

Scotus e Peirce sobre Realidade e Possibilidade

Scotus and Peirce on Reality and Possibility

Roberto Hofmeister Pich

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC-RS
rhpich@puccrs.br

Resumo: Este ensaio diz respeito à metafísica de Duns Scotus e Charles S. Peirce. De início, procura-se esclarecer de que modo, no centro do “realismo scotístico” advogado por Peirce, está uma nova concepção de “realidade”. Isso é evidenciado pela análise do caráter real dos conceitos universais e da não-identidade formal. Em coerência com isso está, ademais, a tese de que a possibilidade real scotista constitui um elemento profícuo para o entendimento da base metafísica do conhecimento na categoria peirciana de Terceiridade.

Palavras-chave: Realismo. Realidade. *Natura communis*. Não-identidade formal. Conceitos universais. Existência. Conhecimento. Possibilidade real. Possibilidade lógica.

Abstract: *This essay concerns the metaphysical thought of Duns Scotus and Charles S. Peirce. It will be explained firstly how at the center of the “Scotistic realism” proposed by Peirce stays a new conception of “reality”. That will turn out evident through the analysis of the real character of universals and of formal non-identity. Secondly, it will be showed that close to that stays the thesis that Scotus’s real possibility is a very useful device to understand the metaphysical basis of knowledge in Peirce’s category of Thirdness.*

Keywords: *Realism. Reality. Natura communis. Formal non-identity. Universals. Existence. Knowledge. Real possibility. Logical possibility.*

Introdução

Num estudo recente sobre Charles S. Peirce e a filosofia medieval,¹ (I) o Prof. John Boler aborda primeiramente o conhecimento que Peirce possuía dos escritos de filósofos medievais, em particular de Duns Scotus, e a sua atitude ambivalente com respeito ao pensamento medieval; (II) o Prof. Boler dá também atenção a algumas críticas recebidas

¹ O pano de fundo do presente ensaio é uma conferência do Prof. John Boler, proferida no 7. Encontro Internacional sobre o Pragmatismo, promovido pelo Centro de Estudos do Pragmatismo e realizado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, de 8 a 11 de novembro de 2004. O texto da conferência está publicado neste número de *Cognitio: revista de filosofia*, sob o título “Peirce on the Medievais: realism, power and form” [Peirce acerca dos medievais: realismo, poder e forma], p.13-24.

em função de sua conhecida obra *Charles Peirce and scholastic realism*, efetuadas desde a publicação da mesma, em 1963. Foco especial é dirigido às críticas de Max Fisch: (a) Peirce foi primeiro um nominalista e, então, converteu-se ao realismo sob a influência de F. Abbot; (b) o realismo de Peirce se tornou mais um “idealismo objetivo” do que um “realismo escolástico”; (c) a concepção peirciana final de realismo se concentrou, primariamente, numa doutrina da “percepção direta”. Tanto quanto posso julgar a obra de Peirce, creio que os comentários que o Prof. Boler tece às objeções estão corretos.²

De importância para o Prof. Boler é, ademais, (III) a crítica de que ele negligenciou o tratamento dado por Scotus à “potência” ou “potencialidade” como possível influência sobre a metafísica de Peirce. Isso se vincula aos *would-be’s* de Peirce, no seu pragmatismo maduro, assemelhando-se explicitamente a noções escolástico-aristotélicas de “potência”. O Prof. Boler admite que Peirce provavelmente conhecia teorias scotistas de potencialidade e mesmo que, “em certos aspectos, a noção de potencialidade poderia ter sido mais útil aos propósitos de Peirce do que a de comunidade de naturezas”³. No brevíssimo argumento para a última afirmação, oferece-se certa contraposição entre “natureza” e “potencialidade”. Se, segundo Scotus, a natureza – ou, pode-se dizer, a “natureza comum” real – “perde” a sua comunidade quando instanciada, a “potencialidade pode transcender o seu próprio exercício”, e precisamente isso mostra ponto de contato da “potencialidade” com os *would-be’s* de Peirce.⁴ De início, cabe-me indicar que a asserção de que a natureza comum *perde* a sua comunidade quando instanciada não é verdadeira.⁵ Além disso, se a afirmação de que a “potencialidade pode transcender o seu próprio exercício” significa que a potencialidade real, como disposição de uma natureza real, não está limitada às (ou a algumas das) suas ordenações conhecidas, entendo que, diferente do sugerido, é não só possível, mas *também profícuo associar* “natureza comum” e “potencialidade”.

O Prof. Boler crê que não é possível encontrar, em Peirce, uma identificação scotista à conexão entre potencialidade e *would-be’s*. Aqui, a “concordância” peirciana com um autor como Duns Scotus não significaria “influência” textual. O Prof. Boler suspeita que Peirce associa “potencialidade” a Aristóteles. Essa hipótese se fundamenta na atitude daquele para com o hilemorfismo, ou melhor, o par conceitual “matéria e forma”. As referências favoráveis de Peirce ao hilemorfismo, à distinção matéria-forma e potência-ato, vinculam-se às inquietações científicas de Aristóteles como naturalista, não aos escolásticos. “Forma”, particularmente, liga-se à “originalidade”, nas “formas” ou “padrões” está “a vida intelectual do pensamento”; de qualquer modo, vale para o pragmatismo que as formas, no mundo, não são “as únicas realidades”⁶. E Peirce sabia que as idéias científico-naturalistas de Aristóteles eram pouco conhecidas dos escolásticos – limitados por demais à consideração das “formas substanciais”, um “obstáculo para o

² Cf. BOLER (2005, p. 16-20).

³ Ibidem, p. 20.

⁴ Ibidem, p. 20-1.

⁵ Cf. abaixo sob 1.

⁶ Cf. BOLER (2005, p. 21). No último período, as expressões entre aspas são citações de C. S. Peirce referidas pelo Prof. Boler.

progresso da ciência”⁷. Peirce, é verdade, não conhecia a idéia (cf. o *De anima* de Aristóteles) da forma substancial, interpretada paradigmaticamente como a “alma humana” na Escolástica Tardia, como algo que tem “poderes”. Caso contrário, teria sido possível a Peirce interpretar a própria “forma” como um “poder” de ordem superior, que consiste “em ordenar os poderes particulares das coisas”⁸. Uma associação de “forma” com “poder” (*would-be’s*) como essa poderia ter servido mais aos propósitos metafísicos de Peirce do que as naturezas comuns. Essas considerações, contudo, são, ao final, apenas contrafatuais históricos.⁹

No presente ensaio, que parte do artigo acima resumido, tenho como propósito aproximar as concepções de Scotus sobre “natureza comum” e “possibilidade” aos princípios metafísicos de Peirce. Estou consciente de que, ao associar “natureza” e “possibilidade”, tomo uma direção distinta da assumida pelo Prof. Boler, a de refletir sobre “natureza” e “potencialidade”. Enquanto o Prof. Boler expõe a “potencialidade”, mesmo aquela útil à metafísica peirciana, em termos do hilemorfismo aristotélico,¹⁰ exponho a “possibilidade” lógica e metafísica scotista como igualmente útil à compreensão da teoria da realidade peirciana. Nisso, a minha argumentação é fortemente devedora dos estudos de J. P. BECKMANN e L. HONNEFELDER.¹¹ Busco, contudo, abordar de modo mais definido a relação entre o tema do realismo e o da teoria scotista da possibilidade na metafísica de Peirce. A estrutura do estudo é, pois, a seguinte: (1.) o “realismo scotístico”¹² depende de conceito particular de “realidade”; (2.) “realidade”, tal como se verifica na análise do conceito de “ente”, repousa em “possibilidade lógico-ontológica”, e tanto a “possibilidade lógico-ontológica” quanto especificamente a “possibilidade metafísica” scotistas não estão ausentes da metafísica dos conceitos reais do conhecimento estrito e/ou científico, tampouco (Conclusão) distantes da “Terceiridade” peirciana.

⁷ Ibidem, p. 21-2. No último período, as expressões entre aspas são citações de C. S. Peirce referidas pelo Prof. Boler.

⁸ Ibidem, p. 22. No conteúdo desse parágrafo, estou também me valendo de observações posteriores feitas pelo Prof. Boler, por escrito, à minha arguição respectiva à sua conferência; cf. acima a nota 1.

⁹ Ibidem, p. 22.

¹⁰ Em outro estudo, cf. BOLER (1996, p. 145-53), o Prof. John Boler investiga os “comprometimentos ontológicos” de “potência” no Livro IX das *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, de Duns Scotus, sem comparar tal acepção com outros textos scotistas (cf. p. 145, nota 2). Ainda assim, é notório que o enfoque de “potência”, ali, não está desvinculado do tratamento lógico-ontológico dos entes possíveis não-atuais. Independente de sua defesa da tese da mera “superveniência” de “potência” em relação a “ato”, o Prof. Boler analisa, em termos semelhantes ao que ora desenvolvo (cf. abaixo), (I) o estatuto “entitativo” de entes possíveis, a potência como modo de ser, em conexão com a *creatio ex nihilo* (*Quaestiones IX*, q. 1-2); além disso, procura (II) distinguir potência ativa e passiva, em que “potência” aparece “como um princípio” (*Quaestiones IX*, q. 3-15), e (III) tratar “matéria” e “forma” sob o título “potência como um constituinte”.

¹¹ Refiro-me a estudos que investigam a remissão do realismo pragmatista de Charles S. Peirce ao realismo scotista *no âmbito estrito* da *Scotusforschung*; cf. BECKMANN (1978, p. 333-45); HONNEFELDER (1978, p. 325-32); idem (1990, p. 382-402, com numerosas referências bibliográficas).

¹² Essa expressão é corrente, embora o correto seria dizer “realismo scotista”, dado que a teoria é remetida a Duns Scotus mesmo, não originalmente ao “scotismo”.

