

A emergência do singular no pensamento de João Duns Scotus

Juliano Ribeiro Almeida¹

Veç ou outra, achamo-nos em dúvida sobre se realmente estamos na chamada pós-modernidade, no sentido de superação e síntese, ou se ainda estamos apenas começando a descobrir o lado sombrio da própria modernidade. Boaventura de Sousa Santos fala da pós-modernidade como um novo paradigma epistemológico e sociopolítico, e que a construção deste novo paradigma “só podia ser completada a partir das experiências das vítimas, dos grupos sociais que haviam sofrido as consequências do exclusivismo epistemológico da ciência”². Portanto, diz ele, se a modernidade é a visão europeia de mundo, para libertar-se deste enquadramento é necessário colocar-se na atitude de aprender “a partir do sul do mundo”, sendo este “metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo”³, que nasce juntamente com a modernidade, que constitui este já velho paradigma universalista, totalitarista, que se impõe pelo eurocentrismo mercantilista e se mantém pelo colonialismo.

O que sustenta todo esse arcabouço da modernidade é o modelo científico que se desenvolve a partir da última fase da Idade Média, não à toa produzido por uma instituição intitulada “universidade”, que já traz no nome a intenção de ser universal (“todas as versões” ou “única versão”?). O pensamento pós-moderno, diz Santos, é a “crítica do universalismo e da linearidade da história, das totalidades hierárquicas e das metanarrativas; uma ênfase na pluralidade, na heterogeneidade, nas margens ou nas periferias; uma epistemologia construtivista, mas não niilista ou relativista”⁴. Este é o objetivo do conhecimento a partir do sul, que outros pensadores têm chamado de decolonialidade.

Para se compreender o paradigma epistemológico da modernidade, é necessário um olhar às suas fontes, na Escolástica. O ápice desse sistema de investigação científica são as sumas de Tomás de Aquino, no século XIII, este conhecido como “pequeno Renascimento”. O neotomista Garrigou-Lagrange resume assim o que chama de poder assimilativo do método de pesquisa de Tomás de Aquino:

¹ Doutorando FAJE. Bolsista FAPEMIG.

² SANTOS, Boaventura de Sousa. *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2006, p. 37.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 40

Ao encontrar algum grande problema, o tomismo começa por recolher soluções extremas que são mutuamente contraditórias. Em seguida, ele observa soluções ecléticas que oscilam entre aqueles extremos. Por fim, ele ascende a uma síntese mais alta que incorpore todos os elementos da realidade encontrados em suas buscas⁵.

Essa dialética levada a cabo por Tomás se fundamenta na noção primordial de analogia do ser, assim definida na Suma Teológica: “Não se afirma haver semelhança entre Deus e a criatura em razão da comunicação de uma forma segundo a mesma razão genérica e específica, mas apenas segundo uma analogia, pois Deus é ente por essência, os outros por participação”⁶. Quer dizer: para se resguardar a absoluta transcendência do Deus Criador, não se pode falar dele do mesmo modo como se fala das criaturas, pois Deus é “o Ser” por excelência; e uma criatura somente “participa” do ser divino, ou seja, é ser apenas analogamente, tendo como referência Deus. Se a intenção de Tomás, Alexandre de Hales e outros defensores da analogia era realmente não mais que metafísica, não vem ao caso. O fato é que veio a calhar, bem naquele momento em que a ebulição dos experimentos científicos começa a sair do controle eclesiástico, e vê-se necessário atrelar epistemologicamente a multiplicação dos discursos ao único tronco seguro que é a verdade patrocinada pelo grande mecenas de todo aquele avanço: a Igreja.

A analogia tomista acaba se firmando, portanto, como o modo de multiplicar maneiras de dizer o mesmo. Segundo Bruno Cava, na analogia, “dizemos as mesmas coisas de maneiras diferentes. Ou seja, acolho a liberdade de falar de muitos modos, desde que se aceite a premissa da Mesma Coisa do que falamos. Nossos discursos são análogos ao redor do Mesmo que já estaria dado em primeiro lugar”⁷. O que nos está permitido é apenas encontrar outras expressões da mesma e única verdade oficial, e não apresentar uma outra verdade que coloque em xeque a oficial. O que Boaventura Santos chama de “epistemologias do sul” é a superação deste projeto de colonização que “procurou homogeneizar o mundo, obliterando as diferenças culturais”⁸ ao dar à ciência moderna o “monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso”⁹. O sistema de colonização montado pelos impérios

⁵ GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *Reality: a synthesis of Thomistic thought*. Indiana: Ex Fontibus Company, 2012, p. 299.

