

INTRODUÇÃO AO PROBLEMA DOS UNIVERSAIS
EM JOÃO DE SANTO TOMÁS
INTRODUCTION TO THE PROBLEM OF THE UNIVERSALS
IN JOHN OF SAINT THOMAS

Alfredo Venceslau Figueredo Morán

Mestrando em Filosofia na UFF

Bolsista da CAPES

<https://orcid.org/0009-0008-0099-8460>

<http://lattes.cnpq.br/1345568271806754>

alfredo_moran@id.uff.br

Resumo: Nos dois primeiros artigos da terceira questão da segunda parte da *Ars Logicae*, integrante do *Cursus Philosophicus Thomisticus (CPT)*, João de Santo Tomás (João Poinot, 1589-1644), filósofo da Segunda Escolástica, herdeiro da tradição tomista, influenciado pelo Cardeal Caetano (1469-1534), evidencia a relevância do problema dos universais para a metafísica, a lógica e a epistemologia tomistas. Considerando tais artigos, propõe-se aqui examinar a exposição do filósofo de Lisboa acerca da solução proposta por Tomás de Aquino (1225-1274) ao problema dos universais. Inicialmente, conforme o primeiro artigo, serão analisadas as diversas acepções de “universal” e a sua definição. Em seguida, no segundo artigo, será discutido se o universal pode ser considerado materialmente e como sujeito à parte da coisa. Por fim, busca-se destacar a originalidade com que João de Santo Tomás defende a doutrina tomista diante das críticas das diferentes escolas filosóficas vigentes em seu tempo.

Palavras-chave: Universais; João de Santo Tomás; Tomismo; Metafísica; Lógica.

Abstract: In the first two articles of the third question of the second part of the *Ars Logicae*, which forms part of the *Cursus Philosophicus Thomisticus*, John of St. Thomas (John Poinot, 1589–1644), philosopher of the Second Scholasticism, heir to the thomistic tradition, influenced by Cardinal Cajetan (1469-1534), highlights the relevance of the problem of universals for

thomistic metaphysics, logic, and epistemology. Considering these articles, this study proposes to examine the exposition of the Lisbon philosopher concerning the solution proposed by Thomas Aquinas (1225-1274) to the problem of universals. Initially, following the first article, the various meanings of the term “universal” and its definition will be analyzed. Next, in the second article, the discussion will address whether the universal can be considered materially and as a subject apart from the thing. Finally, the aim is to emphasize the originality with which John of St. Thomas defends the Thomistic doctrine against the criticisms advanced by the different philosophical schools of his time.

Keywords: Universals; John of St. Thomas; Thomism; Metaphysics; Logic.

Introdução

Tradicionalmente, temos como marco inicial do problema dos universais a indagação feita por Porfírio de Tiro (234-304/309) na introdução de sua *Isagogé*, que tinha por objetivo responder a algumas dúvidas sobre a obra *Categorias* de Aristóteles (384-322 a.C.). Reconstruindo brevemente a questão, Porfírio se pergunta se os gêneros e as espécies seriam realidades subsistentes em si mesmas, corpóreas ou incorpóreas, separadas ou nas coisas sensíveis ou, simplesmente, conceitos mentais, portanto, sem qualquer relação direta com a realidade sensível (cf. *Isagogé*, §2). Após a proposição das questões, Porfírio revela que não pretende respondê-las naquela obra, mas em outro estudo mais aprofundado. Talvez poderíamos dizer que Porfírio responde a tais questões em uma obra menos conhecida, mas muito importante para compreender sua doutrina sobre as categorias: *Comentário às Categorias de Aristóteles em forma de perguntas e respostas*.¹

Contudo, cabe considerar que esse questionamento sobre o estatuto ontológico dos universais é quase concomitante à exposição da doutrina aristotélica (De Libera, 2015, p. 51). Ainda que didaticamente tenhamos elegido

¹ Para um estudo aprofundado dessa obra: cf. Porphyry. *On Aristotle Categories*. Tradução de Steven K. Strange. Reino Unido: Gerald Duckworth & Co. Ltd, 1992.

Porfírio como o criador do problema, não é difícil observá-lo em Platão (428-348 a.C.) e em Aristóteles, como veremos abaixo. De qualquer modo, esse problema provocou um movimento de investigação filosófica notável na Antiguidade Clássica e, sobretudo, na Idade Média.² Na Antiguidade Clássica, podemos observá-lo, por exemplo, nos diversos comentários neoplatônicos à obra *Categorias*,³ próximos da época de Porfírio. Em sua grande maioria, esses comentários tentam uma aproximação de Aristóteles a Platão ou o abandono completo da doutrina aristotélica das categorias, como no caso de Plotino (205-270).

