

Jornada de investigação  
***Os universais na Segunda***  
***Escolástica e primeiros Modernos da Península Ibérica***  
Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 14 de Junho 2013

Paula Oliveira e Silva  
Os universais em João Poinot *alias* de S. Tomás

Ioannis a Sancto Thoma O.P. *Cursus Philosophicus Thomisticus, secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem.*  
Secunda Pars Artis Logicae, q. 3 [De universali *secundum se*], art. 1 et 2.

Nova editio, a P. Beato Reiser, OSB, Marietti, Torino, Vol. 1, II reimpressio emendata, 1948, pp. 313-320.

**Artigo 1:** Tradução e notas de Paulo Faitanin, publicada em *Aquinate.net. Revista Eletrônica de Estudos Tomistas*. Revisão de Paula Oliveira e Silva.

**Artigo 2:** Tradução de Paula Oliveira e Silva.

II Parte, Lógica, q. 3, a.1 e a.2.

### QUESTÃO 3

SOBRE O UNIVERSAL EM SI MESMO<sup>1</sup>.

A explicação **do ente de razão em comum** exige recorrer às explicações das **intenções Lógicas**, que servirão para conhecer e ordenar os Predicamentos, a saber, os próprios universais e os predicáveis. E primeiro é preciso considerar a razão **de universalidade em si**, e em comum, e, depois, a razão de cada um dos predicáveis em particular.

Acerca do universal em si, convém considerar três coisas:

Primeira: a própria razão de universal. [q. 3]

Segunda: a causa pela qual se produz [q. 4]

Terceira: o ato universal que é a predicação atual dos inferiores [q.5]

Acerca da primeira, há três aspectos que se encontram no universal em si: [q. 3]

Primeiro, a própria natureza que se considera em comum e que é o sujeito que se denomina universal.

Segunda, é o próprio fundamento da universalidade, que é a unidade abstraída de muitos e a aptidão para existir [aptitudo ad essendum] neles.

Terceira, é a própria relação formal, ou a intenção de universalidade [intentio universalitatis], pela qual se refere aos inferiores.

E nesta questão tratar-se-á destes três aspectos.

---

<sup>1</sup> A expressão 'em si mesmo', adequadamente traduz, a nosso juízo, 'secundum se'. E nisso acompanhamos a proposta de versão para o inglês como 'in itself', proposto por Deferrari. Segundo Tomás, *secundum se* é sinônimo de *per se*. Sobre isso vejam: DEFERRARI, R.J. *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on The 'Summa Theologica' and selected passages of his other works*. Washington: Catholic University of America Press, 1948, p. 1006, verbete 'secundum', prep; TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, V, lec. 19, n.1054 §, p. 327-328 [Cura et Studio P.Fr.M.-R. Cathala. Taurini: Marietti, 1915].

## ARTIGO 1.

### EXPLICAM-SE AS DIVERSAS ACEPÇÕES DE UNIVERSAL E A SUA DEFINIÇÃO.

Pelo nome *universal* entende-se a inteligência e o conceito comum a todos, que possui relação de algum para muitos; de facto, contrapõe-se ao singular, que é incomunicável a muitos. Mas, porque há muito modos de algo se referir a muitos e se comportar para com o plural, ocorre que o universal também é concebido de muitos modos. E todas as suas acepções se reduzem a três. Há, pois, o universal na significação, o universal no causar e o universal no ser ou enquanto predicado.

*O universal* na significação é algum sinal que significa o próprio universal, ou o que pode ser universalmente aplicado a muitos, como nomes ou termos comuns, como homem, animal, que significam uma realidade em comum e que podem ser aplicados a muitos.

*O universal* no causar é aquilo cuja virtude se estende a muitos efeitos, quer seja como eficiente quer se estenda a outro género de causa, como o céu, ou como Deus. E é evidente que a universalidade no causar se refere deste modo aos seus efeitos, pois neles não alcança só as razões ou predicados universais e comuns, mas também os particulares. Mais ainda, quanto maior for a sua virtude como causa, tanto mais profundamente penetra no efeito e atinge as razões 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, pode consequentemente estender-se sobre todos os que dela participam. Assim, o céu, que é causa universal de todos estes corpos, atinge todas as razões corpóreas, inclusive as diferenças individuais; e Deus que é causa universalíssima do ente enquanto ente faz com que tudo, de algum modo, participe da noção de entidade. O abandono deste princípio gerou muitas dificuldades teológicas, sobretudo para compreender como, por parte da causa inferior, nada é pressuposto para agir - quer quanto à substância da ação, quer quanto ao modo - que não seja alcançado a partir da causa superior, na medida em que participa e descende dela.