⁶ *S.Th.* I, q. 4, a. 3, ad 3.

⁷ CAVA, Bruno. Destronar o império das narrativas. Disponível em: <<http://uninomade.net/tenda/destronar-o-imperio-das-narrativas/>>. Acesso em: 09 maio 2019. § 9.

⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa. Introdução In: SANTOS, Boaventura S.; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009, p. 10.

⁹ SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: *Ibid.*, p. 25.

européus a partir do final do século XV seguiu a emergente ciência moderna. Política, economia, ciência, cultura, língua e religião, todas essas dimensões da existência do europeu são forjadas pela noção de analogia e, conseqüentemente, pelo reino da identidade ou do idêntico, palavras que vêm do latim *idem*, que significa “o mesmo”.

Na analogia, a identidade provém de uma matriz, da qual só se autoriza que as diversidades sejam filiais, participações do mesmo, somente podendo existir em referência ao padrão e à regra geral, que, por sua vez, são impostos como “o normal” e “o natural”. Questionar essa versão única é considerado subversivo, anormal e contra a natureza. Vide a luta pela recontagem da história que ficou oficializada como “descobrimto da América”: qualquer tentativa de discurso a partir de outro ponto de vista que não o do conquistador colonialista é taxado de “ideológico”, “esquerdista”, “comunista”, e estes vistos não como diferenças legítimas, mas como de fora do espectro de verdade e, portanto, passíveis de justa repressão.

Tocamos assim o âmago das próprias ciências modernas, com sua imensa variação de especialidades, que não por qualquer motivo são chamadas “disciplinas”, palavra derivada de discípulo, mas que se tornou sinônima de rigor, obediência ao método. A analogia é um “imenso espectro de muitas discussões, mas os muitos modos de dizer permanecem regulados de dentro do discurso. O tomismo é uma válvula interna de regulação”¹⁰, diz ainda Bruno Cava. Assim, faz-se necessário um outro paradigma epistemológico, que contemple a exigência de identidade, mas, ao mesmo tempo, integre a diferença. Como afirma Boaventura de Sousa Santos, é preciso partir do princípio de que “o mundo é epistemologicamente diverso e que essa diversidade, longe de ser algo negativo, representa um enorme enriquecimento das capacidades humanas”¹¹. Se no colonialismo, a matriz é o norte, e é exclusivamente europeia, moderna e capitalista, que suprime quaisquer alternativas de interpretação da realidade por parte dos colonizados, “as epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos”¹².

¹⁰ CAVA, 2019, § 9.

¹¹ SANTOS, 2009, Introdução, p. 12.

¹² *Ibid.*, p. 13.

A esse diálogo Santos chama “ecologia de saberes”, conceito que serve de epistemologia alternativa à da ciência moderna e que se baseia “na incompletude de qualquer tipo de conhecimento humano e destinado a identificar conhecimentos distintos e critérios de rigor e validade que operam credivelmente nas práticas sociais de modo a desenvolver interações criativas entre eles”¹³. Porém, uma epistemologia decolonial necessita verdadeiramente de um novo paradigma, um novo modo de busca da verdade e novos critérios de verificação, para além do estrito método científico positivista. Precisa-se, pois, de uma alternativa à analogia tomista, que ofereça condições de incluir a diferença.

O escolástico franciscano João Duns Scotus (1266-1308) apresenta uma solução a este problema, que passamos agora a investigar. Embora o medievalista Étienne Gilson alegue ter tentado, mas não conseguido, encontrar um sistema próprio de Scotus ao estudar seu pensamento¹⁴, o que, por sua parte, é fácil identificar em Tomás, pesquisas mais recentes atestam que, sim, “as obras de Scotus têm um centro teórico que dá coerência ao seu pensamento”¹⁵. Além disso, como observa Manuel Pulido, “a metafísica do século XXI suspeita, em muitos campos, do essencialismo escolástico tomista e demanda uma filosofia que penetre fenomenologicamente na interioridade da realidade. Scotus é hoje uma alternativa metafísica tanto a nível histórico como sistemático”¹⁶. E o aspecto que tem demonstrado consistência para se afirmar como tal centro ou sistema é a teoria escotiana da univocidade do ser, isto é, a predicação unívoca do conceito de ser, tanto em Deus quanto nas criaturas.

Scotus rejeita a teoria da analogia do ser por entender que toda afirmação que o intelecto faz acerca de Deus pressupõe um conceito unívoco, tomado das criaturas e aplicado no mesmo sentido a Deus. Sem esta univocidade, argumenta ele, não seria possível dizer que “Deus é um ser”, “Deus é bom”, “Deus é sábio” etc., já que nosso intelecto, sendo capaz de conhecer as coisas somente a partir do que

¹³ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2013, p. 101.