Na Idade Média, principalmente no início da Escolástica, temos um grande aprofundamento, com soluções diversas, a partir do trabalho de Roscelino (1050-1121), Guilherme de Champeaux (1070-1121) e Pedro Abelardo (1079-1142). Entretanto, o auge das discussões medievais ocorre após o século XIII, a partir de Duns Scotus (1266-1308) e Guilherme de Ockham (1285-1347), com soluções concorrentes ao que fora proposto por Tomás de Aquino anteriormente. De algum modo, as diferentes soluções, em muitos casos contraditórias, fomentaram o surgimento de muitas escolas filosóficas nos séculos seguintes.

A partir do século XVI, com o marco histórico da Reforma Protestante, temos o que se entende por Segunda Escolástica. Esse período é caracterizado como um continuador das discussões promovidas na Idade Média, com as escolas filosóficas tomistas, scotistas, suaristas, ockhamistas e outras. Também é permeado pela revolução causada pelo descobrimento das Américas, o chamado movimento humanista de Salamanca, arraigado nas mais variadas discussões

² Inclusive, poderíamos mencionar uma influência contemporânea do problema dos universais nos crescentes trabalhos sobre a teoria das propriedades. Cf. Fisher, A., Maurin A.-S. (eds.). *The Routledge Handbook of Properties*. Londres: Routledge, 2024; Loux, M., Crisp, T. *Metaphysics*. A Contemporary Introduction. Nova Iorque: Routledge, 2017.

³ Como, por exemplo, Dexipo (210-273), Bóecio (480-524), Amônio (435/450-517), Filopono (490-570), Olimpiodoro (495-570), Simplício (490-560), Pseudo-Elias ou David (c. 600) e Pseudo-Arquitas. Atualmente, quase todos esses autores, com exceção de Boécio, possuem uma edição crítica e tradução dos seus comentários, sobretudo, pelo projeto britânico *Ancient Commentators on Aristotle*.

filosóficas.⁴ Da escola tomista, destaca-se João de Poinso,⁵ mais conhecido como João de Santo Tomás, autor do *Cursus Philosophicus Thomisticus*⁶ e do *Cursus Theologicus Thomisticus*, dois grandes compêndios da doutrina tomista.

Objetivamente, mesmo com a vasta produção bibliográfica sobre o problema dos universais na Idade Média, sobretudo sobre os séculos XIII e XIV, percebemos que não há muitos estudos sobre esse tema na Segunda Escolástica (cf. Hieder, 2014, p. 18). Algo que, por um lado, nos motiva a realizar este trabalho, ainda que não de maneira exaustiva e, muito menos, esgotando o tema, dado o espaço para tal. Propomos, então, uma breve introdução com referência direta ao texto de João de Santo Tomás,⁷ a fim de fornecer um arcabouço mínimo ao estudo sobre o problema dos universais, destacando a sua importância não só para a História da Filosofia Medieval, mas também a imprescindibilidade para a metafísica aristotélico-tomista.

1 Artigo 1 da Questão 3 da Segunda Parte da *Ars Logicae* do CPT

A abertura da questão 3 nos fornece uma explicação geral que, todavia, já direciona ao tratamento dado ao tema por João de Santo Tomás:

A explicação do ente de razão em comum exige recorrer às explicações das intenções lógicas, que servirão para conhecer e ordenar os predicamentos, ou seja, os próprios universais e os predicáveis. E, primeiro, é preciso considerar a noção de

⁴ Principalmente, para o desenvolvimento do que conhecemos hoje como direito internacional e direitos humanos. Com destaque para as discussões de Bartolomeu de Las Casas (1484-1566), Juan Sepúlveda (1489-1573), Francisco de Victória (1483-1546) e Domingo de Soto (1494-1560).

⁵ Não pretendemos aqui, dada brevidade de espaço, desenvolver uma exposição biográfica de João de Santo Tomás. Aos que interessarem, cf. Gomes, P. *João de Santo Tomás na Filosofia do Séc. XVII*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1985; Gomes, P. *João de Santo Tomás, Antologia de textos*, Lisboa: Instituto Amaro da Costa, 1985.

⁶ Em seu *Cursus Philosophicus Thomisticus (CPT)*, temos a abordagem de duas grandes áreas: *Logica* e *Philosophia Naturalis*; sendo a segunda parte da *Artis Logicae* a que nos interessa. Embora não explícito, a metafísica tomista e suas discussões principais se encontram em todo o *CPT*.

⁷ Em sua maioria, nas citações ao texto de João de Santo Tomás, utilizaremos as traduções feitas por Paulo Faitanin, publicadas na *Revista Aquinate*, referenciadas ao final deste trabalho.

universalidade em si e em comum; depois, a noção de cada um dos predicáveis em particular⁸ (CPT, 313a 23-32).

Para tal, a própria noção de universal em si exige que se exponha, em primeiro lugar, sobre a consideração comum da natureza ou essência, que, como veremos abaixo, é o que é denominado universal. Em segundo lugar, sobre o fundamento da universalidade, ou seja, aquilo que materialmente falando possibilita que o universal seja abstraído de muitos e dito de muitos (CPT, 313a 40-47). Respectivamente, esses são os assuntos abordados nos dois primeiros artigos da questão 3 “sobre o universal em si”.