E por fim o universal no ser ou predicar, entendido como aquilo que se refere a muitos, nos quais o ser está e dos quais se predica, como animal se encontra em todos os animais e homem em todos os homens. Ora o universal tomado neste último modo define-se: «*universal é uno em muitos e de muitos*»; ou, como Aristóteles define em *Metafísica*, VII, texto 14<sup>2</sup>: «*universal é o que é apto por natureza a existir em muitos*». Onde na Lição 13, nota S. Tomás<sup>3</sup>, que o Filósofo não disse que o universal é o que inere em muitos, mas que é apto a existir em muitos, porque há muitos universais que *de facto* não existem a não ser num singular, como o sol e a lua. ora, explica-se aquela primeira definição, uma vez dados todos os elementos que concorrem para a razão de universal, a saber, o *sujeito*, o *fundamento* e a *relação com o termo* e a *própria afeção*. explica-se o *sujeito* e *fundamento* naquela palavra, *uno*; pois afirma-se a coisa que é una e tem unidade e explica-se a *própria* unidade, enquanto separada de muitos e comunicável a eles. A definição do Filósofo explica esta comunicabilidade é explicada mais expressivamente, dizendo: «*que é apto a inerir*»; ora, a unidade separada de muitos, e a aptidão de existir neles, são o fundamento da relação universal, da mesma forma que a potência para a geração é fundamento da relação de paternidade. Mas esta relação, na qual consiste a universalidade formal, explica-se pela ordenação aos seus termos, ou seja, *a muitos*. Ela comporta-se como os inferiores que

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, VII, 13, 1038 b 10-12.

<sup>3</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, VII, lec. 13, n.1574, p. 458 [Cura et Studio P.Fr.M.-R. Cathala. Taurini: Marietti, 1915].

dizem diretamente respeito ao universal. Ora, diz-se *estar em muitos* por identidade com eles, porque pela comunicação e pela contração com os inferiores, o universal tem identidade com o singular ou com o que lhe é inferior; e diz-se ser *de muitos* por predicção: ora, nada se predica de outro, exceto se houver identidade com ele, que não seja diverso; e por isso se explica a predicabilidade, que é a afecção da universalidade.

Do que ficou dito, concluem-se duas coisas. *primeiro*, o modo como se explica a dupla distinção de universal, um metafísico, outro lógico: o metafísico considera principalmente a natureza, o lógico, as intenções ou as relações de razão, a própria natureza ou o sujeito abstraído de muitos diz-se universal metafísico, porque se considera por este modo, direta e principalmente, a natureza, mas por abstração, ou a universalidade como *condição*; a própria universalidade é, pois, a condição requerida para toda a ciência, porque nenhuma ciência trata dos singulares. De fato, o universal Lógico considera principalmente a própria intenção ou a forma, pela qual algo é denominado universal, que é segunda intenção e relação de razão. Isto é considerado principalmente pelo Lógico, mas pressupõe a natureza, como aquilo em que se fundamenta a universalidade; pois, este modo trata da segunda intenção, enquanto se fundamenta na primeira. E assim se entende que [o universal] metafísico e lógico tratam do mesmo, mas de modos diversos, como diz S. Tomás na *Metafísica*, 4, lect. 4<sup>4</sup>. O *metafísico* trata principalmente da natureza, o *lógico* da intenção.

Em segundo lugar, *conclui-se* que universalidade e particularidade convêm à razão **de estado da própria natureza**, que pode denominar-se pela universalidade ou singularidade. Daí ter por costume designar três estados em qualquer natureza, como mostra a doutrina de S. Tomás no *De ente et essentia*, cap. 4<sup>5</sup> e Caetano no mesmo lugar<sup>6</sup>.

O *primeiro* é o estado da natureza em si, porque nele não se considera senão aquilo que constitui a própria natureza, a quiddidade, daí também ser denominado estado de indiferença, porque a natureza em si é indiferente com relação aos predicados acidentais, nem inclui aqueles internos, nem externos, mas só é capaz deles e explica só os seus predicados essenciais. E também denomina-se estado de separação, porque a natureza é considerada só, despojada de todo predicado extrínseco. E também se denomina comum negativamente, porque não se entende a natureza multiplicada.

O segundo estado é conforme o ser que tem nos seres singulares, que é o estado de singularidade.