1. “Realismo Scotístico” e Realidade

No âmbito da recepção dos filósofos medievais da obra *Segundos analíticos*, de Aristóteles, foi uma preocupação comum a Scotus – sobretudo quando voltada ao estatuto epistemológico da teologia – situar o “conhecimento científico” (*scientia*) na consideração do seu objeto “sob uma razão real” (*sub ratione reali*).¹³ A “ciência”, na medida em que é definida como conhecimento estrito, é um conhecimento real. Um exemplo de uma ciência não-real é a lógica, embora tenha consideração sobre as coisas, na medida em que as “intenções segundas” (*intentiones secundae*) são atribuíveis às coisas.¹⁴ Se uma “ciência em si” – um conhecimento científico em sentido estrito, de todo proporcional ao seu objeto – se relacionasse com o seu primeiro objeto sob uma razão não-real, essa mesma ciência, então, seria, como a ciência da lógica, um hábito de razão.¹⁵

O conceito de *intentio* está aqui em primeiro plano. *Intentio* recebe usos diversos – e mesmo ambíguos – por parte de Scotus, ainda que, em geral, ele entenda “intenção” como “conceito do entendimento”, tal como se conclui, por exemplo, do seu tratamento da relação de intenções primeiras e segundas com objetos extramentais.¹⁶ Um conceito de intenção primeira, e aqui se fala, em termos de uma *species intelligibilis* recebida,¹⁷ de um ponto intermediário entre *res* e entendimento,¹⁸ é causado de modo natural imediatamente pela coisa extramental, independente de todo ato posterior ou de toda operação posterior do entendimento sobre o conceito obtido: uma intenção primeira existe no entendimento somente porque é causada pelo objeto.¹⁹ O entendimento tem, por meio de uma intenção primeira, uma relação com a realidade extramental, porque a “espécie sensível” (*species sensibilis*), a partir da qual o conceito ou a espécie inteligível é obtida pela abstração do conteúdo inteligível por parte do intelecto ativo, deve ser entendida como uma “semelhança” (*similitudo*), “que tende à coisa, da qual ela é uma semelhança”²⁰: assim, a espécie inteligível é “o meio pelo qual (*medium quo*) um objeto é conhecido, sem que ela mesma seja aquilo que é conhecido (*medium quod*)”²¹.

¹³ Cf. PICH (2001, cap. III).

¹⁴ Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 108, n. 164. Cf. MCKEON (1965, p. 530-3). A idéia de PERLER (2003, p. 175), de que a lógica, para Scotus, trata dos silogismos, e não das intenções segundas, não é inequívoca.

¹⁵ Cf. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* VI q. 1, p. 18, n. 43; cf. *ibidem*, p. 34, n. 89.

¹⁶ Cf. TACHAU (1988, p. 62-3); KAUFMANN (1994, p. 207); DAHLSTROM (1980, p. 101). D. O. Dahlstrom vincula as *intentiones* ao âmbito de significado de um termo geral como *esse cognitum*.

¹⁷ Cf. PERLER (2003, p. 163): *species* podem ser definidas como “entidades mentais que tornam as coisas percebidas cognitivamente presentes a nós”. Sobre a filosofia da linguagem de Scotus cf. *ibidem*, p. 163-77.

¹⁸ Cf. JOÓS (1990, p. 616). A *intentio intellectus* medieval, isto é, um “ente intermediário” (*intermediate being*), não é somente a *intension* doxástico-judicativa da significação na filosofia moderna.

¹⁹ Cf. TACHAU (1988, p. 63-6). Cf. *Ordinatio* I d. 23, q. un., p. 360, n. 20; I d. 27, q. 1-3, p. 97, n. 83.

²⁰ Cf. TACHAU (1988, p. 64; p. 62, nota 27); KOBUSCH (1987, p. 112-3); WOLTER (1990, p. 44-5). Cf. *Ordinatio* II d. 13, q. un., p. 706, n. 3.

²¹ Cf. TACHAU (1988, p. 64-5). K. H. Tachau se apóia em *Ordinatio* II d. 3, p. 2, q. 2, p. 551, n. 315. Cf. também HONNEFELDER (1989, p. 178 s.).

No *conceito* de intenção primeira ou na espécie inteligível, Scotus vê não só uma relação com a realidade extramental, mas a exigência de explicitações semânticas, a saber, das relações entre palavras (faladas ou escritas), conceitos e coisas. Assim, TACHAU expõe, com respeito ao *Primum librum peribermeneias quaestiones I*, de Scotus, de que modo nomes gerais – como “homem” (*homo*) – correspondem a intenções primeiras, analisando, para tanto, a diferenciação scotista entre o conceito (a) como acidente que se encontra na alma como forma (*informans animam*), isto é, como entidade real ou *ens diminutum*, e o conceito (b) como sinal.²² A “estátua de Hércules”, por exemplo, pode ser entendida (a) como realidade (a estátua mesma) ou (b) como semelhança ou sinal de Hércules, o supósito. Com respeito à segunda distinção, a estátua de Hércules é ou (b’) uma semelhança artificial ou (b’’) uma semelhança natural de Hércules. Sem dúvida, a estátua de Hércules, como semelhança dele, é (b’) uma semelhança artificial, porém um *conceito* (b), como uma semelhança da coisa, isto é, na medida em que é um sinal de algo real (*signum signati*), ao qual “tende”²³, é (b’’) um sinal natural da coisa significada.²⁴ Desse modo, a intenção primeira, causada imediatamente pela coisa, significa uma característica inteligível e real-essencial da coisa mesma, a “natureza”, a “essência”, a “definição da coisa”, mas não “a coisa na medida em que existe”²⁵. A partir disso, conclui-se em relação a (b) que, como uma estátua é o meio pelo qual uma determinada pessoa é conhecida, da qual a mesma estátua é uma semelhança, assim um conceito ou uma *species intelligibilis* é o meio representativo, a saber, o *medium quo*, não o *medium quod*, pelo qual a coisa é conhecida.²⁶ A “palavra” (*vox*) ou o “nome” (*nomen*) que se associa a um conceito como *passio animae*²⁷, ou “que significa [imediatamente] uma semelhança [isto é, a *species*], na medida em que [esta última] é sinal da coisa [*signum rei*]”, significa então a coisa mesma, mesmo que mediatamente.²⁸ A “palavra”, portanto, como bem explica PERLER, possui caráter semiótico porque “significa o conteúdo representacional de uma *species*”, e “não significa a espécie considerada meramente como uma coisa feita de ‘material mental’”²⁹. Por conseguinte, dado *o que* a espécie inteligível representa, Scotus não pode ser entendido como teórico de um “representacionalismo semântico” das palavras: a palavra não representa uma “entidade representacional distinta”, mas a natureza comum da coisa, que, como se verá em seguida, pode possuir “dois modos de ser”.³⁰

²² Cf. TACHAU (1988, p. 66). Sobre a particularidade do caráter semiótico dos conceitos em Scotus, cf. PANACCIO (1999, p. 214-9).

²³ Cf. *Primum librum peribermeneias quaestiones I* q. 2, n. 1. 3. 7. Cf. ibidem, p. 187, n. 3.

²⁴ Cf. ibidem, q. 4, p. 190, n. 2.

²⁵ Cf. DAHLSTROM (1980, p. 91). Na proposição “‘Human’ is universal”, “human” significa, como intenção primeira, uma determinada *coisa real*. *Primum librum peribermeneias quaestiones I* q. 2. 5; II, q. 1.

²⁶ Cf. TACHAU (1988, op. cit., p. 66). Cf. *Primum librum peribermeneias quaestiones I* q. 2, p. 188, n. 7.

²⁷ Um conceito, como *similitudo rei* e *passio animae*, é uma expressão interna de uma atividade espiritual, a saber, a *simplex apprehensio* de um objeto. O conceito é, portanto, um *terminus incomplexus*. Cf. PICH (2004, p. 208 s.).

²⁸ Cf. *Primum librum peribermeneias quaestiones I* q. 2, p. 187, n. 3.

²⁹ Cf. PERLER (2003, p. 167).

³⁰ Ibidem, p. 169.

Por sua vez, intenções segundas incluem conceitos lógicos como “gênero” e “espécie”, formados pelo entendimento, por meio da reflexão sobre o modo como um conteúdo formal de intenção primeira se relaciona com o conteúdo formal de outra intenção primeira.³¹ Intenções segundas resultam de “atos adjudicativos” do entendimento, isto é, atos por meio dos quais o entendimento separa e une conceitos, ou ao menos os compara.³² Com base neles, o intelecto ativo causa uma intenção segunda “sobre” (*circa*) uma intenção primeira, tal que, com respeito ao objeto de intenção primeira, é causada somente uma relação de entendimento, ou são causadas diversas relações de entendimento, mas nenhuma relação quiditativa. Uma intenção segunda é, pois, uma “relação de razão”.³³ No contexto de descrição das cinco condições do objeto definível do conhecimento, em *Ord. IV d. 1 q. 2*, Scotus – expressamente em termos de “intenções” – entendeu o *ens rationis* ou *ens in anima* como “considerado em segundo lugar” (*secundo consideratum*), não como “considerado em primeiro lugar” (*primo consideratum*) ou como um conceito a cuja consideração o intelecto é primeiramente movido pela coisa externa. O “considerado em segundo lugar” está em oposição ao ente que, como universal real, está no intelecto, por meio da espécie inteligível, *obiective*, isto é, como um *esse obiectivum* ou uma natureza-na-medida-em-que-concebida-por-uma-mente,³⁴ o objeto imediato de um ato do entendimento. O “considerado em segundo lugar” também está em oposição ao ente que está no intelecto apenas *subiective*, a saber, como o ato de entendimento mesmo (*intellectio*) e o conhecimento científico (*scientia*), que, como “formas reais” (*formae reales*), são concebidas como pertencentes à categoria de qualidade.³⁵ Antes, o considerado no segundo momento é entendido como ente na medida em que considera o ente considerado no primeiro momento. Dado que o considerado no segundo momento é tomado como “relação de razão” (*relatio rationis*), ele não é nenhum objeto definível do conhecimento estrito e/ou científico. No “considerado em segundo lugar”, enquanto considerado, não há nenhum ser além da “comparação” (*comparatio*) dele com o “considerado em primeiro lugar”, por meio de um ato do intelecto comparativo.³⁶

Como “coisa causada pelo intelecto” (*res causata ab intellectu*) e “coisa que é aplicável a coisas de intenção primeira” (*res applicabilis rebus primae intentionis*),³⁷ o universal pode, assim, ser tomado como intenção segunda e como tal investigado pelo lógico.³⁸ Vale dizer que uma intenção segunda, com essa determinação do estatuto do objeto da lógica, não é um conceito fictício, que significa uma mera criação do entendimento. A lógica trata dos *objetos universais* do entendimento *como intenções segundas*, isto é, *sob um modo de tratamento formal* “ocasionalmente” causado pelas coisas

³¹ Cf. ALLUNTIS; WOLTER (1975, p. 518); KNUDSEN (1982, p. 486).

