

**JOANNIS A. S. THOMA.****CURSUS PHILOSOPHICUS  
THOMISTICUS.**

Secundum exactam, veram et  
genuinam Aristotelis et Doctoris  
Angelici mentem et in diversas Partes  
distributus.

**TRACTATUS QUINTUS****PARS 1**

PRIMA PARS CONTINET EA QUAE AD  
ARTEM LOGICAM SPECTANT.

**SECUNDA PARS PARTIS 1.**

SERIES QUAESTIONUM, ET ARTICULORUM,  
QUAE IN SECUNDA PARTE ARTIS LOGICAE  
CONTINENTUR.

**QUAESTIO 3**

DE UNIVERSALI SECUNDUM SE.

**ARTICULUS 2.**

315b UTRUM UNIVERSALE MATERIALITER  
SUMPTUM ET PRO SUBIECTO INVENIATUR A  
PARTE REL.

Ex uno principio dimanarunt in hac parte duae extremae sententiae. Fuit enim antiquissima opinio Heracliti et Cratili circa tempora [40] Socratis, ut refert Aristoteles 1. Met., lect. 10 apud D. Thomam, qui dixerunt de sensibilibus non posse dari scientiam, quia sunt in continuo fluxu et motu.

316a Unde Cratilus in tantam devenit dementiam (ut inquit Aristoteles 4. Metaph. et ibi D. Thomas, lect. 12), quod opinatus est oportere nihil verbo dicere, [5] eo quod veritas rei transibat, priusquam finiretur oratio.

Ex hac opinione sumpsit Plato occasionem ponendi naturas separatas a singularibus, quas ideas nominavit, quia [10] cum videret singularia esse in continuo fluxu et motu, negavit (quod verum est) de illis dari firmam et certam scientiam. Sed quia dementiam Cratili voluit evitare, quod [15] nulla

**JOÃO DE S. TOMÁS.****CURSO FILOSÓFICO  
TOMÍSTICO.**

Segundo a exata, verdadeira e genuína  
mente de Aristóteles e do Doutor Angélico e dividido em diversas  
Partes.

**QUINTO TRATADO****PARTE 1**

A PRIMEIRA PARTE TRATA DAS COISAS QUE  
SE REFEREM À ARTE LÓGICA.

**SEGUNDA PARTE DA PARTE 1.**

SÉRIES DE QUESTÕES E DE ARTIGOS QUE  
ESTÃO CONTIDOS NA SEGUNDA PARTE DA  
ARTE LÓGICA.

**QUESTÃO 3**

O UNIVERSAL EM SI MESMO.

**ARTIGO 2.**

315b SE O UNIVERSAL MATERIALMENTE  
CONSIDERADO E COMO SUJEITO EXISTE À  
PARTE DO REAL<sup>1</sup>.

De um princípio procederão, nesta parte, duas sentenças extremas. Foi, pois, a antigüíssima opinião de Heráclito e Crátilo, do tempo [40] de Sócrates, como refere Aristóteles na *Metafísica*, 1<sup>2</sup> e S. Tomás na lição 10<sup>3</sup>, que afirmou não haver ciência dos sensíveis, pois estes estão em contínuo fluxo e movimento.

316a Daí, advir tal demência de Crátilo (como mostra Aristóteles na *Metafísica* 4<sup>4</sup>. e S. Tomás na lição 12)<sup>5</sup>, pois para o que foi opinado não é preciso dizer nada, pois antes que finalizasse a oração [5] a verdade da realidade já mudaria.

A partir desta opinião, Platão<sup>6</sup> aproveitou a ocasião para afirmar haver naturezas separadas dos singulares e denominou-as Ideias, pois [10] como via os singulares em contínuo fluxo e movimento, negou (o que é verdade) poder dar-se firme e certa a ciência sobre eles; mas, porque queria evitar a incongruência de Crátilo,

<sup>1</sup> Em continuação do artigo anterior, publicado nesta mesma edição, edita-se este artigo que trata de analisar se o universal existe à parte da realidade.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 6, 987a 30-35 [Editio Bekkeri].

<sup>3</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, I, lec. 10, n. 152. [Editio Cathala].

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 5, 1010a 10-15 [Editio Bekkeri].

<sup>5</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, IV, lec. 12, n. 684. [Editio Cathala].

<sup>6</sup> PLATÃO, *Crátilo*, 439c440a [*Platonis Opera*. Volumen Primum. Ex Recensione R.B. Hirschigii. Graece et Latine. Parisiis: Editore Ambrosio Firmim Didot, 1856].

scientia et veritas daretur, finxit extra singularia inveniri naturam, quae in re sine singularitate existeret, ut de illa diceretur scientia.

[20] At vero per aliud extremum Nominales consentientes cum Platone et Cratilo, quod singularia non sunt obiecta veritatis certae propter suam contingentiam et perpetuum [25] motum, et ex alia parte contra Platonem negantes naturas a singularibus separatas existere, dixerunt pro universalibus solas voces significantes remanere sine rebus [30] significatis. Quorum sententiam omnino evitandam graviter admonet D. Anselmus libro de Incarnatione Verbi, cap. 2: “Cum omnes”, inquit, “ut cautissime ad sacrae paginae [35] quaestiones accedant, sunt commonendi, illi utique nostri temporis dialectici, imo Dialecticae haeretici, qui quidem non nisi flatum vocis putant esse universales substantias, etc.”.