¹⁴ cf. GILSON, Étienne. *Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2007, p. 17.

¹⁵ VOS, A.; VELDHUIS, H., DEKKER, E. et al (eds.). *Duns Scotus on divine love: texts and commentary on goodness and freedom, God and humans*. Aldershot, England: Ashgate, 2003, p. 55.

¹⁶ PULIDO, Manuel Lázaro. El Kant de la filosofía escolástica: Fr. Querubín de Carcagente OFMCAp. e el Card. Fr. Zeferino González O.P., controversia a propósito de Escoto. *Naturaleza y gracia*, Salamanca, v. 55, 2008, p. 142.

entra nele através dos sentidos corporais, poderia predicar ser, bondade e sabedoria somente das criaturas; e, portanto, diz Scotus, “a menos que o ser suscite uma única intenção, unívoca, a teologia simplesmente perece”¹⁷. Enquanto os defensores da analogia acusam a univocidade de fazer desmoronar a transcendência de Deus, os da univocidade acusam a analogia de impossibilitar o conhecimento de Deus. “A analogia e a univocidade constituem as duas respostas ao problema medieval de como conjugar a transcendência divina com a possibilidade do seu conhecimento”¹⁸.

Na visão de Scotus, as perfeições atribuídas a Deus são primeiramente encontradas nas criaturas e depois transpostas para a divindade, como ele mesmo explicita: “toda investigação sobre Deus pressupõe que o intelecto tenha o mesmo conceito unívoco que é obtido das criaturas”¹⁹. Isso significa que bondoso, sábio etc. são adjetivos univocamente atribuídos tanto a Deus quanto às criaturas. A diferença entre Deus e uma criatura está não no conceito de ser, que é dito no mesmo sentido para ambos, mas apenas no *modo* de ser, ou seja, no fato de que Deus é um ser Infinito e a criatura é um ser finito. Portanto, para Scotus, o ser é uma perfeição simples e neutra em si mesma, desprovida seja de finitude seja de infinitude, mas indiferente a todos os modos de ser. “De acordo com Scotus, Deus é mais ele mesmo não como o próprio ser, mas como um ‘este’”²⁰, este ser. A criatura não apenas participa do ser que é Deus, mas é ser em sentido próprio²¹.

Uma das consequências mais controversas da analogia do ser é a maneira como, a partir dela, se compreende a diferença. Para Tomás, as diferenças seriam imperfeições das criaturas, já que estas se definem pelo seu “não ser Deus”, algo negativo. Scotus, por sua vez, fundamenta a diferença das criaturas no conceito de finitude, que não é imitação nem participação no ser, mas algo positivo: ser finito não significa “não ser infinito”, pois não é uma característica referenciada a outro. Para Scotus, as diferenças das criaturas em relação ao Criador não são defeitos, mas

¹⁷ “*nisi ens importaret unam intentionem, univocam, simpliciter periret theologia*” (Lec. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 113).

¹⁸ CORREIA, Mário João Rosas Rebelo. Univocidade do ser e eterno retorno: Deleuze, Duns Escoto e a reavaliação da transcendência divina. *Revista portuguesa de filosofia*, Braga, v. 73, n. 2, 2017, p. 648.

¹⁹ “*omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem univocum quem accepit ex creaturis*” (Ord. I, d. 3, p. 1, q. 1, n. 39).

²⁰ LaZELLA, Andrew. *The singular voice of being: John Duns Scotus and ultimate difference*. New York: Fordham University Press, 2019, p. 9.

²¹ A própria afirmação “a criatura é analogamente ser” já se denuncia, pois pressupõe que a criatura é de fato alguma coisa, e assim admite que não se pode atribuir à criatura o não-ser. Para Scotus, ser em sentido próprio é tão-somente o contrário de nada. Ora, conjugar o verbo ser tendo a criatura como sujeito da oração já significa predicar ser da mesma criatura.

algo de positivo e perfeito nos entes.²² As criaturas não são diferenciadas por outrem, mas por si mesmas²³.