Desse modo, o início do artigo 1 nos apresenta as três acepções sobre os universais, que reduzem todas as demais acepções: o universal no significado (*universale in significando*), o universal como causa (*universale in causando*) e o universal como ente ou predicado (*universale in essendo seu predicando*).

Essas três acepções são modos ligeiramente diferentes daquilo que fora proposto por Tomás de Aquino, como, respectivamente ao exposto por João de Santo Tomás, universal depois da coisa (*universale post rem*), universal antes da coisa (*universale ante rem*) e o universal na coisa (*universale in re*) (cf. *Super Sent.*, II, d. 3, q. 3, a. 2, ad 1). Essa doutrina parece ter sido herdada por Tomás de Aquino pela tradição neoplatônica, como atesta De Libera (2015, p. 292).

O universal no significado tem a acepção mais voltada ao nome ou sinal utilizado para significar muitas coisas em comum, sem necessariamente considerar a natureza ou essência das coisas (CPT, 313b 21-27). Nesse aspecto, poderíamos incluir os casos de equívoco, por exemplo, quando dizemos o nome ou o termo “cão” tanto ao animal quanto ao homem ou à constelação. O universal como causa é o mais profundo e com aspecto mais metafísico, pois considera a causa das coisas como princípio da noção comum, sem que a causa dependa de algo dos seus efeitos⁹ (CPT, 313b 28-35). Assim,

⁸ Semelhante ao modo de referenciar às obras de Aristóteles, em que sua a edição crítica de Immanuel Bekker como referência, aqui fazemos referência à edição crítica do texto de João de Santo Tomás feita pelo Beato Reiser, referenciado ao final deste trabalho.

⁹ Nesse aspecto, está muito presente a noção de participação da metafísica aristotélico-tomista, muito importante, por exemplo, para a formulação das *cinco vias* (cf. *STh.*, I, q. 2) ou também a noção de natureza enquanto princípio da geração (cf. *In Met.*, V, l. 6).

nota-se que a universalidade causa o mesmo em seus efeitos, pois não atinge neles só as noções, ou predicados universais e comuns, mas também cada um dos particulares. E, quanto maior for a sua virtude como causa, tanto mais profundamente penetra no efeito e atinge as *noções de todos* os particulares e causa neles isto que faz com que todos participem daquela noção comum e, assim, a virtude que pode estender-se sobre toda aquela noção, conseqüentemente pode estender-se sobre todos que dela participam. Assim como o céu, que é causa universal de todos estes corpos, atinge todas as noções corpóreas, inclusive as diferenças individuais; também Deus, que é causa universalíssima do ente, enquanto ente, causa toda a natureza que, de algum modo, participa da entidade (CPT, 313b 32-314a 3).

E, então, o universal como ente ou predicado, também de aspecto metafísico, considerando a natureza comum das coisas. Comparando-o ao universal no significado, podemos dizer que o nome “homem” só tem predicação enquanto tal por efeito do universal como ente ou predicado. “Entendido como aquilo que se refere a muitos nos quais há ser e dos quais se predica, como animal se encontra em todos os animais e homem em todos os homens”¹⁰ (CPT, 314a 13-17). A partir desse aspecto, decorre a definição de universal:

Mas define-se o universal, aceito neste último modo: *universal é um em muitos e de muitos*. Ou como Aristóteles define na *Metafísica*, VII, texto 14¹¹: *O universal é o que é apto por natureza a existir em muitos*. Por isso, nota S. Tomás na Lição 13 que o Filósofo não disse existir o universal, enquanto exista em muitos, mas enquanto é apto a existir em muitos, porque há muitos universais que de fato não existem, exceto num singular, como o Sol e a Lua¹² (CPT, 314a 17-29, grifo do tradutor).

Em seguida, explica a primeira definição de universal dada, separando cada um de seus elementos e identificando nela o sujeito, o fundamento, a relação

¹⁰ Embora possa parecer, essa passagem não é contraditória ao exposto por Aristóteles em *Categorias*, 2b20. Lá, afirma-se que o acidente está na substância como parte inseparável, mas não se nega a possibilidade de que a natureza de algo, um todo predicável, não esteja na coisa da qual é natureza de modo individuado.

¹¹ Cf. *Metafísica*, VII, 1038b 10-12.

¹² Isso porque considerando que os universais são tomados a partir dos particulares, ou seja, considerando a sua natureza, ainda que exista o universal Sol, na realidade concreta só existe um Sol. Deve-se lembrar que aqui o Sol faz referência à relação com a Terra, não se deve confundir com a noção atual do Sol enquanto estrela, pois ainda tenhamos várias estrelas no universo, somente uma desempenha o papel de Sol em relação a nós.

com o termo e a própria paixão¹³ (*CPT*, 314a 30-35), comparando-a com a segunda definição dada a partir de Aristóteles. Afirma que o sujeito e o fundamento são expressos pelo “um” e estão diretamente ligados ao “que é apto a existir em muitos”, uma vez que o que é um é real e, portanto, um sujeito, também capaz de ser abstraído pelo intelecto, que é o fundamento da relação do universal (*CPT*, 314a 45).