E por fim, o terceiro estado é segundo o ser que se tem na abstração do intelecto. Esta abstração também pode ser dita estado de separação, não pela separação de todo predicado extrínseco, mas só por afastamento ou por separação dos indivíduos. E estes dois estados não convêm à natureza em si mesma, porque nenhum deles é predicado essencial da natureza; se a natureza em si fosse universal, ela nunca poderia ser singular, ou se a natureza em si fosse singular, ela nunca poderia ser dita universal. E isto porque no estado da natureza em si mesma, todos que

---

<sup>4</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, IV, lec. 4, n. 574, p. 193-194 [Cura et Studio P.Fr.M.-R. Cathala. Taurini: Marietti, 1915].

<sup>5</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*. c. 5, nn. 30-33 [*Opuscula Philosophica*. ed. R.M. Spiazzi. Taurini-Romae: Marietti, 1954, pp. 14-16].

<sup>6</sup> TOMÁS DE VIO CAETANO, *In de ente et essentia d. Thomae Aquinatis commentaria*, c. 6, nn. 105-134 [ed. M.H. Laurent. Turini: Marietti, 1934, pp. 170-216].

não são predicados quiditativos dela, ser-lhe-iam negados. E é por isso mesmo que os extremos parecem contraditórios; mas se for acrescentada esta referência, *em si*, negam-se da natureza naquele primeiro estado; dizemos, pois, que a natureza considerada em si, nem é una, nem muitas, nem é branca, nem é não branca, o que significa dizer que essencialmente não é una e que essencialmente não são muitas, mas [que é] capaz de ambos. Nem nos inferiores se verificam duas contradições da natureza em si; isto não é possível, pois uma sempre é verdadeira, a outra será falsa; se pois for dito que o homem em si é não branco, o homem em si é branco, esta segunda é falsa e a primeira verdadeira, porque o sentido é que o homem essencialmente não é branco, o que é verdadeiro: e que homem essencialmente branco é falso; e assim, não procede dizer que «em si não é branco», logo, em si é não-branco, pois a denominação varia por causa daquela partícula, *em si*.

## ARTIGO 2

### **Se o universal considerado materialmente e no que se refere ao sujeito se encontra da parte da coisa**

Desde o princípio originaram-se duas opiniões opostas neste assunto.

A mais antiga opinião foi a de Heraclito e Crátilo, no tempo de Sócrates, como refere Aristóteles, 1. *Met.*, lect. 10, em S. Tomás. Eles disseram que a partir das realidades sensíveis não pode haver ciência, porque elas estão em contínuo fluxo e movimento.

Daí que Crátilo tenha incorrido na tamanha demência - como diz Aristóteles, Livro IV da *Metafísica* e no mesmo lugar S. Tomas, lect. 12 - de opinar que não pode ser dita nenhuma palavra, porque a verdade das coisas passa antes de a oração chegar ao seu termo.

Desta opinião tomou Platão a ocasião de colocar as naturezas separadas dos singulares, às quais chamou ideias, pois uma vez que lhe parecia que os singulares estavam em contínuo fluxo e movimento, negou (o que é verdade) que pudesse haver acerca deles uma ciência certa. Mas porque quis evitar a demência de Crátilo, segundo a qual não poderia dar-se nenhuma ciência e verdade, imaginou (finxit) que a natureza, que nas coisas não existiria sem a singularidade, se encontrava fora [extra] dos singulares, para que pudesse dizer-se [que há] ciência acerca dela.

No outro extremo encontram-se os Nominalistas que estão de acordo com Platão e Crátilo em que os singulares não são objecto de verdade certa, por causa da sua contingência e perpétuo movimento. Mas por outro lado negam, contra Platão, que as naturezas existam separadas dos singulares. E disseram que, em vez dos universais [pro universalibus]/, só os termos significantes permanecem sem as coisas significadas.

Sto. Anselmo, no livro *Sobre a Encarnação do Verbo*, cap. 2, advertiu que se deve rejeitar absolutamente esta afirmação. Diz ele: “ uma vez que todos estão advertidos, quando acedem com toda a prudência às questões de sagrada escritura, acerca daqueles dialécticos do nosso tempo, mais ainda, dos Dialécticos heréticos, que consideram que as substâncias universais não são mais do que um ‘sopro de voz’, etc...”

Portanto, eu digo, em primeiro lugar:

Às palavras e conceitos universais verdadeira e simplesmente corresponde pelo objecto [em lugar do objecto] alguma entidade ou natureza, que se denomina universal. Certamente, não é

que exista da parte da coisa sob aquele estado de universalidade e abstracção; mas pela própria abstracção do intelecto se alcança o objecto na natureza, de tal modo que se alcance na singularidade, ou de tal modo que se alcancem as realidades superiores predicadas, e não as inferiores.