316b

[40] Dico ergo primo. Vocibus et conceptibus universalium vere et simpliciter correspondet pro obiecto aliqua entitas seu natura, quae universalis denominatur; non quidem quae existat a parte rei sub illo statu universalitatis et abstractionis, sed quae per ipsam abstractionem intellectus ita attingat in obiecto naturam, ut non [5] attingat singularitatem, vel ita attingat superiora praedicata, quod non inferiora.

In qua abstractione nulla invenitur falsitas ex parte intellectus; [10] sicut nec in visu datur aliqua falsitas ex eo, quod ita attingat colorem in pomo, quod non attingat saporem, non separando ipsum in re a sapore, sed non coniungendo utrumque in [15] cognitione. Ita ergo apprehenditur homo ab intellectu sine singularitate, licet in re non sit sine illa.

de que [15] não haveria ciência e verdade, supôs haver fora dos singulares uma natureza, que existiria na realidade sem a singularidade, sendo assim possível fazer ciência dela.

[20] Se por um lado os Nominalistas consentem com Platão e Crátilo, que os singulares não são objetos de verdade certa, em vista da sua contingência e perpétuo [25] movimento, por outro, contra Platão, negam existir naturezas separadas dos singulares e disseram pró universais subsistirem sem as coisas [30] significadas, como nomes que significam. S. Anselmo, gravemente, adverte que esta sentença deve ser totalmente evitada, no livro *Sobre a Encarnação do Verbo*, c. 27: “Em qualquer caso, todos (indaga) que, com máxima prudência, exporem as questões das Sagradas Escrituras [35], estejam absolutamente atentos aos dialéticos do nosso tempo, digo, da dialética dos heréticos, que não afirmam ser os universais substâncias, mas, de fato, o sopro da voz, etc.”<sup>8</sup>

316b

[40] Portanto, digo primeiro. 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 [5] atinge a singularidade; ou atinge os predicados superiores, mas não os inferiores.

Abstração, na qual não se encontra nenhuma falsidade por parte do intelecto, [10] como também na visão não se dá alguma falsidade quando, pois, vê a cor do fruto, mas não o sabor, pois não separa, na própria coisa, a cor do sabor, mas não as une, ambas, [15] no conhecimento: assim, pois, homem é apreendido pelo intelecto sem a singularidade, embora na realidade não exista sem ela.

<sup>7</sup> SANTO ANSELMO, *Liber De Fide Trinitatis et De Incarnatione Verbi*, c. 2: PL 158, 265A. Este texto constitui uma fonte histórico-filosófica pré-ockhamiana, sobre a questão do nominalismo.

<sup>8</sup> O universal para os nominalistas é ‘flatus vocis’, pois o consideram uma ‘vox’ com significado, um nome, no sentido da definição de ‘vox’ proposta por Boécio. Cfr. BOÉCIO, *In Librum Aristotelis De interpretatione*, I (editio secunda). [PL 64, 393 B-C]: “Vox est aeris per linguam percussio (...). Sunt enim quidam alii soni qui eodem perficiuntur flatu (...). Illa quoque potest esse definitio vocis, ut eam dicamus sonum esse cum quadam imaginatione significandi”. [Uma proposta de tradução livre deste texto pode ser: “A voz é a percussão do ar pela língua (...). De fato, há alguns outros sons que são produzidos pela mesma expiração (...). Aquela também pode ser a definição de voz, na medida em que digamos o som estar com algum dos significados dado pela imaginação”].

Sic docetur ista conclusio a Philosopho, qui perpetuo hanc [20] Platonis sententiam impugnat et ex consequenti Nominalium sententiam condemnat. Videri potest praecipue S. Thomas 1. Metaph. lect. 10, ubi de hac opinione Platonis sic [25] inquit: “Patet autem diligenter intuenti rationes Platonis, quod ex hoc in sua positione erravit, quia credit, quod modus rei intellectae in suo esse est sicut modus [30] intelligendi rem ipsam. Et ideo quia invenit intellectum nostrum dupliciter abstracta intelligere, uno modo sicut universalia intelligimus abstracta a singularibus, alio modo sicut [35] mathematica abstracta a sensibilibus, utrique abstractioni intellectus posuit respondere abstractionem in essentiis rerum; unde posuit et mathematica esse separata et species. Hoc [40] autem non est necessarium. Nam intellectus etsi intelligat res per hoc, quod similis est eis quantum ad speciem intelligibilem, per quam fit in actu, non tamen oportet, quod modo illo sit species illa in intellectu, quod in re intellecta; nam omne, quod est in aliquo, est per modum eius, in quo est. Et ideo ex natura [5] intellectus, quae est alia a natura rei intellectae, necessarium est, quod alius sit modus intelligendi, quo intellectus intelligit et alius sit modus essendi, quo res existit”<sup>10</sup>. Hucusque D. Thomas. Qui etiam [10] videri potest 4. cap. de Ente et Essentia et in opusc. 55 et 56. et 1 P. q.15, art.1.