A relação com o termo se expressa a partir da universalidade formal, ou seja, da relação do universal com os seus inferiores, os singulares; o que se expressa pelo “em muitos”. Bem como, também expressa a sua identidade, no sentido do que há de comum, com os seus singulares (*CPT*, 314b 5-12). Decorrendo, então, da identidade do universal com os singulares, o que justifica a predicabilidade, a paixão do universal. Após a comparação das duas definições, a noção real, e das acepções do universal, a noção nominal, faz-se necessário duas coisas: a primeira é distinguir a dimensão e atuação do metafísico e do lógico; a segunda é distinguir as noções do estado da natureza considerada ao universal, ao singular e capaz de ambos.

Dessa maneira, o metafísico considera a realidade da natureza das coisas que são abstraídas por ação do intelecto – o que se entende por primeira intenção –, produzindo assim o universal metafísico. Por conseguinte, o lógico não depende necessariamente da natureza das coisas, mas a pressupõe, pois considera a relação do que está na mente com a razão – o que se entende por segunda intenção –, relacionando-o ao universal lógico. Em outras palavras, um produz o conceito a partir da realidade e o outro o relaciona internamente com a razão; o universal lógico pressupõe o universal metafísico como fundamento (*CPT*, 314b 18 - 315a 3). Como nos diz Beuchot,

O universal metafísico – isto é, o universal que corresponde aos objetos reais, segundo a intenção primeira e direta da metafísica – é a mesma natureza, a que João de São Tomás chama de "sujeito abstrato", porque recebeu a elaboração abstrativa da mente a partir dos indivíduos; nele se considera direta e principalmente a natureza, e a abstração ou universalidade se considera como condição. Em contraste, o universal lógico se considera principalmente a intenção ou forma pela qual algo é

¹³ No sentido de potência própria do universal.

chamado de universal, que é uma intenção segunda da mente, a saber, uma relação de razão (entre o universal e seus inferiores). Assim, o metafísico e o lógico atentam para o mesmo, mas de maneiras diferentes: o metafísico para a natureza que subjaz ou serve de fundamento ao universal, e o lógico para a intenção da universalidade (que é se predicar de inferiores)¹⁴ (Beuchot, 1999, p. 75).

A segunda distinção, que fizemos menção anteriormente, corresponde à doutrina expressa por Tomás de Aquino no capítulo quarto do *De ente et essentia*,¹⁵ e é mais elaborada por Cardeal Caetano em seu comentário a essa mesma obra, sobre a natureza absolutamente considerada. Essa doutrina foi adquirida da distinção feita por Avicena entre a essência absoluta no singular e na mente (cf. Avicena, *Met.*, V, I & 2, f. 86v a-87vb). Considera-se três estados em qualquer natureza: o estado da natureza em si; o estado segundo o ser que tem nos singulares e o estado segundo o ser que se tem na abstração do intelecto.

Em primeiro, o estado da natureza em si é a consideração absoluta da natureza, abstraída de todo ser, destacando somente o essencial ou quiditativo. Portanto, não incluindo nem excluindo nenhum acidente, universalidade ou singularidade, pois é capaz de ambos. Por essa razão, é chamada de estado de indiferença ou estado de privação, como também negação comum.¹⁶ Logo, absolutamente não está em nenhum ser, mas é capaz de estar, de modo relativo, em todo ser, no singular enquanto particular individuado, ou na mente enquanto universal abstraído (*CPT*, 315a 13-24).

Em segundo, o estado de singularidade, que, como já mencionamos, refere-se à natureza individuada no singular. Em terceiro, o estado segundo o ser

¹⁴ “El universal metafísico -i.e. el universal que corresponde a los objetos reales, según la intención primera y directa de la metafísica- es la misma naturaleza, a la que Juan de Santo Tomás denomina "sujeto abstracto", porque ha recibido la elaboración abstractiva de la mente a partir de los individuos; en él se mira directa y principalmente la naturaleza, y la abstracción o universalidad se mira como condición. En cambio, en el universal lógico se mira principalmente la intención o forma por la cual algo se llama universal, la cual es una intención segunda de la mente, a saber, una relación de razón (entre el universal y sus inferiores). Así, el metafísico y el lógico atienden a lo mismo, pero de diferente manera; el metafísico a la naturaleza que subyace o sirve de fundamento a lo universal, y el lógico a la intención de universalidad (que es predicarse de los inferiores)”.

¹⁵ A edição e tradução aqui considerada foi feita por Odilão Moura, referenciado ao final do trabalho.