³² Cf. TACHAU (1988, p. 63); KAUFMANN (1994, p. 207).

³³ Cf. *Ordinatio* I d. 23, q. un., p. 352, n. 10. Cf. DAHLSTROM (1980, p. 88); PERLER (2003, p. 176-7).

³⁴ Cf. TWEEDALE (1999a, p. 410).

³⁵ Cf. *Ordinatio* IV d. 1, q. 2, p. 56-7, n. 3.

³⁶ *Ibidem*, p. 57, n. 3.

³⁷ Cf. DAHLSTROM (1980, p. 91).

³⁸ Cf. *Super Universalia Porphyrii quaestiones acutissimae* q. 3, p. 89-90, n. 11. Cf. DAHLSTROM (1980, p. 90-1); BIARD (1989, p. 49).

reais e “efetivamente” causado pelo entendimento.³⁹ Sendo de si inteligíveis, as intenções segundas são um meio “pelo qual algo [real, isto é, um universal real] é entendido”⁴⁰. Desse modo, por exemplo, uma *forma* ou *res* de intenção segunda se relaciona com um conceito de intenção primeira: “‘*human’ is a species*”⁴¹. Com isso, mostra-se, em Scotus, de que maneira a relação possível entre metafísica (*intentiones primae*) e lógica (*intentiones secundae*) pode ser mantida, na medida em que intenções segundas mostram “o caráter real da realidade como estruturável e o pensamento como estruturante”⁴².

Toda ciência além da lógica é, de acordo com Scotus, uma ciência real, isto é, uma em que não somente há uma relação com um objeto real, mas com um objeto real sob uma razão formal real.⁴³ Implícita nisso está a premissa de que é exatamente assim, num hábito de conhecimento, que o conhecimento mais perfeito do objeto é alcançado. Implícita ademais está a premissa lógico-ontológica de que a reivindicação de realidade do conhecimento de um ente real, obtido no hábito do conhecimento científico, é tomada da formalidade definitiva do objeto (*a formalitate obiecti*).⁴⁴ De acordo com isso, a metafísica tem de relacionar-se com o ente enquanto ente; a matemática, com a substância corpórea na medida em que a quantidade é inerente à substância, e a filosofia da natureza, com a substância corpórea na medida em que esta possui uma forma que é o princípio de movimento e causalidade.⁴⁵

Pressupondo-se a exposição acima, é possível centrar uma *primeira versão* do “realismo scotístico” na natureza dos conceitos reais de intenção primeira: mesmo sem uma análise exaustiva do processo de obtenção de conceitos reais, pode-se concluir que o objeto conhecido com base no objeto presente é uma representação deste na sua estrutura quiditativa. Nisso, o objeto conhecido, como representação intencional conhecida, é sempre obra parcial do intelecto: *um conceito real é co-causado pelo intelecto*, sendo assim tomado da conhecibilidade natural da essência. O “fundamento lógico-epistemológico” (minha expressão) do realismo scotístico está em que o conceito representa “semioticamente” e permite ao intelecto alcançar, de modo imediato na “relação intencional” com as coisas,⁴⁶ *um ente real, possivelmente existente nos muitos indivíduos, na sua própria conhecibilidade virtual anterior ao ato do intelecto*⁴⁷ – isto é, uma “estrutura geral” da realidade⁴⁸ ou a *natura communis* nas coisas, como o “objeto remoto da universalidade”⁴⁹. Um conceito universal essencial é, como conceito de intenção primeira, conceito de um “quê” próprio e real, que permite ademais o acesso

³⁹ Cf. *Super Vniversalia Porphyrii quaestiones acutissimae* q. 3, p. 89-90, n. 11; PERLER (2003, p. 177).

⁴⁰ Cf. DAHLSTROM (1980, p. 90).

⁴¹ Ibidem, p. 91.

⁴² Cf. P. ENGELHARDT (1976, p. 473); cf. DAHLSTROM (1980, p. 89).

⁴³ Cf. KLUXEN (1968, p. 237).

⁴⁴ Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 105-6, n. 158; *Lectura* prol. p. 2, q. 1-3, p. 31, n. 83.

⁴⁵ Cf. PRENTICE (1968, p. 56-61); *Quaestiones* VI q. 1, p. 24-5, n. 61-63.

⁴⁶ Cf. PASNAU (2003, p. 288).

⁴⁷ Cf. *Quaestiones* VII q. 18, p. 354-5, n. 58-65.

⁴⁸ Cf. HONNEFELDER (1978, p. 327); idem (1990, p. 392-3); TWEEDALE (1999a, p. 396, 398, 414).

⁴⁹ Cf. TWEEDALE (1999a, p. 415).

a conteúdos do objeto formalmente não-idênticos “da parte da coisa” (*a parte rei*). Esse novo *locus* do mesmo tema, o de conceitos universais reais formalmente não-idênticos *a parte rei*, aponta para o papel decisivo da “fundamentação lógico-ontológica” (minha expressão) do realismo scotístico: a função da “não-identidade formal da parte da coisa”⁵⁰ no esclarecimento dos conceitos universais reais reside justamente na precisão que traz aos conceitos de *realis* e *realitas* na metafísica de Duns Scotus – e de C. S. Peirce.

Não-identidade formal e realidade dos universais, em Scotus, podem ser visualizadas a partir do tratamento da idéia original de Avicena sobre a indiferença da *natura communis* quanto ao seu estatuto ontológico. Trata-se, pois, da distinção entre a essência em si mesma (no clássico exemplo, a *equinitas* ou “eqüinidade”) e a essência considerada como singularizada (em cavalos particulares) ou como universal (no conceito universal inteligível “cavalo”). A *realidade* da “natureza comum”, na indiferença dada, é mais bem exposta justamente com base na teoria scotista da *não-identidade formal*.⁵¹ A “identidade formal”, respectiva ao conteúdo definitório de uma forma real, ultrapassa o nível de unidade real, respectiva à inseparabilidade de formas reais na forma específica existente ou na realidade específica extramental de um particular.⁵² Num ente com “identidade real”, é possível encontrar ainda *formalidades* não-idênticas e apreensíveis – dado que toda formalidade é conhecível e representável –, sem que aquelas mesmas suspendam a unidade real da simplicidade real do ente. Diferentes modos de unidade, assim define HONNEFELDER, são “índices” de entidade, que estão além dos modos “ônticos” de entidade.⁵³ A não-identidade formal designa, portanto, “realmente” (*realiter*) uma entidade, em que “realmente” é assim definido: “de modo algum por um ato do intelecto considerante, mas sim que tal entidade seria, ainda que nenhum intelecto a considerasse, digo ‘antes de todo ato do intelecto’”.⁵⁴ Assim, tanto a identidade real quanto a não-identidade formal “da parte da coisa” são “reais” de modo independente do entendimento.⁵⁵

Ao se oferecer uma definição da “realidade” – *realitas* como explícito diminutivo de *res* – de tal conteúdo formal, o critério lógico dado por Scotus permite perceber a aplicação da “distinção formal” ao sentido e à identificação da realidade de universais no pensamento e no mundo, não só o estatuto ontológico “comum-indiferente” das naturezas em si. Assim, quanto à identidade formal, diz-se que algo é formalmente idêntico a outro algo porque o inclui “na sua razão formal quiditativa e *per se primo modo*”⁵⁶. Na

⁵⁰ Cf. *Ordinatio* I d. 2, p. 2, q. 1-4, p. 357, n. 404.

⁵¹ Ibidem, p. 349-58, n. 388-408.

⁵² Ibidem, p. 356-7, n. 403. Cf. WOLTER (1965, p. 45-60).

⁵³ Cf. HONNEFELDER (1990, p. 391).

⁵⁴ Cf. *Ordinatio* I d. 2, p. 2, q. 1-4, p. 350, n. 390.

⁵⁵ Cf. KING (2003, p. 23). A compatibilidade entre formalidades distintas, em Scotus, e *bundles of habits* ou *possibilities*, em Peirce, cf. GOODWIN (1961, p. 489-509), é conceitualmente difícil. Creio, no entanto, que esse item deveria ser retomado pela pesquisa.

⁵⁶ Cf. TWEEDALE (1999c, p. 455). *Per se primo modo* é aquele conceito que é apreendido na definição da coisa. *X* e *Y* seriam formalmente idênticos sse. ou *X* fosse parte da razão formal de *Y*, ou *Y* fosse parte da razão formal de *X*. Onde isso não se dá, e *X* e *Y* são realmente o mesmo, *X* e *Y* são formalmente não-idênticos.

não-identidade formal, mostra-se a impossibilidade de uma proposição de identidade *per se primo modo*, em que dois conteúdos formais, pela definição essencial, excluam-se, tendo-se aí a sua não-identidade formal e também a sua realidade formalmente própria.⁵⁷ Desse modo, quando o intelecto, num ato simples de conhecimento (p. ex., ao apreender *homo*, no *concursus* de objeto e intelecto), atualiza (*terminare*) dois conceitos próprios (p. ex., *homo*, daí “animalidade” e “racionalidade”, ou “branco”, daí “brancura” e “cor”,⁵⁸ ou “Deus”, daí “deidade” e “ser-pai”⁵⁹), cujos conteúdos não se identificam pela definição essencial, diz-se que cada um dos conceitos corresponde a um objeto formal próprio.⁶⁰ O conteúdo dos dois conceitos seria redutível a dois diferentes atos de conhecimento, tendo ali dois objetos formais diferentes como objetos de conhecimento.⁶¹ O mesmo critério lógico pode ser relacionado à natureza comum, que não inclui formalmente *per se primo modo* nem a individualidade nem a universalidade, mas, como forma específica de ser, é uma essência-comum no mundo. Ela é essência *simpliciter*, anterior ao ser no particular (em que recebe algo extrínseco, que a contrai a algo individual, a *haecceitas*) e/ou no universal (no conceito obtido por abstração, apto a ser predicado de muitos). Assim, valendo-se da mesma não-identidade formal, Scotus diverge de Avicena, ao atribuir à natureza *formalmente em si* uma certa unidade “tipológica” real, menor que a unidade numérica de um indivíduo. *Como tal*, a natureza recebe o caráter de uma *entidade* e tem em si uma unidade *que é compatível* com a unidade do indivíduo. Isso significa que nas coisas, *antes* de toda consideração do intelecto, *há* algo *comum*: a natureza com a sua unidade específica ou genérica real, unidade que é menor que a unidade de um “este” da substância particular.⁶² Assim, o comum como tal *é* nas coisas: *como tal*, ele *é* no individual. Não é *o universal como tal* que está na coisa individual. O universal em ato é predicável de sujeitos individuais apenas na medida em que a natureza é abstraída pelo intelecto de suas características individuais. *Como tal*, o universal existe *na mente*. Em tudo isso, *é a entidade própria da natureza comum que é o fundamento tanto da individuação quanto da universalidade*. Mas, aquela natureza *comum* permanece *como tal* intocada.⁶³