317a

Ex quo loco et verbis D. Thomae colligitur reiciendam esse sententiam [15] Platonis et Nominalium, quia non distinxerunt inter modum essendi et modum cognoscendi. Si enim eo modo,

Ensina-se, por esta conclusão do Filósofo, a refutação perpétua desta sentença de [20] Platão e, também, a dos Nominalistas. Pode-se ver como S. Tomás responde a esta opinião de [25] Platão na *Metafísica* 1, Lição 10<sup>9</sup>: “Ora, para quem examina com cuidado os argumentos de Platão, fica evidente que Platão errou em sua opinião, porque acreditava que o modo de ser que a coisa conhecida tem no real é o mesmo modo que tem [30] ao ser conhecida. E porque descobriu que o nosso intelecto duplamente entende por abstrações, um por entender os universais abstraídos dos singulares, outro por entender a [35] matemática abstraída das coisas sensíveis, alegou que cada abstração do intelecto corresponde a uma abstração nas essências das coisas: daí sustentou existirem separadas a matemática e as espécies. Mas isso [40] não é necessário. Pois, apesar de o intelecto entender a coisa por abstração, que a torna semelhante a si pela espécie inteligível, pela qual é posta em ato, porém não é necessário que seja idêntico o modo com que a espécie exista no intelecto e na realidade conhecida, pois tudo que existe em algo, é pelo modo deste em que existe. Por isso, a partir da natureza [5] do intelecto, que é distinta da natureza da coisa conhecida, é necessário dizer que um é o modo de entender, pelo qual o intelecto entende e, outro, é o modo de ser pelo qual a coisa existe”. Isto também [10] pode ser visto em S. Tomás, no *De ente et essentia*, c.4<sup>11</sup>; opúsculos 55 e 56<sup>12</sup> e na *Suma*, I, q.15, art.1<sup>13</sup>.

317a

Este texto reúne as palavras de S. Tomás para refutar a opinião de [15] Platão e dos Nominalistas, porque não distinguiram entre o modo de ser e o modo de conhecer; se, pois, o modo que a coisa é

<sup>9</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, I, lec. 10, n. 158. [Editio Cathala].

<sup>10</sup> Optamos por manter o texto da edição de Laurentii: “quod alius sit modus intelligendi, quo intellectus intelligit et alius sit modus essendi, quo res existit”. A edição de Reiser omite o termo de comparação, destacado abaixo em itálico: “quod alius sit modus intelligendi, quo intellectus intelligit et *alius sit modus essendi, quo res existit*”.

<sup>11</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 4, n. 22-29. [Cura et Studio P. Fr. R.M. Spiazzi. Taurini: Marietti, 1954, pp. 11-14].

<sup>12</sup> João Poinot refere-se aos dois opúsculos apócrifos, naquele então, atribuídos a Santo Tomás. Apesar dos números citados por Poinot para cada um dos opúsculos no *corpus* do seu texto diferir do número que levam e são apresentados na Edição Vivès, cremos que são estes: *Tractatus Primus de universalibus*, cujo incipit é: ‘Circa universalia multiplex fuit’ e do *Tractatus Secundus de universalibus*, cujo incipit é: ‘Quoniam dicit Aristoteles I Posteriorum’. Neles, de fato, o autor destes opúsculos refere-se à questão considerada por Poinot. Sobre a análise crítica acerca da negação da autenticidade destes opúsculos, cujos estudos se deram a partir do século XX, considerem: MANDONNET, P. *Des écrits authentiques de S. Thomas D’Aquin*. Seconde édition revue et corrigée. Fribourg: Imprimerie de l’oeuvre de Saint-Paul, 1910, p. 150, n. 88; MICHELITSCH, A. *Thomaschriften*. Untersuchungen über die Schriften Thomas’ von Aquin. Graz und Wien: Verlagsbuchhandlung ‘Styra’, 1913, p. 216; GRABMANN, M. *Die Werke des Hl. Thomas von Aquin*. Eine literarhistorische untersuchung und einföhrung. Zweite völlig neugearbeitete und vermehrte auflage. Münster in Westfalen: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1931, p. 346, n. 2.

<sup>13</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theo.* I, q.15, a.1, ad. 1. [SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5: Pars prima Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1889)].

quo res cognoscitur abstracta a singularibus, esset a parte [20] rei, vel ista res sub illo modo existens produceretur a Deo vel non. Si non produceretur a Deo, nihil esset vel esset ipse Deus, qui est singularissimus. Si a Deo productum [25] est, ergo per aliquam actionem singularem; a Deo enim, qui singularis est, non potest nisi actio singularis procedere, ergo et singularem terminum seu effectum habet. Quare [30] modus iste universalitatis nullo modo potest existere in ipsis rebus, sed solum ex modo cognoscendi naturam sine singularitate resultat.

Ex quo etiam Nominalium [35] sententia destruitur negantium corresponderet conceptui illi sic abstrahenti aliquid reale, ex eo quod modus ille abstrahendi non inveniatur in re. Quandocumque enim plura [40] coniunguntur in aliquo a parte rei, intellectus non semper debet plura illa simul accipere, sed unum potest sine alio attingere. Id autem, quod accipitur remoto alio, verum et [45] proprium ens est, licet non sine alio in re existat, sicut patet in exemplo supra allato de visu attingente verum et realem colorem pomi, non tamen saporem. Igitur accipere unum et omittere aliud non est formare conceptum falsum, sed [5] inadaequatum. Aliquid ergo correspondet ei ex parte obiecti cogniti, licet non cum omni modo, quo invenitur a parte rei; nec enim omne illud, cum quo coniungitur, intelligitur.

