

O PROBLEMA DA INDIVIDUAÇÃO EM DUNS SCOTUS: UMA INTRODUÇÃO

THE PROBLEM OF INDIVIDUATION IN DUNS SCOTUS: AN INTRODUCTION

Cristiano Cerezer¹

Resumo

Dentre os temas fundamentais da Filosofia, além da busca pela *verdade universal*, irrompe a problemática da gênese da *realidade individual* e de seu papel tanto ontológico quanto ético. Quando falamos de “pessoa humana”, pensamos tanto numa singularidade irreduzível quanto numa referência epistemológica ou eticamente reconhecível num espaço comunitário. Contudo, o que nos individua? O que produz a “diferença” no seio do universal indiferente e o que gera a “não-indiferença” ao diferente? O que contrai a natureza comum numa individualidade capaz de pensar a universalidade, mas permanece irreduzível a esta? Tais questões são algumas das que se enquadram sob a etiqueta de problema da individuação. Nosso objetivo é tratar, de modo introdutório, tal problemática no pensamento de *John Duns Scotus*. Prepararemos, por meio disto, uma leitura sobre o papel da individuação tanto no *problema ontológico* dos planos de realidade total/plural quanto no *problema ético* do reconhecimento interindividual. Mas isto seguirá em outro trabalho, com melhor desenvolvimento.

Palavras-chave: Individuação. Ecceidade. Natureza. Pessoa. Diferença Individuante.

Abstract

The genesis's problem of individuals – and the ontological and ethical function of this – rise between the fundamental themes of Philosophy, besides the search for the *universal truth* or the *supreme good*. When we talk about “human person”, is use to think both in an *irreducible* singularity, in an epistemological reference and/or in an ethical recognition into a communitarian space. But, what make us individuals? What produce difference in the core of an indifferent universal and that generate non-indifference to difference? What contracts the common nature into the individuality capable to think the universal but being *irreducible* to this generality? These questions are some that belong to the reach of the *problem of individuation*. Our aim is consider, in an introductory way, this problem in the philosophical think of *John Duns Scotus*. Keep in mind this key of interpretation we prepare, by the way, a reading about the role of individuation both in the *ontological problem* of the total/plural reality's levels and the *ethical problem* of the mutual/inter-individual recognition. But that point, we will give a better development in another paper.

Keywords: Individuation. Ecceity. Nature. Person. Individuating Difference.

¹ Professor assistente do Centro Universitário Franciscano e Doutorando bolsista pela Universidade Federal de

Introdução

Quando encontramos uma *pessoa*, encaramos uma *singularidade*. Dificilmente alguém dirá que está diante de uma representação coletiva, de uma miragem, de um acidente ou de qualquer epifenômeno de uma massa amorfa a erguer-se momentaneamente numa ilha de diferença que irá novamente submergir após um breve espetáculo. Há algo aí diante de mim que é singular, irreduzível, e, portanto, digno de atenção e consideração. A própria noção de *dignidade da pessoa*, mais do que o corolário da razão prática, é algo que pressupõe o *reconhecimento*² entre singularidades que são em si mesmas irreduzíveis. Mas o que preside a gênese das individualidades? O que garante a singularidade do indivíduo?

É assim que se coloca o *problema da individuação*, o qual é um problema ontológico e ontogenético, mas tem importantes repercussões epistemológicas e éticas. As nossas relações humanas pressupõem pessoas individuadas que reconhecem umas às outras como singularidades, mas também se reconhecem como membros de uma mesma humanidade. Todavia, mais do que o contorno abstrato de um gênero, a *humanidade* talvez esteja potencialmente contida na *individualidade* que a atualiza de modo último ao passo singulariza ou contrai o que há de comum ou comunicável. Esta tensão e mesmo implicação entre *individuação e significação*, entre a Singularidade real e a Verdade geral, conduz e motiva o pensamento filosófico desde seus primórdios. Conhecer e existir já são maneiras de pensar e individuar o ser.

No presente artigo, procuraremos abordar o *problema da individuação* no pensamento de *John Duns Scotus*, importante pensador medieval filiado à tradição franciscana. Este esforço será no sentido de mapear e determinar a problemática bem como explorar introdutoriamente a resposta scotista ao problema da individuação. Num primeiro momento, apresentaremos brevemente alguns elementos em torno da polêmica do princípio de individuação (1.1). Num segundo momento, traçaremos o panorama do pensamento scotista

2 Precisamente, nossa releitura de Duns Scotus busca conduzi-lo para o debate filosófico contemporâneo sobre o reconhecimento interpessoal, a individuação pré-categorial e a gênese da singularidade ética. Contudo, tais debates serão desenvolvidos num segundo momento. Nesta ocasião, vamos nos ater a algumas noções fundamentais tipicamente escotistas sobre o problema da individuação.

com algumas de suas contribuições e distinções (1.2). Num terceiro momento, tentaremos elucidar as noções de “natureza comum” e de “distinção formal” para Scotus, bem como sua importância para a teoria da individuação (1.3). Num quarto momento, que é conclusivo deste texto, trataremos da noção de *ecceidade* como resposta scotista ao problema da individuação (1.4). Eis o nosso itinerário.

1. A Polêmica e a Tipologia da Individuação

O problema do *princípio de individuação* pode ser descrito como o trabalho de identificar as *condições necessárias e suficientes* para um geral tornar-se um individual e, por outro lado, em complemento, determinar o que um indivíduo faz ou deve possuir, o que um universal faz e deixa faltar, de tal modo que o individual seja não *instanciável* enquanto o universal é *instanciável* (PARK, 1996, p.274). Trata-se, dito de outro modo, de averiguar a *condição* e o que dá *ocasião* ao surgimento de uma singularidade se distinguindo de ou contraindo a comunidade. Portanto, assumindo que há *indivíduos* realmente singulares, que *princípio* produz e conduz a *individuação* destes. E por falar em “princípio”, podemos entendê-lo como “causa” e/ou “fundamento”, “modalidade” e/ou “entidade”.

O que faz individual³ um indivíduo? O que confere a um indivíduo sua individualidade última? O que faz um indivíduo ser único, isto é, singular? O que constitui sua identidade a si mesmo e assim sua diferença individual frente os demais? (KING, 2000, p.1-3)

3 Para uma provocação imagética, ver as seguintes ilustrações: ESCHER, M.C. *Spherical Self Portrait* (1950) ; M.C.ESCHER - *Hand with Reflecting Sphere* (Self-portrait, 1935) ; M.C.ESCHER- *Drawing Hands* (1948). *Maurits Cornelis Escher* (1898-1972) foi um artista gráfico holandês que criava experimentações com formas geométricas complexas em constante transformação indo desde “construções impossíveis” até apresentação de “pluriperspectiva”, exploração do infinito e planos geométricos entrecruzados. Ele trabalhava com a ideia de que um forma poderia conter potencialmente um infinito de outras, numa espécie de “efeito fractal”. Interessava a ele como certa “forma” se destacava do “plano” e se “desdobrava” nele e além dele. Ver: <http://www.mcescher.com/> e <http://www.escherinhetpaleis.nl/> e <http://www.worldofescher.com/> Nas ilustrações vemos numa o reflexo do singular numa esfera perfeita flutuando no vazio, noutra a imagem refletida de si é sustentada concretamente por uma mão real, noutra duas mãos se desenham mutuamente num circuito auto-co-criativo. Temos aqui representadas a “individualidade em si”, a “individuação auto-reflexiva” e a “individuação ativa”.