Finalmente, dado que na apreensão de conteúdos formais diferentes, pressupondo-se básica isomorfia entre entendimento e realidade, mostrando diferentes aspectos formais da realidade como que da *logical picture* do mundo, o intelecto “tende” ao que é antes do seu ato, conclui-se que cada conceito formalmente próprio apreende *algo real* antes e independentemente do intelecto.⁶⁴ A não-identidade *a parte rei* é logicamente anterior à não-identidade dos conteúdos no pensamento e, por isso mesmo, é uma condição de pensar propriedades e/ou conceitos formalmente distintos.⁶⁵

⁵⁷ Cf. *Ordinatio* I d. 2, p. 2, q. 1-4, p. 356-7, n. 403.

⁵⁸ Cf. *ibidem*, p. 358, n. 407.

⁵⁹ Cf. *ibidem*, p. 357-8, n. 406.

⁶⁰ Cf. *Ordinatio* I, d. 8, p. 1, q. 3, p. 223, n. 140.

⁶¹ Cf. *Ordinatio* I d. 2, p. 2, q. 1-4, p. 351, n. 392.

⁶² Cf. TWEEDALE (1993, p. 77-93).

⁶³ Cf. acima, na “Introdução”, a crítica que teço ao Prof. Boler.

⁶⁴ Cf. *Ordinatio* I d. 2, p. 2, q. 1-4, p. 351, 355, n. 392, 399. Cf. HONNEFELDER (1989, p. 376-7).

⁶⁵ Cf. WOLTER (1965, p. 45s. 49-50).

Não pode se tratar, ali, de uma *distinctio rationis*, realizada pelo pensamento sem base na coisa.⁶⁶ E isso não se opõe à idéia de que, ao mesmo tempo, tal coisa real formalmente própria “se manifesta” somente no ato de conhecer: somente no *terminus* do ato de conhecer, esse algo mostra a si mesmo como algo real e formalmente distinto.⁶⁷ Houvesse “uma diferenciação no âmbito da *res supositória*”, ter-se-ia necessariamente uma diferença real. A não-identidade formal *a parte rei* reside “no âmbito dos *conteúdos formais objetivos* como conteúdos”.⁶⁸ Por isso mesmo, é notória a preocupação de Scotus em medir os “comprometimentos ontológicos” da não-identidade formal, em que, assim KING, “A não é formalmente B” parece exigir que “formalmente” seja tomado como operador modal: com essa formulação, deve ficar evidente que não se requer, em momento algum, a existência, a cada vez, de diversos sujeitos de propriedades dentro do mesmo sujeito.⁶⁹ Essencialmente, trata-se de reconhecer possibilidades formais da coisa que residem na coisa mesma como algo não-acidental,⁷⁰ que podem receber uma determinação coerente como teoria de realidade.

A análise scotista de *realitas* permite, portanto, (a) entender como as realidades “universais” *são* e (b) como a realidade, com não-identidades formais e comunidades, *é*. *Nesses termos*, a teoria scotista foi importante para a concepção do estatuto lógico-ontológico dos conceitos universais e para a *theory of reality* de C. S. Peirce.⁷¹ A inclinação peirciana ao realismo scotístico tem como fundo a convicção de que a realidade dos universais – fundamentada metafisicamente – é “condição de possibilidade da ciência [moderna]”⁷², mesmo como teoria empírico-pragmática e sob lógica de pesquisa falibilista. A ciência empírica depende de questionamento sobre a realidade dos universais, dado que lida com supostas “regularidades” e “uniformidades”, “leis e tipos gerais” que, sendo conceitos universais, ou bem são *figmenta* do intelecto ou são reais.⁷³ Peirce advoga para a ciência – sem precisar de prova direta, mas tomando-a como hipótese constitutiva – a objetividade das leis: somente assim “explanação” e “prognose” – a premissa de que o saber, na forma de leis da natureza, é preditivo e liga-se a um *continuum* entre experiências presentes e futuras – fazem sentido nas ciências empíricas.⁷⁴ Na linguagem de um argumento transcendental, pode-se dizer que o universal real é condição de possibilidade da ciência, mostrada pelo fato da ciência e dos seus resultados, bem como já na procura por crenças verdadeiras e coerentes, isto é, na busca da certeza. Daí que, se a ciência é realista, tem de pressupor a metafísica como “ciência da realidade”, em

⁶⁶ Cf. *Ordinatio* I d. 8, p. 1, q. 4, p. 260, n. 191.

⁶⁷ Cf. HONNEFELDER (1990, p. 392-3).

⁶⁸ Cf. HONNEFELDER (1989, p. 378). Cf. também WATSON (1965, p. 66-9); MURALT (1985, p. 169 s.).

⁶⁹ Cf. KING (2003, p. 24). Cf. *Ordinatio* I d. 2, p. 2, q. 1-4, p. 356-7, n. 403.

⁷⁰ Cf. WITTGENSTEIN (1995, 2.012-2.0121, p. 11-2).

⁷¹ CP 5.331; 8.13. No restante desta seção, oriento-me decisivamente em HONNEFELDER (1990, p. 384-96).

⁷² *Ibidem*, p. 384-6. Cf. APEL (1997, p. 94 s.). Sobre o uso de argumentos transcendentais para a defesa peirciana do realismo, cf. PIHLSTRÖM (1998, p. 386-403).

⁷³ CP 1.16; 4.530.

⁷⁴ CP 1.316; 4.234; 5.101; 5.384; 5.436; 5.48; 5.94. Cf. MCKEON (1952, p. 238-40); BOLER (1963, p. 94-166, 145-65); BECKMANN (1978, p. 339); HAACK (1992, p. 24 s.); IBRI (2004, p. 169-70).

dois aspectos: (a) o correlato do conhecimento científico – a regularidade na forma de lei ativa – é algo real; (b) o real é conhecível.⁷⁵ Negando-se (a) e (b), o conhecimento de universais – dos conceitos necessários que estruturam *de fato* o conhecimento humano dos particulares – seria apenas sobre conceitos. Com isso, assim indica HONNEFELDER, no caso de mudança nas coisas, as opiniões não poderiam se tornar falsas: a reivindicação de verdade do conhecimento científico – do conhecimento em absoluto – seria de todo sem sentido.⁷⁶

Caso se invoque, então, o tema comum de que o conhecimento é mediato, ligado ao sinal do conceito, vê-se de que modo Peirce associa o estatuto dos universais da ciência a uma idéia de realidade conforme ao “realismo scotístico”. No sinal conceitual, a representação está por um objeto real exterior e anterior, justamente no aspecto em que é pensado. “Objeto imediato da consciência” é a representação mesma, pressupondo-se que a representação da coisa no sinal universal é deduzida da representação num sinal menos geral “na forma de uma conclusão hipotética indutiva”.⁷⁷ Na base da crescente generalização está a “coisa-em-si” particular, um “mero ideal” à representação semiótica, como tal não representável. Se, assim, o modo de ser de algo individual é a “existência”, em que “individualidade” (*haecceitas*) e “existência” *bic et nunc* põem “algo último” – *Firstness*⁷⁸ –, e o “algo último” é anunciado (não conhecido) na “reação” ou “oposição” da experiência irrepitível dos fatos como “outro” – *Secondness*⁷⁹ –, o conhecimento é “mediação” entre aqueles a modo de representação semiótica – *Thirdness*. Exatamente essa relação triádica é obtida com o auxílio de conceitos universais, e isso já vale para “juízos de percepção”,⁸⁰ tal que o conhecido só pode ser objeto de representação, em que o conhecimento representativo-semiótico é aproximativo e evolucionário, não definitivo, do ente particular.⁸¹ Igualmente, o conhecimento conceitual é, pela coisa mesma, sempre conceito de algo conhecível. Sendo aproximativo, pressupõe conhecibilidade do real, em que “conhecibilidade” e “ente” podem ser vistos como sinônimos. É fácil ver, assim, que há pressuposição da referência real dos conceitos de juízos, em geral em todo conhecimento em que se assume uma diferença entre verdadeiro e falso. “Realismo de universais”, pois, toma que o conhecimento mediado por conceitos em juízos verdadeiros (pela *species* como *medium quo*) tem como objeto imediato a *realidade* representada.⁸² Ao conteúdo do sinal, da *species* do “algo” conhecido, atribui-se “realidade”, mesmo que não conhecido como individual existente *bic et nunc*. “Realidade”, pois, para Scotus e Peirce, não se reduz ao que é independente de uma relação de representação no *medium*: “real” não é idêntico a “existente”,⁸³ mesmo sem questionar a primazia do existente individual. Ao final, “os modos de ser da Primeiridade

⁷⁵ CP 5.384. Cf. HONNEFELDER (1990, p. 384-5).

⁷⁶ Cf. *Quaestiones* VII q. 18, p. 354-5, n. 58-65; HONNEFELDER (1990, p. 385-6); HAACK (1992, p. 30-1).

⁷⁷ CP 5.265; 5.283-26. Cf. HONNEFELDER (1990, p. 386).

⁷⁸ CP 1.405; 1.458; 3.613; 3.93; 5.311.

⁷⁹ CP 1.325; 1.427; 2.84; 3.613.

⁸⁰ Em que se predica, de um objeto ou de um evento particular, um termo geral; cf. HAACK (1992, p. 26).