317b

[10] Et hoc *manifestius* apparet in ipsa compositione et divisione intellectus. Quando enim affirmo de aliquo subiecto aliquid, quod illi convenit, non affirmato alio, quod illi coniunctum [15] est, ut cum dico: “Homo est animal”, non affirmando, quod sit corpus, vel: “Deus est misericors”, “pomum est coloratum”, et similia, vel talis affirmatio est falsa vel vera. Falsa [20] esse non potest, cum affirmetur aliquid, quod illi non repugnat, sed convenit; si autem est vera, ergo aliquid corresponderet illi conceptui ex parte rei. Si enim nihil illi [25] corresponderet, vera esse non posset. Ergo stat bene, quod respondeat aliquid ex parte obiecti conceptui inadaequato et praeciso, licet in re praecisum non sit, sed simul cum [30]

conhecida abstraída dos singulares existisse à parte [20] do real, então se este real existente sob aquele modo não fosse produzido por Deus, ou mesmo se não existisse, ou não seria nada ou seria o próprio Deus, que é singularíssimo, e se fosse produzido por Deus [25], o seria por uma ação singular, pois de Deus, que é singular, só pode proceder uma ação singular; portanto, teria um término ou efeito singular. Assim, este [30] modo de universalidade, de nenhuma maneira pode existir nas próprias coisas, mas só resulta possível, a partir do modo de conhecer a natureza, sem a singularidade.

Este texto também serve para refutar a opinião dos Nominalistas [35] que negam ser o conceito abstraído do real pelo modo de abstração, por cujo modo o abstraído não existe no real, quando muitos [40] são reunidos em um, à parte do real; o intelecto nem sempre deve simultaneamente conceber muitos por aquele modo, mas pode considerar um sem atingir o outro. Ora, o que se pode conceber sem o outro é verdadeiro e [45] próprio do ente, embora não exista sem o outro no real, como mostra o exemplo da visão que atinge, verdadeira e realmente, a cor do fruto, mas não o sabor, pois considerar um e omitir o outro, não é formar um conceito falso, mas [5] inadequado; logo, lhe corresponde conhecer algo da parte do objeto, embora não seja entendido, com este modo, tudo o que existe da parte do real, nem tudo que exista unido ao real.

317b

[10] 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 [15], 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 [20], 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 [25] correspondesse, a afirmação, de fato, não poderia ser verdadeira: portanto, está bem que o conceito inadequado e separado corresponda a algo por parte do objeto e, embora no real não exista separado, mas

alio existat. Et sic secundum distinctionem conceptus adaequati et inadaequati optime intelligitur abstractio universalis, quae tunc datur, quando non concipitur totum, quod [35] est in obiecto, tam natura quam singularitas, sed inadaequate attingitur unum, scilicet natura, omissa alio, scilicet, singularitate.

318a Sed inquirunt Nominales [40] conceptum universalem significantem v.g. hominem vel animal esse quasi nomen collectivum, quod non significat aliquid unum, sed adunatum, scilicet omnes homines seu omne [45] id, cui convenit ipsa ratio hominis; et ita quando dico: “Homo est animal”, sensus est: “Omne, quod est homo, seu omnes homines sunt animal”. Qua ratione videntur aliqui in conceptu analogo entis ponere, quod id, quod correspondet illi [5] conceptui, est tota collectio entium sub quadam confusione.

Ceterum haec evasio ex duplici capite excluditur: *Primo*, quando nomen universale ponimus a parte [10] praedicati, ut quando dicimus: “Petrus est homo”, esset enim sensus, quod Petrus est omnes homines seu omne, quod est homo, quod patet esse falsum. *Secundo*, ponendo ex [15] parte subiecti terminum communem sine distributione, ut: “Homo currit”, esset sensus, quod omnes homines seu omne, quod est homo, currit; et sic omnes propositiones [20] indefinitae essent falsae. Et haec propositio: “Essentia divina non generat”, quae est catholica, redderetur falsa, quia esset sensus: “Omne, quod est essentia divina, non [25] generat”, quod manifeste est falsum; nam Pater est res, quae est essentia divina et generat.

Quare nullo modo nomen universale potest esse nomen collectivum, [30] sed aliquid unum significat, abstractum tamen a singularitate. Et quod additur de conceptu entis, infra q. 14. discutietur, quomodo abstrahat vel includat inferiora. Constans tamen [35] esse debet, quod hoc nomen “ens”, non est nomen collectivum, quia non significat aggregationem omnium inferiorum, sed convenientiam in ratione analoga, quae tamen quia non [40] est simpliciter una, sed solum proportionaliter, non simpliciter

existe simultaneamente [30] com outro. E, assim, o melhor é entender pela abstração universal, segundo a distinção de conceito adequado e inadequado, que se dá quando não se concebe o todo que há [35] no objeto, como a natureza e a singularidade, mas considera-se inadecuadamente um, ou seja, a natureza, e omite outro, a singularidade.

318a Contudo, inquerem os Nominalistas [40] que o conceito universal significa, por exemplo, homem ou animal, como um nome coletivo, que não significa algo uno, mas reunido, isto é, todos os homens, ou tudo [45] o que convém à própria noção de homem e, por isso, quando digo, ‘homem é animal’, é do senso comum que tudo que é homem ou são homens, é animal. Parecem, por esta razão, colocar algo análogo ao conceito de ente, na medida em que aquilo que corresponde àquele [5] conceito, consiste em toda a coleção de entes, sob certa confusão.