Nesta abstracção não se encontra nenhuma falsidade da parte do intelecto. Tal como também não se dá no olho nenhuma falsidade pelo facto de ele alcançar a cor na maçã, e não o sabor, e pelo facto de ele não separar na coisa o sabor, mas pelo facto de não juntar ambos no conhecimento. Assim também o homem é apreendido pelo intelecto sem a singularidade, embora na coisa não exista sem ela.

Esta conclusão é ensinada assim pelo Filósofo, que desde sempre impugnou esta afirmação de Platão e, conseqüentemente, condenou a sentença dos Nominalistas.

Isso pode ver-se principalmente em S. Tomás, *Metafísica* 1, lição 10, onde a partir desta opinião de Platão, diz o seguinte: “ Analisando diligentemente os argumentos de Platão, é evidente que (...) errou na sua posição, porque acreditou que o modo da coisa inteligida no seu ser é tal como o modo de entender a própria coisa. E portanto, porque ocorre que o nosso intelecto entende de dois modos as [coisas] abstraídas – de um modo, tal como entendemos os universais abstraídos dos singulares; e de outro modo, tal como as realidades matemáticas abstraídas das coisas sensíveis – considerou que ambas as abstracções do intelecto correspondem a abstracção na essência das coisas; daí que considerou que tanto as realidades matemáticas como as espécies, são [realidades] separadas. Mas isso não é necessário. Pois o intelecto, mesmo que entenda a coisa através do que é semelhante a ela quanto à espécie inteligível pela qual se põe em ato [que actualiza o intelecto]; contudo não é necessário que aquela espécie esteja no intelecto com esse modo no qual [está] na coisa entendida. Pois tudo o que existe em algo, existe por meio do modo no qual existe. Por conseguinte, a partir da natureza do intelecto, que é diferente/outra da 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 existe”.

Até aqui, S. Tomás. O que também se pode ver em *De ente et essentia*, cap. 4, e no opúsculo 55 e 56, e S. Th., I, q. 15, art. 1.

A partir deste lugar citado e das palavras de S. Tomás deduz-se que devem ser rejeitadas a opinião de Platão e dos Nominalistas, porque não distinguem entre o modo de ser e o modo de conhecer.

Na verdade, no modo em que a coisa se conhecesse abstraída dos singulares, ela existiria da parte da coisa; e ou esta coisa, existindo naquele modo, seria produzida por Deus, ou não. Se não fosse produzida por Deus, nada seria, ou seria o próprio Deus, porque é absolutamente singular. Mas se é um produto de Deus, então é [produzida] por alguma ação singular. De facto, de Deus, que é singular, não pode senão proceder uma ação singular; portanto também tem um termo ou efeito singular. Por isso, este modo de universalidade não pode de forma alguma existir nas próprias coisas, mas resulta apenas a partir do modo de conhecer a natureza sem a singularidade.

A partir deste argumento também se derruba a opinião dos Nominalistas que negam que corresponda algo real àquele conceito abstraído deste modo, dado que aquele modo de abstrair não se encontra na coisa. Embora muitas [coisas] se reúnam em algo da parte da coisa, o intelecto não sempre deve receber aquelas [coisas] plurais, mas pode alcançar uma sem a outra. Mas aquilo que recebe, removendo/deixando de lado o outro, é um ente verdadeiro e próprio, embora, na coisa, não exista um sem o outro, como é evidente no exemplo antes arrolado acerca

do olho que atinge o verdadeiro e a cor real da maçã, mas não atinge o sabor. Portanto, receber uma coisa e omitir a outra não é formar um conceito falso, mas inadequado. Portanto, corresponde-lhe algo a partir do objecto conhecido, embora não com a totalidade com que se encontra da parte da coisa; de facto, nem se entende/entende com tudo aquilo a que está unido.