Várias foram as tentativas de resposta ao problema ao longo da tradição antiga e medieval (KING, 2000, p.4), ora apelando para uma individuação accidental (2000, p.5), ora apelando para uma individuação substancial (2000, p.8). Neste último caso haviam ainda variações seja na opção pela forma (2000, p.8), ou pela matéria (2000, p.11) ou pelo composto hilemórfico (2000, p.13) como substâncias individuantes. Houve os que buscaram ainda o princípio numa individuação não-categorial ou pré-categorial (2000, p.17) seja apelando para a noção de existência (2000, p.17) seja apelando para uma entidade formal como diferença individuante (2000, p.17). Neste último caso, a defesa de uma “diferença individual” não-categorial como entidade individuante positiva, se situa nosso autor: *Duns Scotus*.

Os debates medievais sobre o princípio de individuação nunca chegaram a um consenso. Na verdade eles nunca foram encerrados. No entanto, através de suas explorações e soluções eles deixaram atrás de si “um rico veio de ouro metafísico que ainda está por minerar” (KING, 2000, p.24; 184). Apesar do austero – e às vezes proibitivo – aparato técnico-conceitual dentro do qual trabalhavam os filósofos de então, as preocupações sinceras e as questões cruciais que eles desenvolveram são sofisticadas, sutis, e daí mais prontamente transplantadas de seus contextos históricos para dentro dos debates modernos e contemporâneos e dos mais significativos trabalhos em filosofia. Por tal cuidado e acuidade a problemática ali trabalhada segue viva e atual (p.24; 184).

Dentre os autores-chaves do período medieval, ainda mais no tocante ao *problema da individuação*, encontra-se sem dúvida alguma *John Duns Scotus*: o “Doutor Sutil”. A seguir traçaremos um breve panorama de seu pensamento e contribuições.

2. O Panorama do Pensamento Scotista

Nos finais dos séculos XIII e XIV há a definição de uma nova etapa do pensamento escolástico se prolongando, já em fase de decadência, no vestíbulo do século XV. Em meio a um tomismo arraigado emerge uma corrente filosófica que dele vai se distinguindo por vezes radicalmente. De preferência franciscana tal corrente incorpora, assim como *Tomás de Aquino*

o fez, a filosofia aristotélica; não obstante o rigor lógico e a problemática ontológica, tal corrente se distingue do *peripatetismo* (aristotelismo) pelos caracteres voluntaristas e nominalistas cada vez mais acentuados, implicando uma revisão crítica do esquema hilemórfico e da própria metafísica (MARÍAS, 2004, p.191-2). Os pensadores que aí se fazem ouvir estão no ápice da evolução dialética dos grandes problemas da filosofia medieval. Seus discursos são repletos de rigor e minúcias num pensamento que se burilava em meio às disputas e revisões. Temas como a questão da criação, dos universais, da individuação, da liberdade e da razão se faziam em pauta renascida. Um dos mais destacados filósofos deste período foi João Duns Scotus, que ora nos soe abordar (2004, p.192)

Enquanto a Idade Média entra em sua fase tardia, um autor trata fazer o resumo do cabedal escolástico numa síntese de caráter crítico: Johannes Duns Scotus (1265/6-1308). Dialogando com Aristóteles e Agostinho, debatendo com as idéias de Henrique de Gand e de Thomas de Aquino, Scotus⁴ é um preparador da metafísica barroca, da metafísica escolástica e da filosofia crítica de Kant (BOULNOIS, 2005, p.295)

Como Schelling e Novalis, Scotus foi um filósofo precoce que manifestou sua genialidade desde cedo e, tragicamente, teve também um fim precoce, morrendo à meia idade e com muito potencial não-realizado. Devido ao seu espírito agudíssimo e penetrante, às suas distinções gradativas e suas rigorosas observações, ele recebeu o título de “Doutor Sutil” (*Doctor Subtilis*).

Um dos primeiros movimentos do seu pensamento é a confrontação entre Filosofia e Teologia no sentido de que para poder ligá-las é preciso antes distingui-las. Para Scotus elas

4 Ver pinturas: “Juan Duns Escoto” - Artista: Joos van WASSENHOVE (1430–1480) – Outra Versão: “Juan Duns Escoto”, por Justus van GENT. Localização: Roma, Palacio Barberini, Séc. XV. O Beato João Duns Escoto, nasceu em Maxton, condado de Roxburgh na Escócia em 1265, viveu muitos anos em Paris, em cuja universidade lecionou, e morreu em Colônia no ano de 1308. Membro da Ordem Franciscana, filósofo e teólogo da tradição escolástica, chamado o Doutor Sutil, foi mentor de outro grande nome da filosofia medieval: William de Ockham. Foi beatificado em 20 de Março de 1993, durante o pontificado do Papa João Paulo II. Formado no ambiente acadêmico da Universidade de Oxford, onde ainda pairava a aura de Robert Grosseteste e Roger Bacon, posicionou-se contrário a São Tomás de Aquino no enfoque da relação entre a razão e a fé. Para Scotus, as verdades da fé não poderiam ser compreendidas pela razão. A filosofia, assim, deveria deixar de ser uma serva da teologia, como vinha ocorrendo ao longo de toda a Idade Média e adquirir autonomia. Suas principais obras são o *Opus Oxoniense* (Obra de Oxford), *Quaestiones de Metaphysica* (Questões de Metafísica) e *De Primo Princípio* (Do Primeiro Princípio). Uma das grandes contrições de Duns Scotus para a filosofia está no conceito de *ecceidade*. Mediante esta teoria, valoriza a experiência real e busca a gênese dos individuais - seu princípio - distanciando-se dos debates sobre as essências universais e os transcendentais.

não diferem apenas por seu objeto formal, mas também por seu objeto material. A *teologia* diz respeito a um acesso sobrenatural à verdades ocultas; enquanto que a *filosofia* trata de tudo o que a razão entende naturalmente. A teologia terá por objeto a vontade divina e sua conexão com a vontade humana e será, portanto, de caráter prático. A metafísica, por outro lado, enquanto filosofia primeira, é um pensamento sobre o ser em seu caráter unívoco, isto é, tratar-se-à de uma “metafísica transcendental” e, portanto, filosófica. A teologia coloca o problema da criação, mas este só pode ser pensado racionalmente no plano de uma ontologia. Se for possível conceber a vontade como puro querer livre, portanto aquilo que possibilita/condiciona este querer deverá ter uma “auto-determinação última” a nível ontológico, sem a qual seria reduzida à mera causalidade ou determinismo (MARÍAS, 2004, p.192-3; BOULNOIS, 2005, p.293-9; GILSON, 2001, p.736-9).