Ademais, exclui-se esta evasão de dupla cabeça. Primeiro, quando tomamos o nome universal da parte da [10] predicação, como quando raciocinamos ‘Pedro é homem’, seria, pois, do senso comum que ‘Pedro’ refere-se a ‘todos os homens’ ou tudo que é homem, o que é claramente falso. Segundo, colocando um termo comum, como da [15] parte do sujeito, sem distribuição como, ‘o homem corre’, seria do senso comum que todos os homens ou tudo que é homem corre e, assim, todas as proposições [20] indeterminadas seriam falsas. E esta proposição ‘A essência divina não gera’, que é católica, tornar-se-ia falsa, porque seria consequente que ‘Tudo que é essência divina não [25] gera’, o que manifestamente é falso, pois o Pai é real, é essência divina e gera.

Por isso, o nome universal, de modo algum pode ser um nome coletivo, [30] mas o que significa um, como abstraído da singularidade. Uno que se acrescenta ao conceito de ente, como discutir-se-á abaixo na q. 14, quanto ao modo como abstrai ou inclui os inferiores. Contudo, deveria constar [35] que este nome ‘ente’ não é um nome coletivo, porque não significa uma agregação de todos os inferiores, mas a conveniência, segundo a razão análoga, embora não [40] seja absolutamente uma, mas só proporcionalmente, pois não abstrai

abstrahit ab inferioribus, sed solum secundum quid, ideoque dicitur illa includere implicite et in confuso, non explicite, [45] ut ibidem ostendetur.

318b Dico secundo: Universale pro substrato seu materiali potest esse aliquid reale, id est natura a parte rei dabilis, licet non cum illo statu universalitatis, unde pro formali, id est [5] pro universalitate et abstractione non nisi in cognitione invenitur.

Haec constat ex dictis, et de ea videri potest Philosophus in Praedicamentis, cap. de Substantia, ubi [10] secundas substantias, quae sunt genera et species, dicit subsistere in primis; et in 7. Met. cap. 13, ubi D. Thomas lect. 13, sic inquit: “Universale dupliciter potest accipi. [15] Uno modo pro ipsa natura, cui intellectus attribuit intentionem universalitatis, et sic universalia, ut genera et species, substantias rerum significant et praedicantur in quid. [20] Animal enim significat substantiam eius, de quo praedicatur, et homo similiter. Alio modo potest accipi universale, in quantum est universale, et secundum quod natura praedicata [25] subest intentioni universalitatis, id est secundum quod consideratur animal vel homo ut unum in multis, et sic posuerunt Platonici animal et hominem in sua universalitate esse [30] substantias etc.”.

Haec D. Thomas, itaque universalitas, ut ibi pluribus rationibus ostendit, non est substantia vel aliquid reale, sed accidens rationis, quod pertinet ad statum [35] ipsius rei cognitae, quem acquirit ex eo, quod cognoscitur cum praecisione quadam, abstrahendo ab individuazione. Ex hoc enim natura, quae in re non existit sine conditione [40] individuante, in cognitione intellectus manet nudata ab illa. Et pertinet hoc ad statum naturae in cognitione, quia eadem natura extra cognitionem posita in re amittit illum [45] modum essendi universaliter retenta quidditate naturae.

absolutamente dos inferiores, mas só segundo certo modo; por isso, se diz que os inclui implicitamente e não explicitamente, ainda que de modo confuso, [45] como será mostrado no mesmo referido lugar.

318b Digo em segundo, que o universal enquanto substrato, ou material, pode ser algo real, isto é, a natureza dada da parte do real, não com aquele estado de universalidade, enquanto formal, isto é, [5] universal e abstraída, que se encontra apenas no conhecimento.

Consta isto nos ditos do Filósofo que se pode ver nas *Categorias*, c. ‘Sobre a substância’, onde diz subsistirem [10] as substâncias segundas, que são os gêneros e as espécies, nas primeiras<sup>14</sup>; e na *Metafísica* 7, texto 44<sup>15</sup> e os demais, onde S. Tomás, na Lição 13<sup>16</sup>, diz assim: “O universal pode ser considerado de dois modos. [15] Um: como a própria natureza, à qual o intelecto atribui a intenção de universalidade: e, assim, os universais, como gêneros e espécies, significam as substâncias das coisas, enquanto são predcados de algo. [20] De fato, ‘animal’ significa a sua substância, da qual se predica e, de maneira semelhante, ‘homem’. Outro: o universal enquanto é universal, cuja referida natureza está [25] sob a intenção de universalidade, isto é, enquanto se considera ‘animal’ e ‘homem’ como um em muitos. E, assim, os Platônicos afirmaram ser ‘animal’ e ‘homem’, em sua universalidade, [30] substâncias etc.”.

E 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 [35] da própria coisa conhecida, que se adquire disto que se conhece com certa precisão, abstrahendo da individuação. Disto, pois, a natureza que não existe no real sem condição [40] 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 [45] modo de ser universal, retendo a quiddidade da natureza.

<sup>14</sup> ARISTÓTELES, *Categorias*, 5, 2b 5-9 [Editio Bekkeri].

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, Z, 13, 1038b 9-15 [Editio Bekkeri].