⁸¹ CP 5.104; 5.121; 5.150; 5.157; 5.311; 5.544; 6.32. Cf. HONNEFELDER (1990, p. 387).

⁸² CP 5.257; 8.14; 8.16. Cf. THOMPSON (1952, p. 132-6).

⁸³ CP 5.312; 5.503; 5.96; 6.349.

e da Terceiridade incidem no modo de ser da Secundidade⁸⁴: na experiência do existente individual reside o encontro de signo e coisa.⁸⁵

Assim, “realidade” não pode ser o mesmo que “existência”. “Existência” é acessada dinamicamente na Secundidade; “realidade” é um modo específico de não-dependência em face do pensamento, e é assim que ela tem *cognitionary character*. Ora, a não-dependência – “alteridade” – em face da mente, ali onde se tem o sentido de “realidade” como propriedade de algo *conhecido*, pertence à Terceiridade. “Realidade”, portanto, é um “modo especial de ser, cuja característica é que as coisas que são reais são o que são, em absoluto, realmente de modo independente de qualquer asserção sobre elas”⁸⁶. A “reação” e “insistência” da Secundidade não-cognitiva são, então, somente um momento da “não-dependência do pensamento”, mesmo que sem ele não se possa realizar a “insistência” de ser apreendido pelo intelecto como “alteridade”. À realidade como não-dependência do pensamento também se vincula a Terceiridade, visto que – contra o nominalismo – a realidade da “coisa-em-si” é representável por sinais-conceitos, em que algum aspecto de sua conhecibilidade é dado no seu ser-conhecida, impedindo reivindicar que a existência da coisa individual seja o único modo possível de realidade.⁸⁷ Também para Peirce isso é válido, ainda que a “realidade”, ali, seja, como comunidade real, somente no seu ser-conhecida – tal como a diferença “da parte da coisa” entre o universal-real e o particular se encontra apenas no entendimento, e não na unidade real da coisa.⁸⁸ A relacionalidade primária da realidade ao pensamento e à representação por meio do sinal se associa, resume HONNEFELDER, à não-dependência em face do pensamento, que é constitutiva da realidade. “Real” – como é possível deduzir das teorias scotistas dos universais e da não-identidade formal *a parte rei* – já é aquilo “que é um sinal de algo real”.⁸⁹

Parece valer que o realismo apresentado é, para Peirce, uma *acepção primária* de realidade do objeto do conhecimento. É questionável, porém, se um conceito real é de imediato uma representação verdadeira. A reivindicação de verdade é uma hipótese que carece de justificação, pois o real verdadeiro é resultado de demonstração ou do pensamento da “comunidade ilimitada de todos os seres racionais”. Nela, a realidade do pensado – independente de mostrar-ser no *terminus* do pensamento – encontra-se na *definite opinion* buscada pela ilimitada *community of investigators*.⁹⁰ Para HONNEFELDER, essa diferença entre Scotus e Peirce *teria de mostrar-se*, dada a impossibilidade de recorrer, após a filosofia moderna, ao “paralelismo noético-noemático”.⁹¹

⁸⁴ Cf. IBRI (2004, p. 173). Cf. também STEARNS (1952, p. 203 s.).

⁸⁵ Cf. HONNEFELDER (1990, p. 387-8).

⁸⁶ CP 6.349. Cf. também CP 5.503.

⁸⁷ CP 1.21; 1.325; 1.422; 2.115; 5.121; 5.312. Cf. STEARNS (1952, p. 203-8); FORSTER (1992, p. 692-7, 701-13); DE WAAL (1996, p. 430s. 436-8).

⁸⁸ CP 5.312. Cf. HONNEFELDER (1990, p. 389-90).

⁸⁹ CP 4.28; 5.312; 5.320; 5.430; 6.495. Cf. HONNEFELDER (1990, p. 389-90).

⁹⁰ CP 2.654; 5.264; 5.288; 5.311; 5.384; 8.12-13. Cf. BECKMANN (1978, p. 340-1, 345). Sobre os critérios do real verdadeiro, cf. HONNEFELDER (1990, p. 394-5). Cf. também THOMPSON (1952, p. 136-7).

⁹¹ Cf. HONNEFELDER (1990, p. 395-6).

De qualquer modo, a representação do real é radicalizada por Peirce, e a realidade, como resultado *in the long run* da pesquisa da comunidade dos seres racionais, remete à radicalização da tese de que o ser dos conteúdos formais próprios só se manifesta como resultado que se pode *terminare* no ato de conhecimento.⁹²

O entendimento, portanto, pode obter, para Scotus e Peirce, no ato realizado e figurado no conceito próprio real, o que está na coisa mesma como sua *conhecibilidade*. A isso me volto agora, pois creio que a *possibilidade real* scotista sugira coerência do realismo com o critério de conhecimento do real verdadeiro e em si de Peirce.

2. Ente e Possibilidade

Por “possibilidade real” scotista entendi, no que segue, tanto o que defino como “possibilidade lógico-ontológica” quanto “possibilidade metafísica”. Essa distinção permite igualmente visualizar duas propostas de “influência” de teorias scotistas sobre a metafísica de Peirce,⁹³ ao menos de forte coerência teórica entre o pensamento de ambos. Ambas as propostas serão comentadas *brevemente* na Conclusão do estudo.

Há um sentido metafísico importante de “ente” que também parece pressuposto na recepção do pensamento scotista por Peirce. Afinal, as teorias scotistas da *natura communis* e das *formalitates* relacionam-se de perto com a metafísica do “ente enquanto ente” (*ens inquantum ens*). É bem conhecido que o conceito de “ente” se mostra, na (e apenas na) *resolutio* dos conceitos de intenção primeira, como o primeiro conteúdo absolutamente simples, transcendental e comuníssimo, incluído em todos os conceitos quiditativos: ao “ente” se atribui uma primazia de “comunidade quiditativa”.⁹⁴ Ele não representa uma *quiditas*, *formalitas* ou *natura*, mas *o ente como um todo* numa definição primária (*ratio entitatis*), que designa, no nome concreto predicado *ens*, qualquer ente específico exatamente *como ente em geral*.⁹⁵ A *ratio* de *ens* pode ser feita evidente apenas de modo mediato, como aquela por meio da qual algo é separado da *contradição* “pura e simplesmente” e à qual não repugna o existir.⁹⁶ A *ratio* de *ens* está separada da contradição no sentido de que “possibilidade” pode ser atribuída ao seu conteúdo “formalmente de si” (*formaliter ex se*).⁹⁷ A sua *ratitudo* (a sua “determinação fundamental”), assim, está distante do nada da contraditoriedade,⁹⁸

⁹² Ibidem.

⁹³ A idéia de uma dependência textual direta é, aqui, secundária. As propostas a que me refiro (cf. abaixo) são as de BECKMANN (1978, p. 333-45), e de HONNEFELDER (1978, p. 325-32); idem (1990, p. 382-402).

⁹⁴ Em tudo o que “é”, a “entidade”, ou a propriedade necessária de ser, é a primeira realidade incluída. Mais precisamente, no ente concorre uma “dupla primazia”, a de comunidade e a de virtualidade. Nas diferenças últimas do ente e nos transcendentais, a entidade está incluída indiretamente (ou virtualmente), dando-lhes inteligibilidade. Cf. *Ordinatio* I d. 3, p. 1, q. 3, p. 85-8, 90-4, n. 137-40, 145-51.

⁹⁵ Cf. HONNEFELDER (1990, p. 396-7). Cf. *Ordinatio* I d. 2, p. 1, q. 1-2, p. 207, n. 132.

⁹⁶ Cf. HONNEFELDER (1989, p. 1132); WOLTER (1993, p. 99-101, 105-07).

⁹⁷ Cf. *Ordinatio* I d. 36, q. un., p. 290, n. 48.

⁹⁸ Cf. HONNEFELDER (1972, p. 670-1).

tal que “ente”, um *possibile simpliciter*, pode ser designado como real-existente.⁹⁹ Essa “entidade” é apreensível apenas no pensamento, quando um conteúdo é apreendido como “como-tal-não-contraditório” ou “possível lógico” (*possibile logicum*).¹⁰⁰ Dizer que o entendimento é razão *pricipiative*¹⁰¹ ou como potência real *a modo de principio externo* de tal possibilidade parece significar somente que, em não havendo um princípio *metafísico* de dependência (*não* em termos de *tempo*) como o entendimento divino, as *notae* formais que fundam contraditoriedade e/ou não-contraditoriedade, por isso mesmo também as possibilidades, não existiriam.¹⁰² A possibilidade do ente *qua* possibilidade (não-contraditoriedade com a existência) não depende, porém, nem da essência nem da mente de outro ente. Ela está ligada a um conteúdo entitativo determinado (*ens ratum*) ou a um “ente possível” *formaliter ex se*,¹⁰³ antes de toda atividade de um intelecto.¹⁰⁴

A partir dessa análise da definição formal de *ens*, é oportuno distinguir dois modos de “possibilidade real”¹⁰⁵: (a) Scotus reconhece uma *potentia* ou *possibilitas logica*, em que se atenta para a união dos termos numa proposição e se verifica ausência de contradição. Significando “primitiva” não-contradição dos termos numa proposição – casos de *repugnantia* são *ilustráveis* na negação de uma parte da definição real de termos específicos e na negação de um *proprium* dos mesmos –,¹⁰⁶ é justo afirmar, com BECKMANN, que o sentido da possibilidade lógica está dado precipuamente em *propositiones de*

⁹⁹ Cf. *Ordinatio* I d. 36, q. un., p. 296, n. 60-1.

¹⁰⁰ Ibidem. Scotus, de modo original, cunhou a expressão *possibile logicum*; cf. DEKU (1956, p. 15). Cf. *Ordinatio* I d. 2, q. 1-4, p. 282, n. 262.

¹⁰¹ Cf. *Ordinatio* I d. 43, q. un., p. 354, n. 7; *Ordinatio* I d. 3, p. 1, q. 4, p. 160, n. 262.