Para o Doutor Sutil, é a própria filosofia que deve ser reconhecida e validada em todo o seu rigor a fim de “circunscrever nos seus justos limites o domínio da ciência humana” (ABBAGNANO, 2000, p.102). Distinguir e subdistinguir, enumerar e classificar, tais são suas sutilezas em nome do rigor que a problemática exige. A Filosofia terá como domínio o saber sobre o ser, ao passo que a teologia será A “questão de fé” a delimitar num domínio prático (2000, p.103). O teórico é o domínio da necessidade lógica imposta como demonstração racional de verdades ontológicas. O prático é o domínio da liberdade, isto é, da contingência, portanto, dada a demonstração impossível, da fé que indica o fim ao qual o homem deve tender enquanto norma de sua vontade. Assim, a metafísica é ciência teórica do ser, enquanto que a teologia se torna ciência prática por excelência. O que se impõe logicamente é necessário, o que é ato de vontade livre, contingente (2000, p.105-9).

O problema crítico que se desenha na revisão da Metafísica implica em saber se a “filosofia primeira” é prioritariamente uma *Teologia* (Teoria do Primeiro Ente, Primeiro Motor) ou se é uma *Ontologia* (Teoria do Ser enquanto Ser). Scotus de início “desteologiza” a Metafísica afirmando-a enquanto Ontologia, enquanto pensamento do ser em geral cognoscível em seus traços comuns (abstração) e em sua presença real individuada (intuição). Assim, para evitar aporias Scotus se atém a “metafísica como ciência estrita”, onde o “ente é pensado a partir de então sob um conceito unitário” que suplanta a pluralidade de gêneros e pressupõe a univocidade do ente (BOULNOIS, 2005, p.294-9). O ser cujo estudo o metafísico

realiza “não é, portanto, nem uma realidade física particular, nem um um universal considerado em sua generalidade lógica; é essa realidade inteligível que é a própria natureza do ser enquanto ser” (GILSON, 2001, p.739). A natureza do ser é tudo o que é ser: potencialidade, possibilidade, atualidade, modos da realidade. O ser do metafísico é uma realidade com virtualidades riquíssimas, propriedades determinadas e determináveis, modalidades ou determinações intrínsecas (2001, p.739).

Duns Scotus estabelece essas distinções, entre outras, num intenso diálogo crítico com as grandes autoridades da época. Em relação à Tomas de Aquino se diferencia em diversos pontos apesar de possuírem pontos em comum. Assim, ambas as filosofias, scotista e tomista, utilizam conceitos colhidos da filosofia aristotélica, mas os edifícios construídos com esses materiais comuns assumem estilos e arquiteturas diferentes (GILSON, 2001, p.748). Até porque ambos parecem beber de um “Aristóteles” de segunda mão, ou seja, Aquino se aproxima da interpretação de Averróis enquanto Scotus se aproxima da interpretação de Avicena (2001, p.752). Alguns pontos de divergência entre ambos estão ligados, por exemplo, às questões do conhecimento e da individuação. Enquanto Aquino toma por base a evidência sensível e as relações de causalidade, assim como a aplicação do raciocínio analógico⁵, Scotus valoriza a validade lógica de um conhecimento necessário que, apesar de principiar no sensível, sob ponto de vista genético, deve poder transcender formalmente esta base segundo exigências lógico-normativas (2001, p.751-2). No que toca à individuação, Aquino defende um esquema hilemórfico em que a diferenciação material mediante seus acidentes, assim como sua determinação espaço-temporal, define a individualidade. Dada a forma substancial ou a matéria comum, o acidente traria a diferença, ou, de outro modo, a ocasião de união de uma forma psíquica a um corpo material situado, fato que individua o composto (RAEYMAEKER, 1968, p.185-88). Daí o papel individuante da *materia signata quantitate*⁶,

⁵ Onde a “analogia” estaria “entre” a univocidade e a equivocidade do ente.

⁶ Tomás de Aquino diz que a forma é sempre específica, quer dizer, é a “forma de uma espécie”. Se isto é verdade então significa que a “diferença numérica” entre os vários indivíduos só pode estar determinada pela matéria. É como se uma mesma matéria fosse cortada em vários pedaços segundo o mesmo molde, como se uma pequena fôrma recortasse pedaços de diferentes tamanhos de uma mesma massa. Portanto, entre dois seres da mesma espécie não haveria diferença formal, apenas material. Por exemplo, entre eu e você, ou de você para você mesmo, a diferença formal estaria apenas nos caracteres que definem a “espécie humana dentro de um material” que é constituído pela animalidade em geral; ou seja, nossa diferença individual seria apenas que, dentro dessa matéria geral, da “animalidade em geral”, cada um de nós foi como que “recortado” em uma porção diferenciada. A matéria a que ele estava se referindo não era uma matéria genérica, o que seria a matéria-prima

onde a quantidade accidental da matéria-prima nos corpos diferenciados recebe uma assinatura individual (1968, p.189). A solução tomista do problema da individuação dos seres materiais se apoia em uma concepção determinada do hilemorfismo, a saber, que a matéria é pura potência, a “forma substancial” de cada indivíduo é única, a matéria e a forma são essencialmente correlativas e a estrutura hilemórfica só é real em virtude de um princípio de existência distinto dela e mediante o qual se atualiza (1968, p.190). Por outro lado, Duns Scotus defende que a razão da individuação é a *haecceitas*, isto é, a marca de individualidade que caracteriza o ser inteiro em todos os seus princípios constitutivos – “este” ser se compõe “desta” matéria e “desta” forma e sua “é-isto-idade” é irreduzível ao composto – e está aí como sua atualidade limite ou sua determinação última (1968, p.190). A *haecceitas* é uma “formalidade” ontológica ou “determinação real” – enquanto princípio de individuação – que se deve distinguir do aspecto genérico ou do princípio de especificação, pois existe entre todas essas determinações uma “distinção formal” que depende dos modos intrínsecos da natureza mesma da realidade (1968, p.179-90)

Outro debate importante é aquele que Scotus desenvolve com *Henrique de Gand* (Henry of Ghent ou de Gândavo, 1240-1293). Gand assume certas posições agostinianas como a conciliação de fé e razão, a doutrina da iluminação no conhecimento natural, ênfase na realidade determinante das ideias divinas e defesa de um voluntarismo intimista ou psicológico. Henry critica especialmente Aquino em diversos pontos, sobretudo o conceito de teologia como ciência subalterna, a exclusividade da fé e do raciocínio demonstrativo, a definição de auto-evidência, o argumento do motor imóvel, etc. Apesar da notoriedade que na época a revisão que Gand faz da *Summa Theologica* possuía, esta revisão do tomismo assim como o seu próprio neoagostinismo revisado, são submetidos a uma avaliação crítica por parte de Duns Scotus. Aliás, sobre inúmeras questões importantes, Scotus desenvolve sua

inicial, ou seja, a matéria indiferenciada não-caracterizada, mas já uma “matéria específica” diferente das demais. A ela Aquino nomeou de “matéria já assinalada pela quantidade” – a *materia signata quantitate*; ou seja, não se trata da matéria em geral, mas de uma matéria específica que é “subdividida em pedaços” para formar os diversos indivíduos, diferenciada materialmente, mas segundo o “mesmo molde” que dá as características da espécie. A “Forma Específica” mais “Matéria Assinalada” define o indivíduo único. Aquino distingue o “indivíduo vago” (da espécie) do “indivíduo único” (corpo nomeado/assinalado) Ver: ABBAGNANO (2012, p.639), MORA (2001, p.378. Ver também online: <http://www.newadvent.org/cathen/10053b.htm> e <http://efrueda.com/materia-signata-quantitate>

própria posição como uma reação crítica à Henry, frequentemente após extensiva reportagem, análise e refutação (DUMONT, 2000, p.296-7).