<sup>16</sup> Trata-se da Lição 13 e não 3, como se lê no texto desta edição de Lugduni. Provavelmente um erro do copista. De fato, confirma-se que é a Lição 13, ao verificar o texto latino da edição do *Cursus Philosophicus Thomisticus*, de Constatini Munich editado em Colônia em 1653. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, VII, lec. 13, n. 1570. [Editio Cathala].

## SOLVUNTUR ARGUMENTA.

## SOLUCIONAM-SE OS ARGUMENTOS.

319a Setententia Platonis fere tota [5] fundabatur in perpetuitate scientiae et veritatum, quae ad scientias pertinent, quae sunt veritates necessariae et aeternae. Istae autem non inveniuntur in singularibus, quia singularia [10] sunt corruptibilia et contingentia; ergo inveniuntur extra singularia vel non erunt realia et vera obiecta, sed ficta per intellectum, ea quae sciuntur.

[15] Similiter dantur causae exemplares, a quibus singularia participant suam essentiam, sicut Petrus participatione hominis est homo et participatione animalis animal. Ergo datur homo [20] et animal separatum, a quibus istae participationes derivantur.

Respondetur obiecta scientiarum et veritates, quae ab illis attinguntur, dici perpetuas et aeternas [25] non ratione alicuius existentiae aeternae, quam realiter habent in aliquo subiecto extra intellectum divinum; sed dicuntur aeternae obiective et negative, id est quia connexio [30] veritatum essentialium, quae sunt obiecta, non dependet ab aliquo fundamento temporali vel existentia facta in tempore, sed ex se habet semper veritatem attingibilem ab [35] intellectu, quantumcumque intellectus sit aeternus, et nullo modo fundatam in aliqua ratione libera vel contingentia. Quare non est necesse, quod veritas, quae attingitur a [40] scientia, existat subiective extra singularia, sed obiective attingatur sine illis.

Ad illud *de causis exemplaribus* respondetur dari quidem causas exemplares, quarum participatione [45] res creatae habent suas naturas, sed istae causae exemplares sunt ideae divinae, non naturae creatae a singularibus separatae.

319b Secundo arguitur: Supposita opinione Scoti infra tractanda, quod ex natura rei et ante operationem intellectus distinguuntur gradus [5] superiores ab

319a A opinião de Platão quase toda [5] se funda na perpetuidade da ciência e verdade, que convém às ciências, que são verdades necessárias e eternas, mas que não existem nos singulares, porque os singulares [10] são corruptíveis e contingentes; logo, existem fora dos singulares ou não seriam reais e verdadeiros objetos, mas verdades ditas pelo intelecto, por quem são conhecidas.

[15] Tais semelhanças são dadas como causas exemplares, das quais os singulares participam por sua essência, como Pedro pela participação de homem é homem e pela participação de animal é animal. Logo, dão-se homem [20] e animal separados, dos quais são derivados por participação.

Responde-se. Os objetos das ciências e as verdades que por eles são alcançadas são ditas perpétuas e eternas [25] não em razão de alguma existência eterna, que realmente a tenha em algum sujeito, além do intelecto divino, mas dizem-se eternas, objetiva e negativamente, isto é, porque pela conexão [30] das verdades essenciais, que são pelos objetos, elas não dependem de algum fundamento temporal ou existência de fato no tempo, mas por si, tem sempre a verdade alcançada pelo [35] intelecto e não importa que o intelecto seja eterno ou de algum modo fundada em alguma razão livre ou contingente, porque não é necessário que a verdade a qual se alcance pela [40] ciência, exista de modo subjetivo fora dos singulares, mas que exista de modo objetivo e seja alcançada sem eles.

Responde-se acerca *das causae exemplares*, que elas se dão, pois, por participação [45] daquelas coisas criadas que têm suas naturezas, mas estas causas exemplares são ideias divinas e não naturezas criadas separadas dos singulares.

319b Segundo argumento. Suposta a opinião de Escoto<sup>17</sup> abaixo tratada, que da natureza da coisa, e antes da operação do intelecto, distinguem-se graus [5]

<sup>17</sup> JOÃO DUNS ESCOTO, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Lib. VII, Quaestio XVIII. [Opera Omnia IV. Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, 1968, pp. 721-726.]. Ver: JOÃO DUNS ESCOTO, "Questões sutilíssimas sobre os livros da Metafísica de Aristóteles. Livro Sétimo, Questão 18". Edição, tradução e notas por Paulo Faitanin. *Aquinate*, n. 17 (2012), 72-95.

inferioribus, v.g. animal ab homine, homo ab individuis, ergo a parte rei datur extra intellectum gradus superior non includens inferiorem. Sed hoc ipso, quod non [10] includit illum, est universale, utpote de se abstractum ab inferioribus. Ergo datur a parte rei abstractio naturae a singularitate et superioris praedicati ab inferiori.

[15] Respondetur hanc opinionem Scoti longe distare a fictione Platonis, cum expresse Scotus affirmet gradus istos superiores et inferiores ita distingui secundum suas rationes [20] formales, quod tamen non possit una separatim existere ab alia, nec de potentia absoluta. Sed subtilitas Scoti in eo consistit, quod ex natura rei et ante operationem intellectus [25] formalitas, quae sumitur pro conceptu gradus superioris, non includit ex suo essentiali conceptu formalitatem, quae deservit pro gradu inferiori; quod vero separatim possit ab illa existere, [30] nec somniavit Scotus, sicut posuit Plato.

