



A QUERELA DOS UNIVERSAIS: A HISTÓRIA DE UMA GUERRA SOBRE O QUE EXISTE

Filosofia · História da Filosofia · 29 de agosto de 2026

Sócrates é homem e Platão é homem: as duas afirmações parecem banais até que alguém pergunte o que, exatamente, autoriza o mesmo predicado a ser atribuído verdadeiramente a indivíduos numericamente distintos, pois Sócrates não é Platão, Platão não é Sócrates, cada um possui seu próprio corpo, sua própria história e sua própria existência individual. Ainda assim, quando dizemos que ambos são homens, usamos o termo "homem" com a pretensão de significar algo verdadeiro em ambos. A partir desse ponto, a banalidade acaba. Se há algo realmente comum, temos de dizer o que é, onde existe e que tipo de unidade possui. Se não há, temos de explicar por que a predicação comum continua sendo verdadeira e por que o conceito universal não se reduz a um som repetido sobre coisas sem qualquer unidade inteligível, e a chamada querela dos universais nasceu e cresceu dentro desse problema, mas a expressão escolar engana quando sugere uma única disputa atravessando séculos com participantes alinhados em três partidos estáveis. Os rótulos realismo e nominalismo, com o conceptualismo situado entre ambos, ajudam a organizar manuais. Usados de qualquer jeito, escondem exatamente aquilo que a controvérsia tornou interessante. Um autor pode afirmar que existe uma natureza real nos indivíduos e, ao mesmo tempo, sustentar que a universalidade propriamente dita pertence ao intelecto. Outro pode atribuir à natureza uma unidade real anterior à atividade intelectual sem convertê-la numa Forma platônica separada; um terceiro pode negar qualquer natureza comum extramental e explicar a universalidade pela função significativa de um conceito mental singular. Colocar os três em caixas facilita a explicação numa página de manual e deixa ainda o problema da pergunta filosófica.

Historicamente, o problema deve ser acompanhado por suas mudanças internas. Em certos momentos, o centro da disputa está na ontologia: que tipo de coisa existe? Em outros, a lógica assume o primeiro plano: o que pode ser predicado de muitos? Em outros ainda, a semântica exige resposta: o que torna um termo comum significativo? A epistemologia entra inevitavelmente quando se pergunta como uma mente individual conhece de modo universal indivíduos distintos. Cada deslocamento altera o sentido dos rótulos anteriores e, por isso, a história da querela interessa justamente onde deixa de parecer uma tabela de posições prontas.¹

Antes da Idade Média: Platão e Aristóteles

Platão fornece o grande antecedente porque sua teoria das Formas oferece uma resposta robusta para a inteligibilidade comum: se indivíduos sensíveis recebem suas determinações mediante participação em Formas inteligíveis, a comunidade que percebemos entre muitos indivíduos possui fundamento objetivo independente da operação classificatória da mente humana. A Forma de Homem, dentro desse quadro geral, não depende da existência de Sócrates, de Platão ou de qualquer outro indivíduo particular para possuir sua realidade inteligível, e a relação entre a Forma e os participantes produz dificuldades que o próprio platonismo conhece e discute, mas a direção metafísica permanece clara: o comum não recebe sua realidade da mente que o pensa. Aristóteles rejeita a separação platônica e com isso muda o lugar do problema. A ciência continua trabalhando com definições universais. Gêneros e espécies continuam estruturando a lógica, e a predicação continua distinguindo o que pode ser dito de um indivíduo e o que pode ser dito de muitos. Porém, as substâncias primeiras são indivíduos concretos; a forma que torna Sócrates homem não habita um domínio separado como uma entidade autônoma à qual Sócrates se conecta. Esse afastamento das Formas separadas preserva a objetividade da natureza e cria uma dificuldade que acompanhará a filosofia posterior: a ciência é universal, as coisas conhecidas existem individualmente e a explicação deve unir essas duas afirmações sem reintroduzir novamente aquilo que a crítica a Platão expulso.

Por isso, a querela medieval não começa do nada e tampouco consiste em simples repetição de Platão contra Aristóteles. Os medievais receberão categorias e textos gregos, além dos problemas que eles carregavam dentro de um universo intelectual alterado pela doutrina cristã da criação, pela teologia das ideias divinas e pela necessidade de explicar a relação entre conhecimento humano, ordem criada e mente divina. A fórmula posterior dos universais ante rem, in re e post rem mostra bem essa transformação: aquilo que poderia parecer uma alternativa entre platonismo e aristotelismo passa a ser repartido entre a mente de Deus, as coisas criadas e a mente humana.

Porfírio encaminhou as perguntas

A passagem decisiva vem da *Isagoge*, introdução de Porfírio às *Categorias* de Aristóteles. O texto tinha finalidade pedagógica e lógica, porém contém poucas linhas que se tornariam desproporcionalmente importantes. Antes de tratar do gênero e da espécie, além do próprio, do acidente e da diferença, Porfírio delimita aquilo que deixará de examinar e pergunta apenas de forma indireta pelo estatuto de gêneros e espécies, porque a investigação completa exigiria um estudo mais alto do que sua introdução comportava. As perguntas são três: gêneros e espécies subsistem ou existem somente em conceitos do intelecto? Caso subsistam, são corpóreos ou incorpóreos? Caso sejam incorpóreos, existem separados das coisas sensíveis ou nelas e acerca delas? O latim transmitido por Boécio registra a primeira alternativa de modo famoso: *sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt*.² Porfírio, logo depois de formular o problema e declara que não o resolverá.