Uma das coisas que Scotus critica em Gand é sua doutrina de que o divino é indeterminado por negação, porque faltaria toda determinação tanto em ato quanto em potência; ao passo que o ser criado é indeterminado pela privação, porque é concebido como falta de determinação em ato, mas não em potência (DUMONT, 2000, p.302). Dito de outra forma, *Henrique de Gand* introduz o conceito de ser como conquistado pela amálgama de dois conceitos por determinação negativa: o conceito do ser divino negativamente determinado (sem determinações) e o conceito de ser criatural privativamente indeterminado (abstração de todas as determinações) – (BOULNOIS, 2005, p.299-300). Scotus objeta que não amamos as negações de todas as coisas nem podemos pensar apropriadamente por uma via negativa. Toda negação pressupõe já uma positividade que é o conceito de ente ou de ser como condição apriorística sem a qual a negação é impossível. Portanto toda teologia negativa, ou mesmo positiva, se distingue de, mas pressupõe uma ontologia: uma metafísica enquanto determinação positiva da unidade e das modalidades do ser (2005, p.300-01)

Além de estabelecer as bases para uma “metafísica transcendental”, Scotus desenha a estrutura de uma ética deontológica (normativa) mediante: i. a *distinção entre necessário e contingente*; ii. a afirmação do primado da vontade na ação que busca orientar-se conforme o “correto fim” ou “conforme o dever” (BOULNOIS, 2005, p.302-04). Scotus distingue o “desejo interessado” (*affectus commodi*) do “bem moral” (*affectus iustitiae*). A vontade, tendo o poder de se auto-determinar na ação, escolhe livremente e por contingência; ao passo que a necessidade, se impõe logicamente ao pensamento. Mas ao reconhecer um “bem transcendental”, ela passa a querê-lo por ele mesmo, de forma desinteressada e justa (2005, p.303-4). Portanto, o que há de contingente não é mera causalidade, mas causado pela liberdade. Toda práxis é repercussão de uma ação voluntária, toda razão prática é vontade posta em ação (2005, p.307-8). O desejo natural sempre é interessado, ao passo que a vontade é apta a querer o bem em virtude dele mesmo, desinteressadamente. Destarte, o agir moral depende de um ato da vontade e concorda com a razão justa, unindo-se, assim, liberdade e normatividade no campo prático (BOULNOIS, 2005, p.308-9; ABBAGNANO, 2000, p.122-24).

Eis o panorama do pensamento scotista: defesa da liberdade da vontade; da atualidade da matéria; da originalidade da individualidade irreduzível; da positividade e unidade do ser; da descontinuidade no pensamento e no ser; a metafísica como ciência transcendental do ser; a ética como moral normativa da liberdade; a preocupação crítico-transcendental esboçada; o voluntarismo mais metodológico-ontológico que psicológico (GILSON, 2001, p.747; BOULNOIS, 2005, p.310-11; ABBAGNANO, 2000, p.120-25; BRÉHIER, 1967, p.630-6).

3. Natureza Comum e Distinção Formal

A epistemologia escotista distingue dois tipos de conhecimento: o *intuitivo* e o *abstrativo*. Por abstração entende-se o distanciamento em relação à existência atual em direção ao conhecimento do universal. Por intuição entende-se o conhecimento da existência atual como tal em sua presença real. Ao passo que os sentidos só nos dão um conhecimento intuitivo; o intelecto nos dá ambos, intuição e abstração. A metafísica de Scotus se baseia nesta dupla função intuitiva do conhecimento intelectual (ABBAGNANO, 2000, p.110-11). Mas nosso conhecimento deve em verdade concordar e acessar algo real, extra-mental, e não apenas conceitos e ficções. Posto que na realidade exterior existe somente coisas individuais, e que o universal só subsiste intelectivamente, Scotus trata logo de encontrar o “fundamento comum” da individualidade das coisas externas experimentadas e das coisas pensadas pelo intelecto (2000, p.111). Deve haver um substrato ontológico comum tanto para o individual quanto para o universal. Posto que em todo gênero dado há uma unidade primeira, tal unidade deve ser real mas não numérica, isto é, deve ser “menos que numérica”. Trata-se da qualidade ou essência substancial que é a natureza comum entre os indivíduos e a espécie. A *natureza comum* é simultaneamente fundamento da realidade dos indivíduos e da universalidade do conceito (2000, p.111-12). Ela é uma substância pré-determinativa, mas determinável tanto no universal quanto no particular. Ela é em sua anterioridade “indiferente” tanto ao universal quanto ao particular. Enquanto é objeto do intelecto ela é determinada em sua universalidade; enquanto é um existente real ela é contraída num indivíduo singular. Por não repugnar nem a uma nem a outra, a natureza comum – conquanto substancialmente originária – dá oportunidade tanto à universalização quanto à individuação (2000, p.112)

A *Natureza Comum (Natura Communis)* é sempre desde já intuída sob a individualidade e a universalidade e as condiciona. Trata-se de um substrato ontológico fundamental, de uma substância metafísica que fornece uma estrutura básica comum – cepa ou matriz – ao universal e ao individual (ABBAGNANO, 2000, p.111-13). Trata-se da natureza que está dividida entre suas instanciações de tal modo que a natureza instanciada é ela própria feita numericamente variada por suas instanciações. Mas originariamente ela é “menos que numérica”. Assim distinguindo e substituindo “universal imanente” ou “matéria prima” por “natureza comum”, Scotus crê, por exemplo, que há tantas “humanidades” quantos “seres humanos”. A *natureza comum* é um objeto que em si mesmo não possui “unidade numérica” mas algum tipo de unidade⁷ “menos-que-numérica”. Ela existe em *cada um* dos particulares que a possuem, mas cada particular é uma *parte subjetiva* da natureza (no sentido de que nenhum particular é a natureza inteira). Scotus acredita que ser um ou mais particulares é uma propriedade tida por natureza em virtude da união com uma ou mais “entidades individuantes” ou *ecceidades* (CROSS, 2002, p.14). Assim a *comunidade*, fora do intelecto, pertence à natureza de si mesma; ao passo que a *singularidade* pertence à natureza através de algo “na coisa” que “contrai” a natureza (2002, p.14).