¹⁶ De modo semelhante, ocorre com o gênero em relação à espécie. Tudo o que está na espécie, está de modo não determinado no gênero, cf. Tomás de Aquino. *De ente et essentia*, c.4).

que se tem na mente, abstraído da realidade concreta. Também é chamado de estado de privação por desconsiderar aquilo que individua a natureza nos singulares, ou seja, a materialidade. Esses dois estados, singularidade e na mente, não convém ao primeiro estado de nenhum modo, pois nenhum é predicado essencial da natureza¹⁷ (*CPT*, 315a 25-35). Por isso,

se a natureza considerada em si mesma fosse universal, ela nunca poderia ser singular, ou se a natureza considerada em si mesma fosse singular, ela nunca poderia ser universal. E isto porque no estado da natureza considerada em si mesma, todos que não são predicados quiditativos dela, ser-lhe-iam negados (*CPT*, 315a 38-44).

Logo, aquilo que se predica de qualquer ser humano é a natureza absolutamente considerada, ainda que o nome utilizado para tal também corresponda à espécie, que é universal na mente. Ainda assim, não afirmo que algum ser humano seja a sua espécie ou, em outras palavras, não predico que algum ser humano seja um universal, literalmente, como por participação platônica (cf. *In De anima*, II, 12). Assim, afirma Tomás de Aquino:

E porque convém à natureza humana, segundo a sua absoluta consideração, se predicar de Sócrates, e porque a noção de espécie não lhe convém segundo a sua absoluta consideração, mas ela é um dos acidentes que acompanham a natureza no ser que ela tem na inteligência, por esse motivo, o termo espécie não se predica de Sócrates, para que se diga: Sócrates é espécie. Tal, porém, aconteceria necessariamente, se a noção de espécie conviesse a homem segundo o ser que tem em Sócrates, ou segundo a sua absoluta consideração, isto é, enquanto homem, pois tudo que convém a homem enquanto homem, se predica de Sócrates (*De ente et essentia*, c.4, §41).

Desse modo, Tomás de Aquino afirma que quando se diz de algum ser humano algo que lhe é absolutamente conveniente, tal não se faz mediante o ser que se tem na mente ou nos singulares (cf. *In De anima*, II, 12, §8). A afirmação considera o que absolutamente é conveniente ao homem enquanto homem e, por isso, é predicável de qualquer homem. Isso se dá porque ainda que o nome

¹⁷ O homem enquanto homem não é Pedro, Paulo ou José e, muito menos, o universal que tenho em minha mente particularmente.

“homem” seja uma espécie – isto é, enquanto acidente na mente –, quer significar a natureza comum – e não a intencionalidade universal própria da espécie –, que é aquilo que é absolutamente conveniente a qualquer homem (cf. *In De ente et essentia*, c.4, §63).

Após expor as diferentes acepções sobre o universal e sua definição com base na filosofia aristotélica, João de Santo Tomás se propõe a contrastar a noção de universal a partir de doutrinas contrárias. Assim, construirá um entendimento sobre como poderia se dar o universal na realidade concreta – materialmente –, sem a intenção universal formal, própria do intelecto.

2 Artigo 2 da Questão 3 da Segunda Parte da *Ars Logicae* do CPT

Com o propósito de investigar sobre a materialidade do universal, o artigo 2 começa por considerar alguns elementos da filosofia antiga e platônica, donde procedem duas posições extremas: os nominalistas e os platônicos (atualmente, realismo radical). O relato de Aristóteles na *Metafísica* (I, c. 6, 987a 30-35) afirma que Heráclito (500 a.C. - 450 a.C) e seu discípulo Crátilo (500 a.C.) diziam não ser possível ter conhecimento algum dos sensíveis, porque todos esses seres estariam em contínuo fluxo e movimento. Razão pela qual Platão foi forçado a considerar que, para que haja ciência de algo, ainda que não dos sensíveis, haveria necessidade de algo em ato e imóvel; por isso, então, postulou as naturezas separadas, chamadas ‘Ideias’ (CPT, 315b 36 - 316a 19).

Em seguida, afirma-se o ponto em comum dos nominalistas e platônicos, de que, mesmo que por razões completamente distintas, não consideram ser possível ter ciência dos singulares. Das duas doutrinas opostas, a mais favorável aos universais é a posição dos platônicos (CPT, 316a 20-30), ainda que não compatível em sua totalidade com a doutrina aristotélica. Por força de autoridade, João de Santo Tomás cita diretamente uma passagem de Anselmo de Cantuária (1093-1109) do tratado *Sobre a Encarnação do Verbo*, em que diz que se deve ter muita atenção com a “dialética dos heréticos” que não afirmam ser os universais substâncias, mas *flatus vocis* (CPT, 316a 33-39).