¹⁰² Cf. NORMORE (1996, p. 162-9). Ou parece significar apenas que um entendimento é condição necessária para proposições logicamente possíveis ou outros entes intencionais. Há, aqui, diferença básica entre possibilidades lógicas como pré-condições não-existentes de pensamento e ente e possibilidades lógicas presentes em pensamentos e entes atuais; cf. KNUUTTILA (1996, p. 137-8, 141). O ponto é particularmente difícil quanto à teoria dos entes possíveis em geral. Há controvérsias sobre a interpretação dos esquemas contrafatuais de Scotus, como aquele respectivo à proposição “O mundo será” (cf. *Ordinatio* I d. 7, q. 1, n. 27) como possibilidade lógica *formalmente de si*, dada a não repugnância dos termos, sob o contrafactual de que nada, nem mesmo Deus, exista. *Possibilia* ou “entes possíveis” como *notae* simples (correlatos objetivos dos termos de proposições) são *formalmente de si* internamente coerentes, podendo produzir naturezas compatíveis com a existência, mesmo que os estatutos de *esse intelligibile* e “existência” dependam *pricipiative* de Deus, no mínimo, como possibilidade de haver um poder ativo que poderia realizar a situação que uma proposição possivelmente verdadeira descreve. Cf. NORMORE (2003, p. 150-4).

¹⁰³ Cf. HONNEFELDER (1972, p. 665 s.; 668-9). Cf. *Ordinatio* I d. 3, p. 2, q. un., p. 194, n. 323; *Ordinatio* I d. 36, q. un., p. 290-1, n. 48, 50.

¹⁰⁴ Cf. HONNEFELDER (1990, p. 397).

¹⁰⁵ Menciona-se também a *potentia metaphorica* em *Quaestiones* IX q. 1-2, correspondendo às possibilidades evocadas na matemática; cf. BECKMANN (1978, p. 336); NORMORE (2003, p. 151).

¹⁰⁶ Cf. NORMORE (2003, p. 145-6). Não é possível discutir, aqui, se a possibilidade lógica definida carece de vínculo teórico com um poder real capaz de atualizar um ente possível. Cf. NORMORE (1996, p. 162-9).

possibili, e não em *propositiones possibles*.¹⁰⁷ Sem dúvida, o sentido lógico de *potentia* é tomado, aqui, como pressuposto do conceito metafísico de potência, em que todo real, possível ou atual, é *ex se* não-contraditório¹⁰⁸ – razão por que classifico esse primeiro tipo de “possibilidade lógico-ontológica”. Isso se volta, então, dado o sentido transcendental da possibilidade de “ente”, ao estatuto lógico-ontológico do possível em geral, dos entes possíveis e, daí, de tudo de que “possível” é predicado.¹⁰⁹

Scotus reconhece também (b) uma *potentia metaphysica*, apreensível quando se designa um determinado modo de ser, ou seja, o “ser-possível”, o *ens in potentia* e o seu *esse possibile*.¹¹⁰ Essencialmente, como notou BOLER, “potência” nesse caso conota – assimetricamente –, como termo relacional e não absoluto (em diferença a “ato”), basicamente “ordem” a algum ato ou à atualidade, a ordem de algo a algum *terminus*,¹¹¹ e não qualquer sentido de potência e ato (matéria e forma) como constituintes ou poderes de substâncias particulares.¹¹² Rigorosamente, “ser-possível” e “ser-atual” são modos de ser de todos os entes principiados por algum princípio externo. São respectivos a todos os entes, na forma de um transcendental disjuntivo: tudo aquilo de que se predica “é”, *na realidade como um todo*, necessariamente está, no aspecto em que se predica, ou bem em ato ou em potência.¹¹³ Qualquer um dos dois modos transcendentais disjuntivos, também o modo de possibilidade, é real, e não somente lógico. Nisso, “real” e “realidade” são atribuíveis já ao ente possível; a “existência” o é somente ao ente atual.¹¹⁴

De toda possibilidade real específica – a de um monte de pedras *para com a casa* – entende-se, assim, um modo de ser oposto ao ser realmente uma atualidade existente específica – *a casa de pedras*. E, rigorosamente, a identificação de uma potência real parece sempre ter de pressupor um sujeito que tem tal modo de ser, acarretando haver naquela coisa algum fundamento para imputar-lhe capacidade de se tornar atualidade existente específica, por si mesma ou por outro algo real.¹¹⁵ Dada a definição relacional de potência real, o ser ordenado da mesma admite ainda variações. Há potência como ordenamento para “ato formal” ou “ser” (*esse*), “ser” este “próprio” ou “extrínseco” – e nisso há *diferença fundamental* respectiva à potência como ordenamento.¹¹⁶ “Potência objetiva” é, pois, aquela que tem ordenamento ao ser-próprio a cada vez; “potência subjetiva” tem ordenamento ao recebimento de um ser-extrínseco, da parte de um

¹⁰⁷ Cf. BECKMANN (1978, p. 335). Uma proposição *de possibili* é uma proposição possível logicamente, cujos termos não são mutuamente contraditórios (*non repugnans*). Cf. *Lectura* I d. 2, n. 188.

¹⁰⁸ Cf. BECKMANN (1978, p. 337).

¹⁰⁹ Não pode haver, pois, idéia primitiva ou absoluta de *ens impossibile*, mas só relacional.

¹¹⁰ “Potência”-“possibilidade” como modo de ser é tratada em *Quaestiones* IX q. 1-2; cf. BECKMANN (1978, p. 336-9). Desconsidera-se, aqui, a potência metafísica como *principium entis*. Cf., acima, n. 10.

¹¹¹ Cf. *Quaestiones* IX q. 1-2, p. 516-8. 523-6, n. 23-6, 39-44.

¹¹² Cf. BOLER (1996, p. 147).

¹¹³ Cf. GRACIA (1998, p. 164-6). Cf. *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 3, p. 206-7, n. 115.

¹¹⁴ Cf. BECKMANN (1978, p. 337).

¹¹⁵ Cf. BOLER (1996, p. 148-9).

¹¹⁶ Cf. *Quaestiones* IX q. 1-2, p. 524, n. 40; BECKMANN (1978, p. 338).

outro ente. No sentido mais próprio, assim BECKMANN, a potência objetiva é a “diferença do ente”, pois é a “potência para a existência”, atribuível a todo ente, na medida em que é sem-contradição.¹¹⁷ A potência subjetiva, cuja atribuição pressupõe a potência objetiva, consiste somente no ordenamento ao ser, no aspecto determinado de receber o ser “de fora”.¹¹⁸

É possível, então, voltar-se a uma primeira proposta de comparação profícua entre realidade e possibilidade scotistas e a metafísica de Peirce. HONNEFELDER pontua que também Peirce possui uma compreensão de *ente* no sentido (a) lógico-ontológico descrito, que é igualmente esclarecedora à sua reflexão sobre a realidade dos universais.¹¹⁹ Peirce crê que o sentido primário de “ente” não pode ser definido por nenhum modo especial seu e admite que esse conceito possui lugar especial em termos de conhecibilidade, significado e função, isto é, pode ser esclarecido somente por meio de análise de conceitos e formas de predicação do entendimento, os sinais representativos da realidade.¹²⁰ Ademais, se Scotus formula uma diferença entre “ente” em sentido comuníssimo, que abarca *ens reale* e *ens rationis*, e “ente” no sentido geral de que o existir extramental lhe é, pura e simplesmente, não-impossível, Peirce não só admite esse pensamento, mas em especial iguala o segundo sentido – de “possibilidade lógico-ontológica” – àquele de “realidade”. Daí que, tomando-se “ente” do “é” em sentido de cópula na proposição, expresso na união de sujeito e predicado, “ente” indica que é possível afirmar algo de um sujeito, seja se o “é” é entendido, ali, como atual ou possível: do sujeito se representa que tem em si algo verdadeiro, dado no conceito do predicado. “Ente” expressa que um predicado pode determinar um sujeito.¹²¹ As “características estruturais” que Peirce descreve de “ente” no sentido geral de um sujeito determinável por meio de predicados são, naturalmente, também verdadeiras de “ente” no sentido geral de “real”. “Ente”-“real” é também para Peirce o conceito mais extenso, dado que é co-predicado com todos os outros conceitos. O conteúdo de ente-real é, comparado a todos os demais, totalmente *indeterminado*: em si e em todos os conceitos *determinados*, “ente” afirma, como conteúdo mínimo, o que *se diz* por *ens* ou *realis* como diferença básica em face do “nada” e da “contraditoriedade”.¹²²

O propósito específico de HONNEFELDER é, assim, mostrar que, se “entidade” e “realidade” significam, também para Peirce, apenas *a disposição por meio da qual* alguma coisa aparece no pensamento como anterior ao pensamento mesmo, então não só coisas particulares e não só (como é o caso em Scotus) a substância-essência que determina entes particulares e suas propriedades podem ser tomadas como *reais*, mas também (como é o caso em Peirce) leis gerais, que determinam entes particulares e eventos na forma do que é conhecido em “conclusões últimas”, podem ser tomadas como *reais*. Independentemente das implicações dissonantes de entender isso no contexto da teoria peirciana das categorias e da formulação da máxima pragmática, *a inteligibilidade da afirmação de que a realidade do universal conhecido se mostra*

¹¹⁷ Cf. *Quaestiones* IX q. 1-2, p. 524-5, n. 41; BECKMANN (1978, p. 338).

¹¹⁸ Cf. *Quaestiones* IX q. 1-2, p. 525, 530-2, n. 42, 56-9; BECKMANN (1978, p. 339).

¹¹⁹ Cf. HONNEFELDER (1990, p. 396-402).

¹²⁰ CP 5.294; 6.342; 6.349. Cf. HONNEFELDER (1990, p. 398).

¹²¹ CP 1.584; 2.116; 5.294. Cf. HONNEFELDER (1990, p. 399).