Conforme vemos no *Do Principio de Individuação*, conforme tradução de Cesar Ribas Cezar⁸:

E assim como , de acordo com este ser, a natureza não é de si universal, mas a universalidade advém a esta natureza segundo sua primeira razão , segundo a qual é objeto, - assim também na coisa exterior, onde a natureza esta com a singularidade , esta natureza não é, de si, determinada a singularidade , mas é naturalmente anterior à própria razão que a restringe àquela singularidade, e, na medida em que é naturalmente anterior àquilo que a restringe , não lhe repugna ser sem aquilo que a restringe . E assim como o objeto no intelecto teve verdadeiro ser inteligível de acordo com esta anterioridade dela e a universalidade, assim também na coisa a natureza tem um verdadeiro ser real externo à alma de acordo com aquela entidade , - e de acordo com aquela entidade tem uma unidade que lhe é proporcional, que é

⁷ Esta idéia de uma natureza anterior à singularidade e à universalidade pode ser encontrada em *Avicena* (980- 1037) e em *Tomas de Aquino* (1225/1226- 1274). *Duns Escoto* inova ao atribuir à natureza uma unidade própria, distinta da unidade do indivíduo e da unidade do conceito. Sobre esta unidade da natureza, ele irá fundar a sua teoria do conhecimento, a qual ira influenciar, por exemplo, o filósofo americano *Charles Sanders Peirce*. Este último, filósofo pragmático e um dos pais da *semiótica*, via também na noção de “ecceidade” um elemento teórico que ao passo que indicava a singularidade, também assinalava a distinção desta em relação à comunidade ao passo que também a pressupunha. A própria idéia de “signo” parece exigir uma certa “distinção formal” (LECHTE, 2006, p.187-92).

⁸ CEZAR, C.R. (Trad.). SCOTUS, D. *Ordinatio*: Livro II, Distinção Terceira, Parte Primeira: Questão 1. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 19, 1996, pp. 241 -250.

indiferente à singularidade, de tal modo que não repugna de si aquela unidade que seja colocada com qualquer unidade de singularidade (logo, entendo deste modo que "a natureza tenha uma unidade real menor que a unidade numérica"); e ainda que não a tenha de si, como se fosse interna à razão da natureza (pois "eqüinidade é somente eqüinidade", de acordo com Avicena no livro V da *Metafísica*), aquela unidade é uma afecção própria da natureza de acordo com sua primeira entidade... (SCOTUS, 1996, p.248)

Todas essas sutilezas se baseiam no que o Doutor Sutil chamou de *distinção formal* (*distinctio formalis*). Trata-se de uma distinção real no ser que, sem ser numérica ou nominal, permite distinguir as "formalidades" ou "modalidades" de uma realidade considerada. Trata-se, por exemplo, da distinção formal⁹ entre a natureza e a entidade de um ente qualquer: entendendo por natureza a substância comum indiferente, e por entidade a completa realização do indivíduo com tal (ABBAGNANO, 2000, p.114). Para Scotus, há uma *distinção formal* – extramental – entre duas realidades e uma *distinção modal* entre a realidade e seus modos de realização. Numa mesma coisa (*res*) podemos distinguir as realidades formalmente distintas nela, isto é, suas *formalitates*: elas exprimem nossos diferentes conceitos ou acessos a esta mesma coisa. Tais formalidades são "formalmente distintas", mas "realmente idênticas" numa mesma coisa considerada. Por *distinção formal*, Scotus entende um distinguir não meramente conceitual, mas real, no sentido de ser obtido antes de qualquer consideração do intelecto (DUMONT, 2000, p.316-17). Há aqui certo realismo das formas, sendo a "distinção formal" algo intermediário entre a "distinção de razão" e a "distinção real" propriamente dita. A "distinção formal" ocorre cada vez que o intelecto pode conceber, no seio de um ser real, um de seus constituintes formais à parte dos demais; assim, tais formalidades são, ao mesmo tempo, realmente distintas no pensamento e realmente umas da própria unidade do sujeito (GILSON, 2001, p.746).

⁹ Essa noção de "distinção formal" vai influenciar filósofos contemporâneos tais como C.S.Peirce – distinção entre "signo", "significado" e "significante" na significação – Franz Brentano e Edmund Husserl - "ato intencional" e "objeto intencional" distintos na "vivência" e visando a "essência" – e Martin Heidegger – com sua famosa "diferença ontológica" entre "ser" e "ente" ou entre "possibilidade" e "entidade" ou entre "existência" e "essência".

¹⁰ Para uma ilustração imagética dos temas filosóficos medievais, e sua implicação contemporânea, ver pinturas: SANZIO, Rafael. *Prime Mover* (1511); MICHELANGELO Simoni. *Criação de Adão - Capela Sistina* (1510); DALI, S. *Geopolitical Child Watching the Birth of the New Man* (1943); MILLAIS, J.E. *Bubbles* (1886). Ao lado dos debates sobre o "princípio motor" de toda a criação, assim como da relação entre "criatura e criador", há o problema de como uma "individualidade" irrompe de e se destaca da "comunidade" e, assim, se reconhece como indivíduo irredutível e "vontade criativa". Ver: www.wikipaintings.org e <http://www.pintoresfamosos.com.br> e <http://www.pinturasemtela.com.br>

Dessa maneira, Scotus defende uma distinção formal entre as entidades¹⁰ que são inseparáveis e indistintas na realidade. Por exemplo, as propriedades pessoais da Trindade são “formalmente distintas” da essência divina que compartilham em realidade. De modo similar, a distinção entre o “ser-isto-aí” ou *ecceidade* (*haecceitas*) de uma coisa e sua existência é intermediária entre uma “distinção real” e uma “distinção conceitual”. De acordo com Scotus, o que torna uma substância material um indivíduo é uma “entidade positiva” a qual se incorpora à categoria de substância e contraia natureza específica (p.e.x. Humanidade) nisto que é individual (p.ex. Este homem). Esta entidade individuante, chamada *ecceidade*, juntamente com a *distinção formal*, constitui o núcleo da *teoria da individuação* escotista (PARK, 1990, p.375).

4. A Individuação em Duns Scotus: Ecceidade – entidade individuante ou fator individuante?

Duns Scotus se insere nos debates sobre a individuação recusando tanto uma abordagem negativista ou nominalista¹¹, quanto as abordagens acidentalistas ou substancialistas, sejam de tipo hilezoistas¹² ou hilemorfistas, materialistas ou formalistas. Scotus assume uma postura de realismo crítico e busca resolver o problema da individuação apelando para um princípio ontológico, não de existência, mas de diferença individual constituída como positividade ou atualidade última (KING, 2000, p.17). Para Scotus, há algo chamado *ecceidade*, uma distinção última e positiva que individua um particular mais do que sua espécie. Para tanto é preciso que ele atue sobre uma unidade real fundamental – menos-que-numérica – nem universal, nem singular, que é a natureza comum. Sem ser nem matéria, nem forma, nem o composto hilemórfico, a *ecceidade* é uma *potência positiva*, ou seja, uma *atualização última* ou realização da natureza indiferente no ente diferenciado (individuado). Trata-se de uma determinação real, mas supõe a distinção formal entre natureza (comum) e

¹¹ Para uma avaliação da relação entre o escotismo e o nominalismo sobre a questão da individuação, Ver: CONNORS, Colin. “Scotus and Ockam: individuation and the formal distinction”. In: **Proceedings of American Catholic Philosophical Association**, V.83, 2009, p.141-153. - (Reasons in Context)

¹² “Matéria animada” por uma energia ou alma própria. Animismo consoante a um panteísmo.

ente (particular em ato). Ecceidade é aquilo que determina a “contração” da substância (natureza comum) numa entidade individual (singularidade existente). A Ecceidade (*Haecceitas*) é aquilo que particulariza a coisa, que lhe confere ipseidade ou *quisnidade*: ser si mesma, isto que é o si, diz no ente finito o QUEM. A Quididade (*Quidditas*) diz O QUE É, isto é, as qualidades universais da coisa. Ambas são “formalmente distintas”.