E isto comprova-se com mais evidência na própria composição e divisão do intelecto. De facto, quando afirmo acerca de algum sujeito, que lhe convém algo – não afirmando outra coisa – que lhe está unido, como quando digo: «o homem é animal», não afirmando que é corpo; ou: «Deus é misericordioso»; «a maçã é colorida» e outras coisas semelhantes; ou afirmo que isso é verdadeiro ou que é falso. Mas não pode ser falso, pois afirma-se algo que não lhe repugna, mas que lhe convém. Mas se é verdadeiro, então algo corresponde àquele conceito da parte da coisa. Mas se nada lhe correspondesse, não poderia ser verdadeiro. Portanto, estabelece-se correctamente que algo lhe corresponda da parte do objecto concebido inadequado e preciso, embora na coisa não seja preciso [*praeciso*], mas exista juntamente com outras [propriedades]. E assim, de acordo com a distinção de conceito adequado e inadequado entende-se perfeitamente a abstracção universal, que ocorre quando não se concebe o todo/a totalidade que está no objecto, que é a natureza da singularidade, mas se alcança de modo inadequado um, a saber a natureza, omitindo o outro, a saber a singularidade.

Mas os nominalistas dizem que o conceito universal significante – v. gr., o homem ou o animal – é como que um nome colectivo que não significa algo uno, mas acrescentado, a saber «todos os homens» ou «tudo aquilo a que convém a própria razão de homem». E assim quando digo: «o homem é animal», o sentido é: «tudo o que é homem, ou todos os homens são animais». Por esta razão parecem estabelecer-se em algum conceito análogo de ente pelo qual aquilo a que corresponderia aquele conceito é uma acumulação de entes sob uma certa confusão.

De resto, este devaneio exclui-se a partir de dois pontos.

Primeiro, quando colocamos o nome «universal» da parte do predicado, como quando dizemos: «Pedro é homem», o sentido seria «Pedro é todos os homens ou tudo o que é homem» o que é evidente que é falso. Segundo, da parte do sujeito, o termo comum deve estabelecer-se sem distribuição, como «O homem corre», e o sentido seria que «todos os homens ou tudo o que é homem corre». E assim em todas as proposições indefinidas seriam falsas.

E esta proposição: «a essência divina não gera», que é católica, tornar-se-ia falsa, porque o sentido seria: «tudo o que é essência divina não gera», o que é manifestamente falso. Pois o Pai é realidade que é essência divina e gera.

Por isso, de modo algum o nome universal pode ser um nome colectivo, mas significa algo uno, que contudo abstrai da singularidade. E o que se acrescenta acerca do conceito de ente, será discutido mais abaixo na q. 14, acerca do modo como abstrai ou inclui os inferiores.

Contudo, deve ser evidente que este nome «ente» não é um nome colectivo, porque não significa a junção/aglomeração de todos os inferiores, mas a conveniência numa razão análoga, que contudo não é una simpliciter, mas apenas proporcionalmente, pois não abstrai simpliciter a partir das realidades inferiores, mas apenas de algum modo, e por isso se diz que a inclui implicitamente e de modo confuso e não explicitamente, como no mesmo lugar se mostrará.

Digo, em segundo lugar: o universal como substrato, ou [o universal] material pode ser algo real, isto é uma natureza que ocorre [*dabilis*] da parte da coisa, embora não com aquele estado

de universalidade a partir do qual [se dá] como [universal] formal, isto é: de acordo com a universalidade e abstracção, não se encontra a não ser no conhecimento.

Isto é evidente a partir do que se disse e acerca disso pode ver-se o Filósofo, nos *Predicamentos*, cap. *Sobre a Substancia*, onde diz que as substâncias segundas que são géneros e espécies, subsistem nas primeiras. E no Livro 7 da *Metafísica*, cap 13, onde S. Tomás, lição 13, diz assim: “O universal pode tomar-se de duas maneiras. De um modo, como a própria natureza à qual o intelecto atribui uma intenção de universalidade, e assim [ocorre] com os universais, como géneros e espécies, que significam as substâncias das coisas e são predicados *in quid*. De facto, animal significa a substância dele, do qual se predica; e igualmente homem. De outro modo pode tomar-se o universal enquanto é universal e na medida em que a natureza predicada subjaz à intenção de universalidade, isto é, na medida em que se considera «animal» ou «homem» como um em muitos. E deste modo os Platónicos estabeleceram que *animal* e *homem* são substâncias na sua universalidade etc.”

Isto [diz] S. Tomás, de tal modo que a universalidade, onde se manifesta por muitas razões não é substancia ou algo real, mas um acidente de razão, que pertence ao estado da própria coisa conhecida, que adquire a partir daquilo que conhece **com uma certa precisão, abstraído a partir da individuação**. Por este facto, a natureza, que não existe na coisa sem condição individuante, permanece no conhecimento do intelecto despojada dela. E isso pertence ao estado da natureza no conhecimento, porque a mesma natureza estabelecida na coisa fora do conhecimento perde esse modo de ser universalmente que está contido na quiddidade da natureza (...).”