Disso decorrem dois postulados. O primeiro postulado, de caráter epistemológico, afirma que os conceitos universais têm obrigatoriamente alguma

relação com a realidade concreta da qual é abstraída a universalidade por meio do ato do intelecto. Podemos fazer um paralelo dessa doutrina com a noção de verdade como adequação em Tomás de Aquino; a adequação entre o que é pensado na mente e a coisa na realidade. Pois, se a coisa na realidade fosse absolutamente assimilada pelo intelecto, deveria deixar de existir na concretude (Cf. *STh.*, I, q. 16, a. 1). Assim, afirma que:

Os nomes e os conceitos universais, verdadeira e absolutamente, correspondem a algum objeto, uma entidade ou natureza, que é denominada universal: não, pois, que exista à parte da coisa, sob aquele estado de universalidade e de abstração, mas que pela própria abstração do intelecto, atinja tal natureza no objeto, mas não atinge a singularidade; ou atinge os predicados superiores, mas não os inferiores (*CPT*, 316a 40 - 316b 7).

Desse modo, não há falsidade por parte do intelecto por não considerar a singularidade da coisa, assim como não há falsidade do sentido da visão por sentir a cor e não o gosto ou textura da maçã. O intelecto, por sua natureza imaterial e pela potência da razão, separa mentalmente aquilo que está unido e concomitante na realidade concreta (*CPT*, 316b 8-17). Para reforçar o argumento, cita a autoridade de Tomás de Aquino na lição décima do comentário ao livro primeiro da *Metafísica* de Aristóteles, considera-o cabal para refutar tanto os nominalistas quanto os platônicos:

Ora, ao examinar atentamente as razões de Platão, fica claro que ele errou em sua opinião, por crer que o modo de entender a coisa no seu ser é o mesmo modo como ela mesma existe no real. E isso porque descobriu que o nosso intelecto entende por duas abstrações: por uma, entendemos os universais abstraídos dos singulares; por outra, entendemos os entes matemáticos abstraídos dos sensíveis. E alegou que cada abstração do intelecto se refere à abstração nas essências das coisas. Daí sustentar que existem separadas a matemática e as espécies. Mas isso não é necessário. Pois o intelecto entende a coisa por abstração, e a torna símile a si pela espécie inteligível, que a coloca em ato, e não é preciso que aquilo seja aquela espécie inteligida no real, pois tudo que existe em algo é pelo modo desse em que existe. Por isso, pela natureza do intelecto, que é outra natureza da coisa inteligida, é necessário que um seja o modo de entender, pelo qual o intelecto entende e outro seja o modo de ser, pelo qual a coisa exista. Apesar de existir no real, é preciso que o intelecto a entenda de outro modo. Por isso, o intelecto entende a matemática sem entender os sensíveis, e os universais

sem os particulares, mas não é necessário que a matemática exista além dos particulares. De fato, vemos que a visão também percebe a cor sem o sabor, porém o sabor e a cor simultaneamente existem nos sensíveis (*In Met.*, I, l. 10, §8).

Por isso, João de Santo Tomás afirma que é possível refutar a opinião de Platão e dos nominalistas porque esses não distinguiram entre o modo de conhecer do intelecto e o modo de ser da coisa conhecida. Pois, de nenhum modo a coisa conhecida a partir da abstração pode existir à parte do real, uma vez que ou se confundiria com Deus, ser singularíssimo, ou não seria nada (*CPT*, 317a 13-33). A opinião dos nominalistas também seria fortemente refutada, pois aquilo que é afirmado na definição do intelecto só pode ser algo sobre a própria coisa no real, ainda que não de modo singular e à parte da realidade:

E isto fica mais manifesto na própria composição e definição feita pelo intelecto, pois, quando afirmo algo do sujeito que lhe convém, não se afirma senão algo que lhe esteja unido, como quando digo ‘homem é animal’, não se afirma que é ‘corpo’, ou que ‘Deus é misericordioso’, que ‘o fruto é colorido’ e etc., tal afirmação ou é falsa ou é verdadeira, mas não pode ser falsa, se é afirmado algo que não lhe contradiz, mas lhe convém; ora, se for verdadeira, então algo corresponderia àquele conceito obtido por parte da coisa; se, pois, isto em nada correspondesse, a afirmação, de fato, não poderia ser verdadeira (*CPT*, 317b 10-25).

Depois, propõe um segundo argumento nominalista a ser refutado, a saber, sobre o conceito de universal não ser uno, mas coletivo, e portanto, não existente, pois não existe algo uno e coletivo na realidade concreta. Assim, afirma que o nome “universal” não pode ser coletivo, pois significa algo uno abstraído da unidade dos singulares e de modo semelhante ao ente, não significa uma agregação de todos os inferiores, mas os inclui de modo implícito, mesmo que confusamente (*CPT*, 318a 28-45).