O filósofo francês Gilles Deleuze (1925-1995) analisa este aspecto da univocidade do ser em João Duns Scotus. Segundo ele, enquanto, na analogia, a diferença é “não-ser”, sempre governada pela ideia de identidade, na univocidade, a diferença é “ser” e antecede a identidade. A consequência mais importante da univocidade do ser, para Deleuze, é que a identidade não é a causa da diferença, mas seu efeito. A identidade, afirma ele, “gira em torno do Diferente, tal é a natureza de uma revolução copernicana que dá à diferença a possibilidade de seu conceito próprio, em vez de mantê-la sob a dominação de um conceito em geral já posto como idêntico”²⁴. Na univocidade, constata ainda Deleuze, “o ser se diz ‘de todas as maneiras’ num mesmo sentido, mas se diz assim daquilo que difere, se diz da própria diferença [...]. O ser se diz segundo formas que não rompem a unidade de seu sentido; ele se diz num mesmo sentido através de todas as suas formas”²⁵.

Eis, portanto, que do pensamento escotiano surge uma alternativa à epistemologia universalizante e totalitária da analogia. Bruno Cava entrevê o que decorre da predicação unívoca de ser em Scotus: “Só existe um modo de dizer das coisas, o que muda, justamente, são as coisas!”²⁶. No sistema colonialista, ocorre o contrário: a verdade é uma só, sempre aquela definida pela matriz, em confronto com a qual todas as outras verdades são ditas mentiras; e diferentes são apenas os modos de dizer a mesma e única verdade, sendo esses modos não mais que participações imperfeitas, análogas à verdade absoluta da versão oficial. Portanto, a univocidade emancipa e dignifica a diferença, libertando-a de ter que se reportar à matriz para ser por esta autorizada ou reprimida. Na univocidade, a verdade não é refém da identidade, mas é uma relação entre diferentes.

No esforço da decolonialidade, este paradigma é um instrumento importante no processo de desabsolutização da verdade colonialista. Assim diz Boaventura de Sousa Santos:

²² Cf. LaZELLA, 2019, p. 59.

²³ Cf. *Ibid.*, p. 75.

²⁴ *Ibid.*, p. 73.

²⁵ *Ibid.*, p. 417.

²⁶ CAVA, 2019, § 11.

Admitir a relatividade das culturas não implica adotar simplesmente o relativismo como atitude filosófica. Implica, isso sim, conceber o universalismo como uma particularidade ocidental cuja supremacia como ideia não reside em si mesma, mas na supremacia dos interesses que a sustentam.²⁷

A univocidade desmascara, assim, o conceito moderno de absoluta verdade científica, histórica, religiosa e cultural, e reabilita a ideia de diferença, dando a esta novo status. Coerentemente com a predicação unívoca de ser, Scotus elabora sua contribuição para o problema dos universais, tão em voga na filosofia de sua época. Como observa Walter Mignolo, “há uma discussão bastante antiga na filosofia cristã sobre os problemas dos ‘universais’ [...] que se tornou a fundamentação epistemológica do projeto prático de cristianizar o mundo”²⁸. De fato, pensadores como Agostinho e Tomás de Aquino são considerados *essencialistas* por darem ao universal (essência, quiddidade ou natureza) a primazia metafísica, o que legitima as pretensões “católicas” ou universais do projeto colonialista. Tal problema consiste na pergunta sobre a relação entre a ideia universal de uma coisa, isto é, sua essência ou definição, e o particular ou singular, que é o que existe concretamente. Qual o princípio da individuação das substâncias, ou seja, o que faz com que um universal se torne um particular, individual, singular?

Tomás de Aquino defende que a individuação da substância acontece quando a matéria prima recebe a categoria da quantidade²⁹: uma forma substancial, ao receber extensão material, se individualiza; assim, por exemplo, a natureza humana, como universal, ao inerir uma porção indeterminada de matéria, determinando-a, torna-se um indivíduo humano e continua existindo nele como alma. Com isso, o tomismo situa as diferenças entre os entes singulares simplesmente em sua dimensão accidental; ou seja, sem extensão não há indivíduos compartilhando uma mesma espécie³⁰. Ora, como o princípio de individuação é a matéria, a espécie inteligível armazenada no intelecto, que torna possível a cognição, não é individual, mas universal. Logo, no tomismo, o próprio pensamento é um universal; singulares

²⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: IIDS, 2010, p. 48.

²⁸ MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003, p. 206-207.

²⁹ Esta é a 11ª das 24 teses tomistas: “*Quantitate signata materia principium est individuationis, id est, numericae distinctionis, quae in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab alio in eadem natura specifica*” (AAS 6 [1914], p. 385).

³⁰ Por isso, para Tomás, um anjo, por exemplo, não é um indivíduo dentro de uma “espécie angélica”; cada anjo é o único exemplar da sua espécie.

são apenas as coisas materiais das quais o intelecto abstrai os fantasmas indispensáveis. O mais importante são os universais.