Tertio arguitur pro sententia Nominalium, quia conceptus obiectivus universalis vel est aliquid unum [35] vel plura. Si plura, habetur intentum, quia vox seu conceptus universalis solum erit nomen collectivum immediate significans aggregationem plurium. Si vero est unum, [40] illud in quantum unum non est aliquid reale, sed in quantum unum, est obiectum illius conceptus universalis. Ergo in quantum obiectum illius conceptus, non est aliquid reale.

[45] Maior patet, quia in quantum unum, non existat extra intellectum neque existere potest, illud autem est ens reale, quod est capax existentiae.

320a Confirmatur, quia ex eo, quod detur talis natura universalis abstrahens a pluribus individuis, sequuntur plura inconvenientia:

[5] Primo: Quia omnia illa individua sunt illud unum universale, ergo sunt idem inter se. Quaecumque enim sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se. Sed Petrus et Paulus sunt [10] idem uni tertio, scilicet homini, qui est aliquid reale. Ergo sunt realiter idem inter se.

superiores dos inferiores, como animal de homem, homem de indivíduos; dá-se, pois, por parte da coisa, fora do intelecto, grau superior que não inclui o inferior, mas este mesmo, que não [10] o inclui, é universal, como abstraído dos inferiores. Portanto, ocorre a abstração quando se toma a natureza, à parte da singularidade e os predicados superiores, à parte dos inferiores.

[15] Respondo. Esta opinião de Escoto, de longe difere da hipótese de Platão, como expressamente afirma Escoto, pois estes graus superiores e inferiores distinguem-se segundo suas naturezas [20] formais, ainda que uma não possa existir separada da outra, nem por absoluta potência. Mas, a sutileza de Escoto consiste nisto: que da parte da natureza da coisa e antes da operação do intelecto, [25] a formalidade que se toma pelo conceito do grau superior não inclui nele a formalidade essencial do conceito, que se deixou pelo grau inferior; Escoto [30] nem mesmo sonhou que, de fato, pudesse existir separado da coisa, como pôs Platão.

Terceiro argumento. Argumenta-se pró sentença dos Nominalistas, porque o conceito objetivo universal ou é de um [35] ou de muitos. Se for de muitos, haverá intenção, porque o nome ou o conceito universal só será nome coletivo imediatamente, enquanto significa a agregação de muitos. Se, de fato, for de um, [40] ele, enquanto uno, não é algo real, mas enquanto uno, é objeto daquele conceito universal. Por conseguinte, enquanto objeto daquele conceito, não é algo real.

[45] A premissa maior é evidente. E, isso, porque, enquanto uno, ele não existe fora do intelecto, nem poderia existir: ora, aquilo que é ente real é o que é capaz de existência.

320a Confirma-se, porque disto que se daria tal natureza universal, que resulta da abstração de muitos, seguir-se-iam muitos inconvenientes.

[5] Primeiro. Todos os indivíduos são um universal, logo são idênticos entre si; qualquer que seja idêntico a um terceiro, são idênticos entre si, mas Pedro e Paulo são [10] idênticos a um terceiro, a saber, a homem, que é algo real; logo, são realmente idênticos entre si.



Secundo: Vel ipsa natura universalis descendi tota ad quolibet [15] individuum, vel una pars descendit ad unum individuum et alia ad aliud. Hoc secundum dici non potest, sic enim Petrus esset pars hominis, non integer homo. Si vero [20] dicatur primum, admittimus Mysterium Trinitatis in creaturis, quod natura hominis una existens et aliquid reale tota communicatur uni individuo et tota alteri.

[25] Tertio: Ille homo in universali vel est corruptibilis vel non. Si non est corruptibilis, ergo corruptibilitas non est propria passio eius, quod est falsum, quia omnis homo est [30] corruptibilis. Si est corruptibilis, ergo et generabilis, ergo ad illum potest terminari generatio et existentia, quod est ponere ideas Platonis.

Respondetur, quod ille conceptus [35] obiectivus est unus non unitate reali, sed rationis et praecisionis. Et *ad probationem* dicitur, quod illud unum est aliquid reale, materialiter acceptum pro subiecto unitatis, non [40] formaliter pro ipsa unitate praecisionis et relatione universalitatis. Et sic, licet non existat a parte rei sub illo statu unitatis praecise, existit tamen illa natura sub alio statu. [45] Et hoc sufficit, ut dicatur ens reale et capax existentiae absolute et secundum se, licet non in omni statu.

320b Ad confirmationem respondetur *primum* inconveniens non sequi, [50] quia illa maxima intelligitur de his, quae sunt eadem uni tertio, quod ita est unum, ut virtualiter non sit multiplex. Quod D. Thomas 1. P. q. 28, art. 3, ad 1, appellat esse idem [5] uni tertio re et ratione, id est, uni tertio, quod est idem secundum rem et secundum rationem, et non virtualiter multiplex, id est, quod non solum entitative est unum, sed etiam [10] respective et communicative non est ad multa. Natura autem universalis virtualiter est multiplex, quia est communicabilis in plura; unde ex identitate cum illa non sequitur [15] identitas individuorum inter se. Vel secundo: Omnia individua dicuntur esse unum in natura communi

Segundo. A mesma natureza universal ou desce toda em qualquer [15] indivíduo ou uma parte desce a um indivíduo e, uma outra, em outro indivíduo. Mas não pode dizer isto, pois Pedro seria parte de homem, mas não inteiramente homem. E, de fato, [20] se afirmasse o primeiro, admitiríamos o Mistério da Trindade nas criaturas, como que existindo como uma à natureza do homem, como algo real, e comunicar-se-ia toda a um indivíduo e, toda, a outro.