Então, temos o segundo postulado, que afirma que o universal enquanto material pode ser algo real, como uma natureza dada à parte da coisa. Contudo, não como algo em ato nos singulares ou na mente, formalmente universal e abstraído. Para reforçar esse argumento, cita a autoridade de Aristóteles na *Categorias* (2b 5-9), em que afirma que os gêneros e espécies são substâncias segundas, inclusive sendo sujeitos de predicados. Entretanto, para não incorrer

em erro, também cita Tomás de Aquino na lição 13 do comentário ao livro sétimo da *Metafísica* de Aristóteles, em que, embora o Estagirita afirme que os universais não possam ser substâncias, ele o faz em relação aos platônicos e não da natureza nas coisas. De tal modo,

o universal pode ser considerado em dois sentidos. Primeiro, considera-se o universal como a própria natureza, à qual o intelecto atribui a intenção de universalidade. E, assim, universais, gêneros e espécies significam as substâncias das coisas, enquanto são predicados na quiddidade. De fato, 'animal' significa a substância da coisa, da qual se predica também e de modo semelhante 'homem'. Segundo, pode-se considerar universal enquanto universal, e em relação à referida natureza sob a intenção de universalidade, isto é, enquanto se considera 'animal' e 'homem' como um em muitos. E, assim, os platônicos afirmaram que 'animal' e 'homem' em sua universalidade são substâncias (*In Met.*, VII, l. 13, §5).

Novamente, faz-se presente a distinção inicial entre o universal na coisa ou universal no predicado, referente à predicação da natureza absolutamente considerada, e o universal depois da coisa ou universal no significado, em que já se atribuiu a universalidade formal após a abstração do intelecto. Esse último que os platônicos quiseram afirmar universalidade formalmente separada do real. Afirma, João de Santo Tomás, que

demonstra isto S. Tomás com vários argumentos, e diz que a universalidade não é substância ou algo real, mas acidente da razão, que convém ao estado da própria coisa conhecida, que se adquire disto que se conhece com certa precisão, abstraindo da individuação. Disto, pois, a natureza que não existe no real sem condição individuante, subsiste no conhecimento do intelecto abstraída dela. E isto convém ao estado da natureza no conhecimento, porque a mesma natureza, fora do conhecimento, posta no real, admite aquele modo de ser universal, retendo a quiddidade da natureza (*CPT*, 318b 30-45).

Por fim, o artigo 2 traz três soluções para três argumentos: o primeiro sobre a opinião de Platão; o segundo sobre suposta opinião de Scotus e o terceiro sobre a opinião dos nominalistas. No primeiro argumento, o argumento platônico recorre à impossibilidade de as verdades eternas e perpétuas se fundarem sobre os singulares, pois esses são corruptíveis e contingentes. Logo, tais verdades

teriam de existir fora da realidade do singular, como ideia do qual o singular participaria. A solução original de João de Santo Tomás atesta que aquilo que é verdadeiro e eterno do conhecimento dos singulares, não é assim chamado em virtude de uma existência eterna, mas sim, porque qualquer intelecto, em qualquer época é apto de conceber tais verdades, por meio das conexões das verdades essenciais dos objetos. Já a participação se daria não por naturezas criadas a parte do real, mas como participação das ideias divinas causadoras dessas naturezas nos singulares; novamente, recorre-se a noção de universal antes da coisa ou universal como causa (*CPT*, 319a 4-48).

No segundo argumento,¹⁸ temos a opinião de Scotus que afirma haver distinção de graus metafísicos na natureza da coisa, antes da abstração da natureza pelo intelecto. Como se pudesse dizer que a natureza já existisse formalmente à parte da coisa e sem incluí-la enquanto grau inferior. A solução proposta para esse argumento não é completa e propõe, simplesmente, em relevar um distanciamento da opinião de Scotus da opinião de Platão. Assim, Scotus não teria afirmado um universal separado da realidade formalmente, como fizera Platão, mas de que na distinção das naturezas formais dos graus superiores e inferiores, a natureza que se toma à parte da coisa e antes da operação do intelecto, não inclui nele a formalidade essencial do conceito que se deixou pelo grau inferior (*CPT*, 319b 1-31).

No terceiro e último argumento, temos novamente a posição dos nominalistas¹⁹ sobre a coletividade e agregação do conceito objetivo de universal. Por um lado, se o conceito universal for de muitos, não poderá ser uno e será por agregação. Por outro lado, se for de um, enquanto é uno, não poderá ser real, pois não será de outro. Disso decorreria três inconvenientes: no primeiro, os indivíduos possuiriam identidade com o universal abstraído deles; no segundo, a natureza universal teria de descer de modo idêntico total ou em parte a todos os singulares; no terceiro, o homem enquanto universal deve ser corruptível ou não.

¹⁸ Esse argumento exige uma sutileza mais profunda; tanto que será abordado individualmente por João de Santo Tomás no artigo 3 e artigo 6 desta mesma questão 3.

¹⁹ De fato, não nos foi possível identificar a qual autor caberia esse argumento nominalista.