Para explicar o individual Scotus deve, de fato, partir da natureza comum. À esta se acrescenta uma *determinação individuante*. Esta determinação não poderia ser uma forma, dado que a forma é comum aos indivíduos sob uma mesma espécie, portanto, ela deveria se acrescentar à forma “a partir do interior”. Tampouco poderia ser a matéria em suas variações de quantidade ou em sua organização pela forma na composição. A matéria é o fundamento indistinto e indeterminado da realidade. A forma diz respeito ao que é comum e portanto indiferente enquanto substância. Nem uma nem outra podem individuar o “isto”, sendo que nem uma nem outra causam diferença individual *per se*. Essa determinação individuante, ecceidade, é o ato último que determina a forma da espécie à singularidade do indivíduo (GILSON, 2001, p.747; ABBAGNANO, 2000, p.113).

A individualidade consiste numa “última realidade do ente”, a qual determina e contrai a natureza comum à individualidade, *ad esse hanc rem*. Este princípio contrator-limitativo circunscrevendo a natureza indiferente num indivíduo determinado é a *ecceidade*. Indica, pois, uma determinação última e completa da matéria, da forma e do seu composto. Sendo esta uma “determinação real”, mesmo em meio à “distinção formal”, e, de certo modo, irreduzível, Scotus parece *reconhecer ao indivíduo um valor metafísico* e não meramente acidental ou circunstancial (ABBAGNANO, 2000, p.113-14). Dado que para Scotus existe uma “atualidade da matéria” e, portanto, uma “forma da corporeidade”, pois distinta do nada a realidade material é atual. Mas a matéria não determina a individualidade da alma, pois esta tem sua singularidade independentemente de sua união com a matéria. A sua singularidade é sua entidade última, sua ecceidade (2000, p.121-2).

O exercício scotista de tratar do problema da individuação se desdobra em diversas obras que vão desde a *Ordinatio*, passando pelas *Reportata*, englobando suas *Lectures* de Oxford. Numa seleção de textos de Scotus que saíram sob o título de *Le Principe d'Individuation* (SCOTUS, 2005a) e nas *Early Oxford Lecture on Individuation* (SCOTUS,

2005b), alguns trechos interessantes do pensamento scotista sobre o tema apareceram. Das *Early Lecture*, vale inventariar que a primeira questão é: *Is a Material Substance of Its Nature “This,” That Is Singular and Individual?* (2005b, p.3) A segunda questão é: *Is a Material Substance Individual by Somehting Positive and Intrinsic?* (2005b, p.21). A terceira questão: *Is It Through Actual Existence That a Material Substance Is This and Singular?* (2005b, p.27). A quarta questão é: *Is Quantity That Positive Characteristic Whereby a Material Substance Is This Singular and Indivisible into Subjective Parts?* (2005b p.31). A quinta questão é: *Does Matter Individuate a Material Substance?* (2005b, p.65). A sexta e última questão: *Is a Material Substance Individual Through Some Positive Entity Restricting the Nature to Be Just This Individual Substance?* (2005b, p.71). Esta última questão é fundamental: “uma substância material é individuada através de alguma entidade positiva restringindo a natureza para que seja ultimamente esta substância individual?”. A resposta é sim e o nome desta entidade individuante positiva é *ecceidade*.

Em *Le Principe d'Individuation*, a argumentação é retomada sob a forma de uma discussão sobre como provar a pluralidade no interior de uma comunidade e sobre o que faz um indivíduo aquilo que ele é particularmente. Todo indivíduo é absolutamente individuado, mas nem a oposição entre matéria e forma, nem a posição espaço-temporal, nem o nome ou a distinção numérica podem explicar sua singularidade. Ao passo que sua natureza participada é comunicável, sua realidade individuada é incomunicável e irreduzível. O indivíduo prima sobre a espécie, mas o individualismo não se sustenta, pois há a matriz pressuposta de uma natureza comum. A assinatura própria de cada criatura individual é irreduzível em sua atualidade última. *Ecceidade* é esta potencia positiva ou entidade individuante que singulariza a natureza comum em “última instância” (SCOTUS, 2005b, p.81-87).

Scotus também afirma a distinção entre individualidade e a entidade individuante que a sustenta. Ele faz isso ao notar que a função da *entidade individuante (ecceidade)* é determinar a natureza em direção da singularidade, o que implica que a entidade individuante não se confunde com a própria individualidade (GRACIA, 1996, p.233-4). Mas, desde que a *ecceidade* não é definível de todo, e isso é inquietante, Scotus apresenta os argumentos de que esta deve ser algo *positivo* na categoria de substância *que individua* a natureza específica” (PARK, 1996, p.279).

Pode-se colocar da seguinte maneira, conforme Scotus¹³:

O universal extra-mental constitui a natureza comum do mundo (*natura communis*), ao passo que há também um princípio de individuação, nomeado *ecceidade* (*haecceitas*). A natureza comum é comum porque ela é indiferente à sua existência simultaneamente em qualquer número de indivíduos. Porém isto possui existência extra-mental somente em coisas particulares nas quais existe, e nelas isto está sempre contraído pelo princípio de *ecceidade*. Então a natureza comum chamada 'humanidade' existe tanto em Sócrates quanto Platão, embora em Sócrates ela é tornada individual pela *ecceidade* socrática e em Platão pela *ecceidade* platônica. A humanidade-de-Sócrates é individual e não repetível, assim como a humanidade-de-Platão; ainda que a humanidade em si mesma seja comum e repetível, e seja ontologicamente anterior a qualquer exemplificação particular disto. E isto podemos somente nos aventurarmos a dizer com base na totalidade do gênero humano que constitui o aspecto humano da natureza comum.

