, quod ‘quodlibet est ipsum’; hoc enim solum est possibile de obiecto eodem numero, actu considerato ab intellectu, – quod quidem ‘ut intellectum’ habet unitatem etiam numeralem obiecti, secundum quam ipsum idem est praedicabile de omni singulari, dicendo quod ‘hoc est hoc’”.

do ente. É a heterogeneidade do ente, como entidade do ente enquanto ente, que se move com a sua afirmação na presença virtual do ente ao tempo e ao eterno. É a entidade do ente enquanto ente que sempre atravessa o campo da doação do ente, fundado-a e, simultaneamente, habitando-a pela presença virtual da entidade do ente ao ente na sua doação. É a diferencialidade da diferença como afirmação originária do indiferente que se afirma como pensabilidade do pensável e que, como tal, se instala como poder do pensamento a partir da entidade do ente enquanto ente.

A homogeneidade é do reino da comutabilidade e da reciprocidade. Como a comutabilidade supõe um fim exterior ao comutável, a homogeneidade é desde sempre negação da afirmação originária e absoluta e, enquanto tal, relativização da mesma. Relativizando a afirmação originária, a homogeneidade opera por um prévio esvaziamento dos conceitos, através da sua nivelção nas proporções recíprocas, e por um conseqüente esvaziamento do pensamento também pelas mesmas proporções recíprocas. Contudo, essa relativização operada pela alternância entre o que é e o que não é, encontra a sua possibilidade numa afirmação que permanece escondida na afirmação restrita da instabilidade originária, para além da oposição entre o ente e o nada. Para além dos enunciados recíprocos da comutabilidade afirma-se a heterogeneidade do ente enquanto ente que sempre avança com a presencialidade da presença no campo da doação do ente. No domínio da comutabilidade, o pensamento descobre o seu fundamento no exterior de si, numa origem que sempre se esconde. Na afirmação da heterogeneidade do ente, o pensamento encontra-se com a pensabilidade do pensável sem condições pois, todo o possível, tira a sua possibilidade de si mesmo. A heterogeneidade do ente enquanto afirmação originária e absoluta é, então, o que encontra o seu fim em si mesmo na unilateralidade sem contrário do ente enquanto ente. Ao se afirmar como poder da possibilidade do possível e como poder da pensabilidade do pensável, a entidade do ente enquanto ente revela-se como refúgio do pensamento: revela-se como afirmação de si do pensamento no interior da heterogeneidade e da afirmação do ente.