Scotus discorda dessa teoria, alegando que o princípio de individuação tem que ser algo da categoria da substância e não dos acidentes; ou seja, a individualidade das substâncias primárias é intrínseca à sua própria identidade, e embora não seja uma forma ou o próprio ser de tais coisas individuais, é da ordem destes. Scotus afirma: “as diferenças individuais primeiramente diversas individualizam e tornam singulares as naturezas [...]”³¹. E argumenta ainda: “O que é adicionado à quiddidade não sendo quiddidade não muda a espécie. Mas um grau indivisível, como é uma diferença individual, contrai [a natureza] para que seja ‘isto’”³². Logo, para Scotus, a diferença individual³³ é algo positivo que se acrescenta à natureza, uma perfeição desta. “Isto não é aquilo, não porque lhe falta o que aquilo possui, e não porque eles diferem entre si em relação a outra coisa; eles são apenas diferentes e nada mais: nem relações, nem privações e nem imitações”³⁴.

Com a univocidade do conceito de ser, Scotus faz ruir o autoritarismo dos discursos totalitários e apresenta a diferença como anterior à identidade, entendendo-a como da ordem da substância e não dos acidentes. Para ele, Deus, ao criar o universo, não intencionava universais, naturezas, essências, mas sim cada ente particular. Se algo existe, este algo, assim exatamente como existe, é obra da livre vontade amorosa de Deus, para quem nada é necessário, tudo é absolutamente contingente, isto é, poderia existir de outro modo ou poderia nem existir, mas, se existe, existe como único, irrepetível e singular.

Nesses tempos sombrios em que um certo eclipse do humanismo ameaça nos fazer retroceder a padrões de totalitarismo, intolerância e barbárie que pensávamos sepultados, o pensamento de João Duns Scotus nos ajuda a confrontar teorias medievais que foram as raízes do projeto da modernidade, para descobrir onde foi que erramos e como é possível corrigir nosso modo ocidental de pensar.

³¹ “*differentias individuales primo diversas, ad quas naturae sunt in potestate et contrahibiles, individuantur et fiunt singulares*” (Lec. II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 172).

³² “*quod additur quidditati, non ut quidditas est, non mutat speciem. Gradus autem indivisibiles sicut et differentia individualis est contrahens ad esse hoc*” (Rep. I-A, n. 128, p. 497).

³³ A *differentia individualis*, também chamada por Scotus de “*ultima realitas formae*” (Ord. II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 180), “*ultima realitas entis*” ou ainda “*ultima actualitas formae*” (Ord. II, d. 3, p. 1, q. 5, n. 188) é o que os pensadores escotistas mais tarde passaram a designar *haecceitas*, a substantivação do pronome demonstrativo *haec* (este), neologismo em paralelo com o que Aristóteles chamava de *quidditas*, de *quid* (o que).

³⁴ LaZELLA, 2019, p. 85.

Referências Bibliográficas

- CAVA, Bruno. Destronar o império das narrativas. Disponível em: <<http://uninomade.net/tenda/destronar-o-imperio-das-narrativas/>>. Acesso em: 09 maio 2019.
- CORREIA, Mário João Rosas Rebelo. Univocidade do ser e eterno retorno: Deleuze, Duns Escoto e a reavaliação da transcendência divina. *Revista portuguesa de filosofia*, Braga, v. 73, n. 2, p. 637-667, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 2.ed. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2006.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si' sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *Reality: a synthesis of Thomistic thought*. Indiana: Ex Fontibus Company, 2012.
- GILSON, Étienne. *Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2007. (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 91).
- LaZELLA, Andrew. *The singular voice of being: John Duns Scotus and ultimate difference*. New York: Fordham University Press, 2019.
- PULIDO, Manuel Lázaro. El Kant de la filosofía escolástica: Fr. Querubín de Carcagente OFMCAP. E el Card. Fr. Zeferino González O.P., controversia a propósito de Escoto. *Naturaleza y gracia*, Salamanca, v. 55, p. 141-190, 2008.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2006.
- _____. *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: IIDS, 2010.
- _____. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2013.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.
- SCOTUS, João Duns. *Ordinatio e Lectura*. In: *Iohannis Duns Scoti Doctoris Subtilis et Mariani opera omnia*. v. 1-14. Roma: Typis Polyglottis Vaticanae, 1950-2013.
- _____. *Reportatio examinata I-A: the examined report of the Paris lecture: v. 2*. Trad. Allan B. Wolter e Oleg V. Bychkov. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 2008.
- TOMÁS, de Aquino. *Suma Teológica (S.Th.)*. 9v. São Paulo: Loyola, 2001-2006.
- _____. *Suma contra os Gentios (ScG)*. 4v. São Paulo: Loyola, 2015-2016.