Ou, como é dito em outra parte:

E pelo que foi dito, fica claro em relação ao argumento principal, pois O Filósofo refutava aquela ficção que atribui à Platão, a sabe, que "este homem" existente por si - o qual é considerado como 'ideia' - não pode ser por si universal para to do homem, pois "toda substância existente por si é própria àquilo da qual é", isto é: ou é por si mesma "própria", ou "é tornada própria" por algo que a restringe, restringente que tendo sido posta não pode estar em outro, ainda que não lhe repugne de si estar em outro, - e esta explicação também é verdadeira, falando-se da substância na medida em que é tomada como natureza; e assim segue-se que a ideia não será substância de Sócrates, pois nem sequer é natureza de Sócrates, - pois, não é por si própria, nem apropriada a Sócrates, de tal modo que esteja somente nele, mas também está em outro, de acordo com o mesmo [Platão]. Mas se se toma a substância como substância primeira, então é verdade que qualquer substância é, por si, própria àquilo do que é e, então, segue-se muito mais que aquela ideia - que é posta como "substância" existente por si - não pode ser substância de Sócrates ou de Platão deste modo; ora o primeiro membro é suficiente a este propósito. (...) Para a confirmação da opinião, é claro que a comunidade e a singularidade não estão para a natureza como o ser no intelecto e o ser verdadeiro fora da alma, pois a comunidade cabe à natureza fora da alma, e semelhantemente à singularidade, - e a comunidade cabe por si à natureza, mas a singularidade cabe à natureza por algo que a restringe na coisa; mas a universalidade não cabe à coisa por si. E assim concedo que se deve procurar a causa da universalidade, mas não se deve procurar outra causa da comunidade além da própria natureza; e tendo sido colocada a comunidade na própria natureza de acordo com sua própria entidade e unidade, é preciso necessariamente buscar a causa da singularidade, que adiciona algo àquela natureza da qual é. (SCOTUS, 1996, p.250).

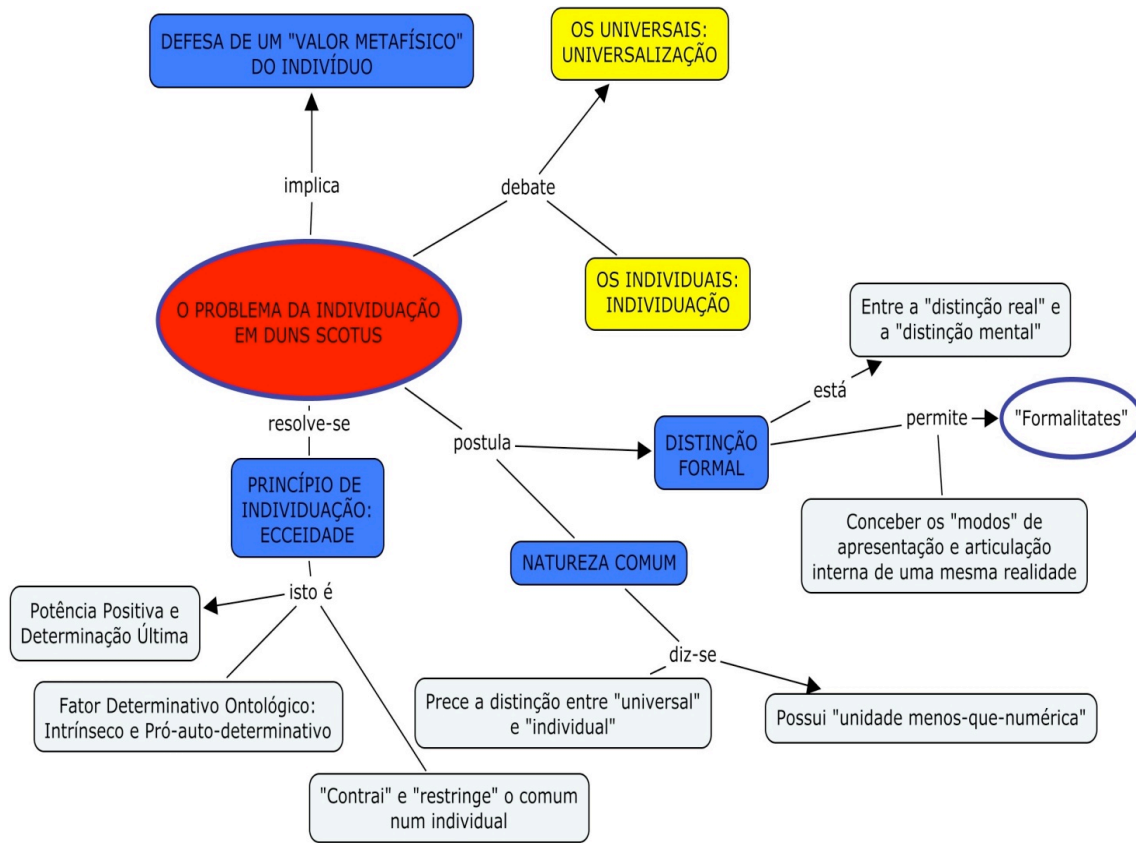
¹³ SCOTUS, J.D. *Ordinatio*, Lib.2. d.3. §1, ca.1300 ce. IN: HORTON, Scott. "Duns Scotus's Principle of Individuation". In: **Harper's Magazine**, n.27, Abril, 2013. [Tradução nossa]

Em suma, qual é a opinião de Scotus sobre o princípio de individuação? Este princípio, definido como *ecceidade*, é uma perfeição entitativa que sobrevém à natureza comum ou essência específica, tratando-se de uma *atualização ou incremento ontológico* que determina a espécie, mas não na ordem essencial, mas na ordem existencial. Portanto, a ecceidade em relação à natureza comum não se comporta como a forma em relação à matéria. A ecceidade, não é um elemento essencial, pois da matéria e da forma combinadas só surge a essência específica ou a natureza comum. A ecceidade, contrariamente, é o que torna possível a *singularidade* enquanto tal, tanto em seres materialmente quanto espiritualmente considerados. Assim, a ecceidade é condição de possibilidade e fator entitativo, isto é, princípio, de toda individuação (SARANYANA, 2006, p.404)

Destarte, quanto à individuação do ente finito, isto é, a singularização daquele ente cujo modo de ser é circunscrito e determinado, Scotus rejeita a aceção da “existência atual” como um princípio próprio e suficiente para a constituição e determinação individual deste. Também rejeita a “composição” ou o “acidente material” como individuadores. Eles “de si” nada possuem que possa fundamentar a “diferença individual”. Como tal, ela é algo que reside “fora do conteúdo essencial” dos entes individuais e, assim, segue na determinação completa dentro da “coordenação de essências” – segundo uma esquemática ontológica – só como “último ato”, que fundamenta o ser atual do ente individual plenamente e ultimamente determinado. Scotus vê entre essência e existência do indivíduo uma “diferença formal” semelhante à que há entre quiddidade e modo, por exemplo (HONNEFELDER, 2010, p.154-55). A “natureza específica” – p.ex. a “humanidade” do homem – plenamente determinada encerra todas as “determinações essenciais”, não, porém, a individualidade. Essa deve adicionar-se a ela na forma de uma “determinação última”. Pois, só no indivíduo a “intenção da natureza” atinge seu máximo objetivo: o indivíduo irrepetível como o *verrissime ens* (“Este homem” chamado Cristiano é verdadeiramente único, p.ex.). Não se trata, portanto, em oposição à Aquino, de um empobrecimento, mas sim de um processo de aperfeiçoamento pelo fato de que determina o anteriormente indeterminado (2010, p.148-49). A entidade precede a sua categorização pelo pensamento, assim o “ente” não é mais concebido como entidade ligada ao ato categorial formal. Isto permite a Scotus repensar a individualidade não mais

como resultado da composição “forma-e-matéria” (*morphè* + *hylè*: hilemorfismo, ou *Sýnolon* = Matéria ↔ Forma & %, ou seja, a implicação de ambas de modo que a percentagem/quantidade determina o composto), nem como um “elemento adicional quiditativo”, mas como a “determinação conclusiva” ou a “última atualização da forma”. Assim, a “causa individuante” é um princípio categorial próprio encarado como “limite fundador”, uma vez que a individualidade pode a partir daí ser entendida como a “perfeição que faz do indivíduo o termo da criação” (2010, p.156-57).