¹²² CP 2.411; 5.257; 5.294; 6.352. Cf. HONNEFELDER (1990, p. 399); MARRONE (1996, p. 178 s.).

como “conhecibilidade” numa “conclusão última” careceria justamente da idéia de “entidade” ou “realidade” como “possibilidade real”. E o real como objeto do conhecimento da comunidade de pesquisadores não é o possível lógico, mas o possível real inscrito em toda realidade-entidade.¹²³ Isso não é apenas a tese escolástica de que existem objetos reais que são universais. Isso também tem de significar a pressuposição inevitável de que existem *possibilidades reais*. Na conhecibilidade como “conclusão última” e no *would-be* de proposições contrafatuais condicionais, requeridas pela máxima pragmática exatamente como *objetivas*, expressa-se uma possibilidade real.¹²⁴ Ela se mostra apenas no conhecimento, mas, como “possibilidade real”, é anterior ao conhecimento: nesse sentido, o “realismo escolástico” é a “pressuposição irrenunciável” do realismo pragmático de Peirce. E, com isso, Peirce acentua um entendimento de ente que é a essência da metafísica de Scotus. “Ente” é, para Scotus, *também a possibilidade real da non repugnantia ad esse* que é atribuída a um conteúdo. A *ratitudo entis* de um conteúdo, na sua “diferença ontológica” face a determinações, tal como se diz de uma natureza comum e/ou de uma formalidade distinta, mesmo não tendo estatuto ôntico, é ao se mostrar como tal no pensamento e, exatamente ali, é mostrada como compossibilidade com a existência ou possibilidade real (lógico-ontológica). Ao mesmo tempo, toda *ratitudo* de um ente específico subsiste nele como possibilidade real “formalmente de si”.¹²⁵ Se entendo corretamente a argumentação de Ludger Honnefelder, é preciso defender a intuição peirciana de que, na metafísica scotista, *nada é tão definitório da realidade quanto a possibilidade lógico-ontológica*. O que *se desenvolve* como “possibilidade real” numa dada teoria de realidade tem de partir da verdade metafísica de que a nenhuma realidade acessível à representação a possibilidade lógico-ontológica pode se fazer ausente: ela é determinação fundamental coextensiva a toda realidade de que se predica “ente”.

Uma segunda proposta de comparação entre realidade e possibilidade scotistas e a metafísica de Peirce, a de BECKMANN, identifica o motivo do tratamento da “possibilidade real” por Peirce tanto (a) na acepção de realismo *constitutiva* do pragmatismo quanto (b) na consideração de uma dificuldade específica acarretada pela máxima pragmática – pela *aplicação* do pragmatismo.¹²⁶ Pressupondo-se, aqui, o que foi estabelecido quanto ao realismo de Peirce, BECKMANN atenta para a fundamentação da inteligibilidade daquele no “reconhecimento da realidade de *possibilidades reais*”¹²⁷. “Pragmaticismo” consiste na “realidade de possibilidades reais”, e a razão disso está na solução possível de dificuldades relativas à aplicação da máxima do pragmatismo, segundo a qual a concepção dos efeitos com implicações práticas concebíveis, respectivos ao objeto concebido, é a totalidade da concepção do objeto mesmo.¹²⁸ No conhecido exemplo de determinação do que vem a ser a qualidade inerente da “dureza” de um

¹²³ CP 5.311; 8.208; 8.256; 8.43. Cf. HONNEFELDER (1990, p. 400-1).

¹²⁴ CP 5.453s.; 5.528; 8.216. Cf. HONNEFELDER (1990, p. 401). Sobre a teoria da verdade e a lógica epistêmica no pragmatismo de Peirce, cf. o tratamento detalhado de Risto HILPINEN (2004, p. 154-65).

¹²⁵ Cf. HONNEFELDER (1990, p. 401).

¹²⁶ Cf. BECKMANN (1978, p. 339-43).

¹²⁷ Ibidem, p. 341 s. Cf., acima, sob 1.

¹²⁸ CP 5.402; 5.453. Cf. BECKMANN (1978, p. 341).

objeto como um “diamante”, a vinculação estrita da concepção do objeto a efeitos fáticos sob testes tenderia a uma forma de nominalismo que impediria tanto o método quanto a prática da ciência.¹²⁹ Assim, dizer que o diamante é “duro” não é mera “nomenclatura”, mas encerra uma “classificação” *verdadeira* ou *falsa* respectiva a algo geral *real* ou *não*, que se orienta por um padrão de ação dependente do real concebido como um *would-be*. O real-geral concebido (“dureza”) é analisado numa hipótese (“*X* é duro”) em termos de um condicional subjuntivo, por meio do que o concebido *seria* o resultado de um experimento, se o diamante *fosse* posto em teste (“*X* tem a capacidade de resistir, se friccionado por outros objetos”, ou “*X* resistiria, se fosse friccionado por outros objetos”).¹³⁰ A realidade da “dureza” de um “diamante” pode consistir, assim, na verdade possível de uma proposição condicional geral: ela é “real” não apenas *in actu*, mas já antes *in potentia*.¹³¹

O conhecimento das qualidades dos objetos, assim, não depende nem consiste nas qualidades confirmadas por testes *de facto*, mas o real representado antecipa os próprios testes, uma vez que já é concebido – embora não *a priori*, mas segundo a concepção pragmática dos efeitos sobre a ação – como possibilidade real. O objeto preserva as suas qualidades não primeiramente pelo teste, mas porque as mesmas *já são* antes como “possibilidades reais”. Somente a aceção destas – *entia in potentia* em termos escolásticos, segundo BECKMANN –¹³² permite eliminar a dificuldade da indecidibilidade da realidade de propriedades ainda não testadas e a dificuldade respectiva à validade de símbolos lingüísticos usados nos procedimentos de toda ciência empírica.

Nesses termos, a validade do realismo e da teoria da possibilidade scotista para o pensamento de Peirce mostra-se profícua (a) inicialmente no fato de que Peirce toma as possibilidades reais como aceção necessária ao programa do pragmatismo. *Possibilidades* são *realidades* e, nisso, independentes do pensamento do indivíduo. Para Scotus, a disjunção de todo ente em ser-possível ou ser-atual é igualmente uma determinação real.¹³³ (b) Se Peirce entende que uma “possibilidade real” mostra algo real, mas não ainda algo existente, encontra-se correspondentemente em Scotus a diferença ontológica entre ser-possível e ser-atual, dois modos de ser do ente, porém onticamente desiguais. (c) Havendo, para Peirce, seqüência irreversível entre os modos “ser-possível” e “ser-atual”, é o ser-possível conhecível dos objetos do conhecimento que se torna ser-atual no processo *in the long run*, pela ilimitada comunidade de seres racionais, de obtenção definitiva de crenças e superação final da dúvida. Rigorosamente, o objeto, para Peirce, somente ali se tornará real-atual. O paralelo scotista está no modo de ser da possibilidade real, que não é absoluta, mas relacional, isto é, é sempre relação de ordenamento ao ser-atual (*ordo ad actum*), em oposição ao absoluto em si, ou seja, novamente o ser-atual (*ratio actus est absoluta*).¹³⁴

¹²⁹ CP 4.580; 5.453. Cf. BECKMANN (1978, p. 341-2).

¹³⁰ CP 5.412s.; 5.453. Cf. FRIEDMAN (1995, p. 376 s).

¹³¹ CP. 5.453; 5.457. Cf. BECKMANN (1978, p. 342); FRIEDMAN (1995, p. 377 s.).

¹³² Cf. BECKMANN (1978, p. 343).

¹³³ Ibidem, p. 343-4.

¹³⁴ CP 5.454-463. Cf. *Quaestiones* IX q. 1-2, p. 516-7. 523-4, n. 23-4, 39; BECKMANN (1978, p. 344-5). Beckmann também faz referência a um paralelo bastante indireto com a “potência objetiva” e a “potência subjetiva” scotistas. Ademais, diferenças gerais entre os “sistemas” de Scotus e Peirce são reiteradas.

Para Concluir

A aproximação teórica realizada entre a metafísica de Scotus e a de Peirce se deixa resumir em dois pontos. Primeiro, e retornando à primeira proposta, parece-me possível afirmar que, sob certa análise de “realidade” e “possibilidade lógico-ontológica”, o sentido básico da categoria peirciana da Terceiridade, a categoria do pensamento e da mediação, pode ser tomado como meio de definir a relação entre entendimento e realidade, da seguinte maneira: o conceito é representação do real como “possível formalmente de si” e, sob essa “determinação fundamental”, o real-possível conhecido sempre pressupõe o entendimento como um princípio externo, porém jamais interno. Na Terceiridade, pois, o real representado aparece irrecusavelmente na sua definição mais própria, isto é, na sua disposição fundamental ao ser, disposição esta que em nada se opõe, formalmente, à consistência lógica das regularidades e uniformidades do real como “leis da natureza”.¹³⁵

Em segundo lugar, e retornando à segunda proposta, a potência metafísica scotista, sendo igualmente “real”, parece associável à idéia de que em toda realidade, também na parcela da realidade que importa ao conhecimento científico, pode-se coerentemente pensar o ser-possível como ordenamento ao termo do ato e/ou ao termo do conhecimento. Essa é uma tese metafísica bastante geral, não necessariamente de cunho scotista: se o ser-possível pode ser predicado de todo real não-contraditório, pode ser pensado de todo real não-contraditório naquilo que o entendimento representa como “figuração lógica” do mundo. Pressupondo, minimamente, realidade e possibilidade lógico-ontológica, pode-se pensar que se encontra no ser-possível descrito a “possibilidade” ou “potencialidade” que “poderia ter servido mais aos propósitos metafísicos de Peirce do que as naturezas comuns”.

Referências Bibliográficas

Fontes

DUNS SCOTUS, Ioannes. *Opera omnia I. Ordinatio: prologus*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

_____. *Opera omnia II. Ordinatio - Liber primus: distinctio prima et secunda*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

_____. *Opera omnia III. Ordinatio - Liber primus: distinctio tertia*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954.

_____. *Opera omnia IV. Ordinatio - Liber primus: a distinctione quarta ad decimam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956.

_____. *Opera omnia V. Ordinatio - Liber primus: a distinctione undecima ad vigesimam quintam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1959.

¹³⁵ CP 2.116; 3.121; 5.436.

DUNS SCOTUS, Ioannes. *Opera omnia VI. Ordinatio - Liber primus: a distinctione vigesima sexta ad quadragesima octavam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963.

_____. *Opera omnia VII. Ordinatio - Liber secundus: a distinctione prima ad tertiam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.

_____. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis Libri I-V*. In: ANDREWS, R.; ETZKORN, G.; GÁL. G.; GREEN, R.; KELLEY, F.; MARCIL, G.; NOONE, T.; WOOD, R. (eds.). *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica III: Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis Libri I-V*. St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications, 1997.