Ao primeiro, responde que a unidade do conceito universal não é real, embora seja uma unidade real enquanto não é formalmente universal no intelecto, mas materialmente, sob outro estado de natureza, na coisa. Ainda assim, sua unidade formal se dá por abstração, com unidade de similitude e conveniência. Ao segundo, responde que a comunicação da natureza universal não é uma identidade da comunicação de um todo integral com as suas partes integrantes, mas do todo predicável com as partes subjetivas, na qual há diversidade de naturezas por razão da individuação pela matéria. Ao terceiro, responde dizendo que o homem em comum é corruptível, porque é conveniente ao homem enquanto homem ser corruptível, mas não em ato. A corruptibilidade só se realiza em ato nos indivíduos, pois, as paixões próprias estão ligadas e convenientes à natureza comum, mas só se realizam em ato nos indivíduos (CPT, 319b 32 - 321a 11).

Considerações finais

Em suma, propomos que o desenvolvimento do problema dos universais parece destacar a dificuldade com que descrevemos o modo de conhecer as coisas. Mais profundamente, não se reduzindo simplesmente a um problema lógico ou epistemológico, mas, sobretudo, psicológico. Essa dificuldade pode ser sintetizada na antiga relação entre aquilo que existe e aquilo que é pensado, como foi expressa por Platão no *Crátilo* (440a - 440e). Em outras palavras: pergunta-se sobre o lastro veritativo daquilo que é pensado e se esse pode ser comunicado a outro. A proposta de João de Santo Tomás merece destaque pelo cuidado com que aborda essa dificuldade.

Em princípio, ressaltamos não só as distinções das diferentes acepções de universal, mas quais dessas mais se orientavam à definição aristotélica, para então distinguirmos a intenção lógica do universal da intenção metafísica, ainda que a lógica se fundamente pela metafísica e a metafísica se utilize da lógica. Assim, destacou-se os três estados da natureza considerada: absoluta, singular e abstraída.

Essas distinções são essenciais para as soluções expostas pelo filósofo de Lisboa aos argumentos platônicos e nominalistas, pois defendem a

fundamentação material do universal na realidade, mas com a sua formalidade resguardada pela abstração do intelecto. Objeta, portanto, a proposta de um universal formalmente separado das coisas – como se fosse seu fundamento. Considera, ao cabo, que o universal enquanto abstraído é um ente de razão, um acidente cujo fundamento está na realidade sob condição de singular, isto é, natureza individuada pela matéria.

Por fim, observamos a posição conciliadora – dentre dois extremos, uma solução – de João de Santo Tomás para defesa e aprimoramento da doutrina aristotélico-tomista acerca do entendimento sobre os universais. Ele apresenta um modo perspicaz e elegante de se manter fiel a cada ensinamento de Tomás de Aquino, mesmo que para isso precise apelar para soluções, por vezes, muito granuladas e de difícil compreensão num primeiro momento.

Referências

ARISTÓTELES. *Órganon*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2. ed. Bauru: EDIPRO, 2010.

ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica (Órganon)*. Vol. I. Introdução, tradução e notas de Miguel Cadel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1982.

BEUCHOT, Mauricio. *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, n. 11. Navarra: EUROGRAF NAVARRA, S.L., 1999.

BONDI, Eugene. “*Predication: A Study Based in the ‘Ars Logica’ of John of St Thomas*”. In: *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, v. 30, n. 3, 1966, p. 260-294.

DE LIBERA, Alain. *La cuestión de los universales: de Platón a fines de la Edad Media*. Tradução de Marité Miccio. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2015.

FAITANIN, Paulo. Curso Filosófico tomístico, Quinto tratado, segunda parte da primeira parte, questão 3, artigo 1, de João de S. Tomás. *Revista Aquinate*, n. 18, p. 87-92, 2012.

FAITANIN, Paulo. Curso Filosófico tomístico, Quinto tratado, segunda parte da primeira parte, questão 3, artigo 2, de João de S. Tomás. *Revista Aquinate*, n. 18, p. 93-102, 2012.

HEIDER, Daniel. *Universals in second scholasticism. A comparative study with focus on the theories of Francisco Suárez S. J. (1548-1617), João Poinso O. P.*

(1589-1644), and Bartolomeo Mastri da Meldola O.f., Conv. (1602-1673). Bonaventura Belluto O.f.M. Conv. (1600-1676). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2014.

IOANNIS A SANCTO THOMA. *Cursus Philosophicus Thomisticus*. Secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem. Taurini: Marietti, 1929.

PORFÍRIO DE TIRO. *Isagoge*. Introdução às *Categorias* de Aristóteles. Tradução de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2015.

SIMON, Yves R. Foreword. *The Material Logic of John of St. Thomas*. Basic Treatises, Chicago: University of Chicago Press, 1955.

TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*. Tradução de Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário à Metafísica de Aristóteles I-IV*. Volume 1. Tradução, Edição e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2016.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário à Metafísica de Aristóteles V-VIII*. Volume 2. Tradução, Edição e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2017.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao Sobre a alma de Aristóteles*. Tradução, Edição e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2024.

THOMAE DE VIO CAJETANI. *In: De Ente et Essentia D. Thomae Aquinatis commentaria*. Cura et studio PMH Laurent. Torino: Marietti, 1934.