Resumo Esquemático



Conclusão

O pensamento de Duns Scotus é repleto de sutilezas, de distinções e sub-distinções as quais certificam o rigor e a agudeza com que trata das questões que o desafiaram filosoficamente. No tocante ao *problema da individuação*, o Doutor Sutil procura evitar reduzir a gênese e o fundamento da singularidade a um mero acidente, composto ou situação. Para Scotus trata-se de encontrar fundamento último que faz do indivíduo, paradigmaticamente o humano, uma entidade possuidora de um valor metafísico. Scotus nomeia *ecceidade* a esta entidade individuante e positiva que não se reduz ao composto hilemórfico, mas lhe confere estruturação e individuação. Certamente, muitas questões ficam em aberto e elas apenas se ensaiam dado o caráter introdutório de nosso trabalho. O que garante a “positividade” da *ecceidade*? O que garante a “atualidade última” da individuação? A “natureza comum” não será ela própria composta por “diferenças”? A individuação provém apenas da auto-determinação ontológica da *ecceidade* ou ela implica também relação? De onde vem a *ecceidade*? Ela é uma entidade individuante única ou é apenas um fator individuante entre vários outros? Qual a repercussão e quais as derivações dessa problemática na modernidade e na contemporaneidade? Permanecemos ainda na encruzilhada de um debate em aberto. Cabe a nós, agora, a exemplo de Scotus, trabalharmos nossas sutilezas filosóficas.

Referências

ABBAGNANO, N. “Cap. XX – João Duns Escoto”. In: **Historia da Filosofia – Volume IV**. Lisboa: Editorial Presença, 3 ed, 2000, pp.102-125.

_____. **Dicionário de Filosofia**. SP: Martins Fontes, 2012.

BOULNOIS, Olivier. “Johannes Duns Scotus: metafísica transcendental e ética normativa”. In: KOBUSCH, T. (Org.). **Filósofos da Idade Média – uma introdução**. São Leopoldo, RS: EDUNISINOS, 2005, pp.292-312.

- BRÉHIER, Émile. “Cap. VI- Le XIV^o Siècle”. In: **Histoire de la Philosophie**. Paris: PUF, 1967, p.630-57.
- CHÂTELET, François. **História da Filosofia - A Filosofia Medieval**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- COHEN, S.M. “Aristotle and Individuation”. In: **Canadian Journal of Philosophy**, 1984, p.41-65.
- CONNORS, Colin. “Scotus and Ockam: individuation and the formal distinction”. In: **Proceedings of the American Catholic Philosophical Association**, v.83, 2009, p.141-53.
- CEZAR, C.R. (Trad.). Tradução de: SCOTUS, J.D. **Ordinatio**: Livro II, Distinção Terceira, Parte Primeira: Questão 1. In: Trans/Form/Ação, São Paulo, 19 : 241-250, 1996.
- CROSS, Richard. **The Metaphysics of Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus**. London/New York: Oxford University Press, 2002.
- DUMONT, Stephen. “Cap. 13 – Henry of Ghent and Duns Scotus”. In: MARENBOON, J. (Org.). **Medieval Philosophy**. London/New York: Routledge, 2000, pp.291-328.
- GILSON, Etienne. “A Filosofia no século XIV”. In: **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp.735-80.
- GRACIA, Jorge J.E. “Individuality and the Individuating Entity in Scotus's *Ordinatio*: an ontological characterization”. In: HONNEFELDER, L.; WOOD, R.; DREYER, M. **John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics**. ING/ITA/ALE/FRA: E.J. BRILL, 1996, p.229.
- HONNEFELDER, Ludger. **João Duns Scotus**. (Trad.: Roberto H. Pich). São Paulo: Loyola. 2010. - (In: Leituras Filosóficas).
- HORTON, Scott. “Duns Scotus's Principle of Individuation”. In: **Harper's Magazine**, n.27, Abril, 2013.
- KING, Peter. “The Problem of Individuation in the Middle Ages”. In: **Theoria**, v.66, 2000, p.159-84.
- LECHTE, John. **Cincuenta pensadores contemporáneos esenciales**. Madrid: Teorema/Cátedra, 2006.
- MARÍAS, Julián. **História da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp.180-200.
- MERINO, José António. **João Duns Escoto – Introdução ao seu pensamento filosófico-teológico**. Braga/Lisboa: Editorial Franciscana, 271 pp.
- MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. SP: Martins Fontes, 2001.
- PARK, Woosuk. “Haecceitas and the Bare Particular”. In: **The Review of Metaphysics**, V.44, n.2, 1990, pp.375-97.
- _____. “Understanding the Problem of Individuation”. In: HONNEFELDER, L.; WOOD, R.; DREYER, M. **John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics**. ING/ITA/ALE/FRA: E.J. BRILL, 1996, p.273.
- RAEYMAEKER, Louis de. **Filosofía del Ser: ensayo de síntesis metafísica**. Madrid: Editorial Gredos, 1968, pp.176-277.

RUDAUSKY, T. “The doctrine of individuation in Duns Scotus”. In: **Franziskanische Studien**, n.59 (1977), pp.320-77; n.62 (1980), pp.62-83.

SARANYANA, Josep-Ignasi. “Beato João Duns Scotus” (1265/6-1308). (Trad.: Fernando Salles). In: **A Filosofia Medieval**. SP: IBFC-Ramon Llull, 2006, §87 (pp.382-410), 598p.

SCOTUS, John Duns. **Os Pensadores: seleção de textos**. São Paulo: Abril S. A. 1973.

_____. **Le Principe d'Individuation** (*De Principio Individuationis*). Paris: J.Vrin, 2005a, 255p – (Textes Philosophiques)

_____. **Ordinatio**: Livro II, Distinção Terceira, Parte Primeira: Questão 1. CEZAR, C.R. (Trad.). In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 19 : 241-250, 1996. Traduzido de: **Opera Omnia, Studio et Cum Commissionis Scotisticae**. Civitas Vaticana : Tipis Polyglottis Vaticanis.

_____. **Early Oxford Lecture On Individuation**. (Trad.: A.B. Wolter). NY: The Franciscan Institute, 2005b.

WOLTER, A.B. “Scotus's individuation theory”. In: **The Philosophical Theology of John Duns Scotus**. NY: Cornell University Press, 1990, pp.98-124.

Recebido em 30.Abr.2013
Aceito em 30Jun.2013