_____. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis Libri VI-IX*. In: ANDREWS, R.; ETZKORN, G.; GÁL. G.; GREEN, R.; KELLEY, F.; MARCIL, G.; NOONE, T.; WOOD, R. (eds.). *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica IV: Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis Libri VI-IX*. St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications, 1997.

DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia VI.1: Ordinatio II d. 1 - Ordinatio II d. 6*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.

_____. *Opera omnia VI.2: Ordinatio II d. 7 - Ordinatio II d. 44*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.

_____. *Opera omnia VIII: Ordinatio IV d. 1 - Ordinatio IV d. 13*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.

_____. *Opera omnia XII: Quaestiones quodlibetales*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969.

_____. *Primum librum Perihermeneias quaestiones*. In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia I*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, p. 186-203.

_____. *Super Universalialia porphyrij quaestiones acutissimae*. In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia I*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, p. 87-123.

PEIRCE, Charles Sanders. *Collected papers*. Ed. by Charles Hartshorne and P. Weiss. Cambridge: Harvard University Press, v. I-VI, 1931-5. Ed. by A. W. Burks. Cambridge: Harvard University Press, v. VII-VIII, 1958.

_____. *Reasoning and the logic of things: The Cambridge Conferences Lectures of 1898*. Ed. by Kenneth Laine Ketner, with an introduction by Kenneth Laine Ketner and Hilary Putnam. Cambridge/London: Harvard University Press, 1992.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. 10. Auf. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, p. 7-85. (Ludwig Wittgenstein: Werkausgabe, Band 1).

Literatura Secundária

ALLUNTIS, Félix; WOLTER, Allan B. (1975) Glossary. In: DUNS SCOTUS, John. *God and creatures: The quodlibetal questions*. Translated with an introduction, notes, and glossary. Princeton: Princeton University Press. p. 493-540.

APEL, Karl-Otto. (1997) *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Madrid: Visor.

BECKMANN, J. P. (1978) Realismus und Pragmatismus: Zum Möglichkeitsbegriff bei Duns Scotus und Peirce. In: BÉRUBÉ, Camille (ed.). *Regnum hominis et regnum Dei*. Roma: Societas Internationalis Scotistica. V. II, p. 333-45.

BIARD, Joël. (1989) *Logique et théorie du signe au XIVe siècle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

BOLER, John F. (1963) *Charles Peirce and scholastic realism: a study of Peirce's relation to John Duns Scotus*. Seattle: University of Washington Press.

_____. (1996) The ontological commitment of Scotus's account of potency in his Questions on the Metaphysics, Book IX. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechtild; WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus: metaphysics and ethics*. Leiden: E. J. Brill. p. 145-60.

_____. (2005) Peirce on the Medievals: realism, power and form. *Cognitio: revista de filosofia*, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 13-24, jan./jun. 2005.

DAHLSTROM, Daniel O. (1980) Signification and logic: Scotus on universals from a logical point of view. *Vivarium*, v. 18, p. 81-111, 1980.

DE WAAL, Cornelis de. (1996) The real issue between nominalism and realism, Peirce and Berkeley reconsidered. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 32, n. 3, p. 425-42, 1996.

DEKU, Hans. (1956) Possibile logicum. *Philosophisches Jahrbuch*, v. 63, p. 1-21, 1956.

ENGELHARDT, P. (1976) Intentio. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, Band 4, p. 466-74, 1976.

FORSTER, Paul D. (1992) Peirce and the threat of nominalism. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 29, p. 691-724, 1992.

FRIEDMAN, Lesley. (1995) C. S. Peirce's transcendental and immanent realism. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 31, n. 2, p. 374-92, 1995.

GOODWIN, Robert P. (1961) Charles Saunders Peirce: a modern Scotist? *The New Scholasticism*, v. 35, p. 478-509, 1961.

GRACIA, Jorge J. E. (1998) Scotus's conception of metaphysics: the study of the transcendentals. *Franciscan Studies*, v. 56, p. 153-68, 1998.

HAACK, Susan. (1992) "Extreme scholastic realism": its relevance to philosophy of science today. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 28, p. 19-50, 1992.

HILPINEN, Risto. (2004) On a pragmatic theory of meaning and knowledge. *Cognitio: revista de filosofia*, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 150-67, jul./dez. 2004.

HONNEFELDER, Ludger. (1972) Die Lehre von der doppelten ratio entis und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus. In: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*. Roma: Societas Internationalis Scotistica. p. 661-71.

_____. (1978) Zum Begriff der Realität bei Scotus und Peirce: Formale Nichtidentität als logisch-ontologisches Kriterium. In: BÉRUBÉ, Camille (ed.). *Regnum hominis et regnum Dei*. Roma: Societas Internationalis Scotistica. v. II, p. 325-32.

_____. (1989a) *Ens inquantum ens*: Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. 2. Auf. Münster: Aschendorff.

_____. (1989b) Possibilia I. *Mittelalter*. In: RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, Band 7, p. 1126-35, 1989.

_____. (1990) *Scientia transcendens*: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce). Hamburg: Felix Meiner Verlag.

IBRI, Ivo Assad. (2004) Semiótica e pragmatismo: interfaces teóricas. *Cognitio: revista de filosofia*, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 168-79, jul./dez. 2004.

JOÓS, Ernest. (1990) The ontological status of Mediaeval science as *intentio intellectus*. In: ASZTALOS, Monika; MURDOCH, John E.; NIINILUOTO, Ilkka (eds.). *Knowledge and the sciences in Medieval philosophy*: Acta Philosophica Fennica (vol. 48). Helsinki. v. III, p. 614-21.

KAUFMANN, Matthias. (1994) *Begriffe, Sätze, Dinge*: Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill.

KING, Peter. (2003) Scotus on metaphysics. In: WILLIAMS, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 15-68.

KLUXEN, Wolfgang. (1968) Bedeutung und Funktion der Allgemeinbegriffe in thomistischem und skotistischem Denken. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Roma: Cura Commissionis Scotisticae. v. II, p. 229-40.

- KNUDSEN, Christian. (1982) Intentions and impositions. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 479-95.
- KNUUTTILA, Simo. (1996) Duns Scotus and the foundations of logical modalities. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechtild; WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus: metaphysics and ethics*. Leiden: E. J. Brill. p. 127-43.
- KOBUSCH, Theo. (1987) *Sein und Sprache: Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*. Leiden/New York/Kbenhavn/Köln: E. J. Brill.
- MARRONE, Steven P. (1996) Revisiting Duns Scotus and Henry of Ghent on modality. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechtild; WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus: metaphysics and ethics*. Leiden: E. J. Brill. p. 175-89.
- McKEON, Charles K. (1952) Peirce's Scotistic realism. In: WIENER, Philip P.; YOUNG, Frederic H. (eds.). *Studies in the philosophy of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard University Press. p. 238-50.
- McKEON, Richard. (1965) The relation of logics to metaphysics in the philosophy of Duns Scotus. *The Monist*, v. 49, p. 519-50, 1965.
- MURALT, André de. (1985) *La métaphysique du phénomène: les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- NORMORE, Calvin G. (2003) Duns Scotus's modal theory. In: WILLIAMS, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 129-60.
- _____. (1996) Scotus, modality, instants of nature and the contingency of the present. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechtild; WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus: metaphysics and ethics*. Leiden: E. J. Brill. p. 161-74.
- PANACCIO, Claude. (1999) *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris: Éditions du Seuil.
- PASNAU, Robert. (2003) Cognition. In: WILLIAMS, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 285-311.
- PERLER, Dominik. (2003) Duns Scotus's philosophy of language. In: WILLIAMS, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 161-92.
- PICH, Roberto Hofmeister. (2001) *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*. Bonn. 583 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Rheinische Friedrich Wilhelms Universität Bonn.
- _____. (2004) William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: primeira consideração. *Dissertatio*, Pelotas, n. 19-20, p. 183-234, 2004.

- PIHLSTRÖM, Sami. (1998) Peirce scholastic realism and transcendental arguments. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 34, p. 382-413, 1998.
- PRENTICE, Robert P. (1968) Univocity and analogy according to Scotus's *Super Libros Elenchorum Aristotelis*. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, v. 35, p. 39-64, 1968.
- STEARNS, Isabel. (1952) Firstness, secondness, and thirdness. In: WIENER, Philip P.; YOUNG, Frederic H. (eds.). *Studies in the philosophy of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard University Press. p. 195-208.
- TACHAU, Katherine H. (1988) *Vision and certitude in the age of Ockham: optics, epistemology and the foundations of semantics 1250-1345*. Leiden/New York/København/Köln: E. J. Brill.
- THOMPSON Jr., Manley H. (1952) The paradox of Peirce's realism. In: WIENER, Philip P.; YOUNG, Frederic H. (eds.). *Studies in the philosophy of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard University Press. p. 133-42.
- TWEEDALE, Martin M. (1993) Duns Scotus's doctrine on universals and the Aphrodisian tradition. *The American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 67, n. 1, p. 77-93, 1993.
- _____. (1999a) Issues and resolutions: Scotus and Ockham on the realities of universals. In: TWEEDALE, Martin M. *Scotus vs. Ockham: a medieval dispute over universals*. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press. v. II: Commentary, p. 395-435.
- _____. (1999b) *Scotus vs. Ockham: a medieval dispute over universals*. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press. v. I: Texts.
- _____. (1999c) *Scotus vs. Ockham: a medieval dispute over universals*. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press. v. II: Commentary.
- WATSON, S. Y. (1965) A problem for realism: our multiple concepts of individual things and the solution of Duns Scotus. In: RYAN, John K.; BONANSEA, Bernardine M. (eds.). *John Duns Scotus, 1265-1965*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press. p. 61-82.
- WOLTER, Allan B. (1993) Scotus on the divine origin of possibility. *The American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 67, p. 95-107, 1993.
- _____. (1965) The formal distinction. In: RYAN, John K.; BONANSEA, Bernardine M. (eds.). *John Duns Scotus, 1265-1965*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press. p. 45-60.
- _____. (1990) The realism of Duns Scotus. In: ADAMS, Marilyn McCord (ed.). *The philosophical theology of John Duns Scotus*. Ithaca: Cornell University Press. p. 42-53.