[25] Terceiro. Aquele homem no universal ou é corruptível ou não. Se não for corruptível, então a corruptibilidade não é sua própria paixão, o que é falso, porque todo homem é [30] corruptível. Se for corruptível, então, também é gerador, portanto, a ele pode ser determinado a geração e a existência, que é admitir as ideias de Platão.

Respondo. Aquele conceito [35] objetivo é um, não por uma unidade real, mas por uma de razão e abstração. *E para provar se diz.* Aquele um é algo real, materialmente aceito como sujeito da unidade, [40] não formalmente pela mesma unidade de abstração e de relação de universalidade. E, assim, embora não exista à parte da realidade, sob aquele estado de unidade separada, todavia existe aquela natureza sob outro estado. [45] E isto basta, para dizer que o ente é real e capaz de existência absoluta em si, embora não em todo estado.

320b Para confirmar a Resposta. O primeiro inconveniente não procede, [50] porque maximamente se entende que aquilo que é idêntico a um terceiro é, pois, o um virtual, que não é múltiplo. O que S. Tomás diz na *Suma*, I, q.28, a.3<sup>18</sup>, ser idêntico [5] a um terceiro no real e na razão, com identidade real e racional e não virtualmente múltiplo, isto é, não é um só entitativamente, mas [10] respectivamente e não comunicativamente a muitos; ora, a natureza do universal é múltipla virtualmente, porque é comunicável a muitos, assim, da identidade com ela, não se segue [15] a identidade dos indivíduos entre si. O segundo inconveniente é que todos os indivíduos dizem-se um pela natureza comum, não

<sup>18</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theo.* I, q.28, a.3, ad. 1. [SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5: Pars prima Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1889)].

non unitate reali, sed unitate similitudinis et convenientia, quae [20] per intellectum accipitur tamquam unitas; unde non sequitur, quod sunt unum inter se entitative, sed solum similia et convenientia, per rationem autem accipiuntur tanquam unum.

[25] *Ad secundum* inconueniens dicitur, quod communicatio naturae universalis ad singularia non est sicut communicatio totius integralis ad partes integrantes, sed sicut totius [30] praedicabilis ad partes subiectivas; in quo non fit divisio per partes, sed diversa multiplicatio naturae in diversis individuis. Unde in divisione integrali quaelibet pars non [35] adaequat totum, in communicatione vero universalis ad particularia quaelibet pars subiectiva adaequat totum quantum ad naturam communicatam, sed non quantum ad [40] extensionem et multiplicabilitatem illius. Quod longe distat a Mystério Trinitatis, in quo non fit communicatio rei universalis per multiplicationem naturae, sed per identitatem eiusdem [45] naturae singularis cum tribus personis realiter distinctis.

321a *Ad tertium* inconueniens respondetur, quod homo in communi dicitur corruptibilis et generabilis quantum [50] ad radicem et convenientiam corruptibilitatis, non quantum ad exercitium; convenit enim corruptibilitas naturae, sed exercetur in individuis, sicut convenit ei risibilitas, sed [5] exercitium ridendi non convenit naturae in communi, sed individuo. Unde hoc in omnibus propriis passionibus invenitur, quod connexio et convenientia earum est respectu naturae [10] communis, exercitium vero respectu individuorum.

pela unidade real, mas pela unidade de similitude e conveniência, que [20] é considerada pelo intelecto como unidade; daí, não se procede, que sejam um entitativamente entre si, mas só pelas semelhanças e conveniências, pela razão em que são considerados um.

[25] *Para o segundo inconveniente digo.* A comunicação da natureza universal com os singulares não é como a comunicação do todo integral com as partes integrantes, mas como a do todo [30] predicável com as partes subjetivas, na qual não há divisão por partes, mas uma multiplicação diversa da natureza, em diversos indivíduos. Assim, não se [35] adequa com o todo, a divisão integral de cada parte, mas na comunicação do universal com qualquer parte subjetiva adequa-se com o todo, quanto à natureza comunicada, mas não quanto [40] à extensão e sua multiplicabilidade. O que de longe difere do Mistério da Trindade, no qual não há comunicação de realidade universal pela multiplicação da natureza, mas pela identidade da mesma [45] natureza singular com três pessoas realmente distintas.

321a *Respondo ao terceiro inconveniente.* O homem, considerado em comum, diz-se corruptível e gerador, quanto [50] à natureza e lhe é conveniente a corruptibilidade, não quanto ao exercício do ato; lhe convém, pois, a corruptibilidade da natureza, mas enquanto se realiza nos indivíduos, como lhe convém o riso [5], mas o riso não convém à natureza em comum, mas ao indivíduo. Daí, isso se encontra em todos como paixões próprias, cuja conexão e conveniência delas é relativa à natureza [10] comum, mas o ato é, de fato, com relação aos indivíduos.