Essa recusa importa tanto quanto as perguntas, pois Porfírio não fundou uma escola medieval dos universais e não entregou uma solução que os latinos posteriormente tivessem apenas de aceitar ou rejeitar; ele entregou uma agenda, a partir da qual qualquer comentário suficientemente sério sobre gênero e espécie esbarrava numa questão ontológica que o texto introdutório havia deixado em suspenso. A espécie "homem" é apenas algo pensado? Possui realidade? Se possui, de que maneira pode ser uma e ainda aparecer em muitos? A pergunta lógica "o que é uma espécie?" abre uma porta metafísica que Porfírio prefere não atravessar, e o próprio desenvolvimento da *Isagoge* acentua o problema. Porfírio afirma que a espécie homem se predica de Sócrates e Platão, indivíduos que diferem numericamente e pertencem à mesma espécie, a função lógica está dada, e o que permanece sem resposta é o estatuto daquilo que torna essa predicação possível e verdadeira; séculos de debate surgirão exatamente no espaço entre a função do universal na predicação e a realidade que, supostamente, responde por ela.

Boécio fez da pergunta um problema

Boécio ocupa uma posição que costuma ser diminuída por resumos rápidos. Foi transmissor, tradutor e comentarista, o que já bastaria para torná-lo decisivo num Ocidente latino que conhecia apenas parte do corpus lógico aristotélico; sua importância para os universais inclui também uma resposta própria. Ao comentar Porfírio, Boécio enfrenta a dificuldade e formula uma solução que marcará o vocabulário posterior. O movimento central pode ser visto numa frase curta: *Itaque haec sunt quidem in singularibus, cogitantur vero universalia*,³ essas coisas estão nos singulares e são pensadas como universais, enquanto Boécio explica que, a partir de homens singulares distintos entre si, o intelecto recolhe uma semelhança de humanidade; quando essa semelhança é considerada intelectualmente, forma-se a espécie, considerando depois a semelhança entre espécies, forma-se o gênero. A semelhança permanece nos singulares enquanto fundamento sensível e se torna universal enquanto inteligida.

Boécio merece atenção nessa solução porque já impede duas simplificações que frequentemente deformam a história posterior: a primeira identifica realismo com a existência de uma coisa universal separada, e Boécio consegue afirmar fundamento extramental sem admitir uma Humanidade separada. A segunda identifica qualquer universalidade mental com nominalismo, enquanto Boécio coloca a universalidade no ato intelectual sem concluir que a mente inventa arbitrariamente sua classificação. Há singulares, há semelhanças neles e há um intelecto que apreende de maneira universal o que encontra nesses indivíduos, e esse arranjo contém uma tensão que permanecerá ativa; se aquilo que existe fora da mente existe singularmente e aquilo que é universal existe enquanto pensado, então a palavra "realismo" dependerá do que exatamente chamamos de real no universal. O fundamento é real? A natureza? A unidade comum? A universalidade formal existe fora da mente? Essas perguntas ainda não receberam o refinamento técnico que terão em Avicena, Tomás ou Scotus, mas a estrutura do problema já está formada.

Roscelino, Guilherme de Champeaux e a disputa que saiu do comentário

Nos séculos XI e XII a controvérsia deixa de aparecer apenas como questão herdada de textos antigos e passa a envolver mestres que disputam diretamente entre si. Roscelino de Compiègne ficou associado ao vocalismo e à fórmula *flatus vocis*, segundo a qual os universais seriam emissões vocais. A documentação exige cuidado: conhecemos boa parte de sua posição por adversários, principalmente Anselmo, e reconstruir um sistema roscliniano completo a partir de uma expressão hostil seria uma historiografia deveras preguiçosa. O que pode ser afirmado com segurança é sua associação a uma corrente que recusava aos universais o estatuto de coisas comuns subsistentes e deslocava o problema na direção das palavras. A dificuldade dessa saída aparece rapidamente: um som produzido pela boca é tão individual quanto Sócrates. Esta emissão da palavra "homem" ocorre num instante, aquela emissão ocorre em outro, e nenhuma delas se torna literalmente uma entidade presente em todos os homens, e a recusa de uma coisa universal extramental elimina um tipo de resposta e obriga o antirrealista a explicar outro fenômeno: como uma expressão particular consegue significar muitos indivíduos e servir de predicado comum? A disputa agora exige uma teoria semântica.

Guilherme de Champeaux representa o adversário realista que torna o desenvolvimento seguinte mais inteligível, pois, segundo a descrição preservada por Abelardo e retomada pela historiografia, Guilherme chegou a sustentar que a mesma realidade essencial estaria presente nos indivíduos de uma espécie, enquanto a multiplicidade resultaria das determinações acidentais. Abelardo afirma ter atacado essa posição e forçado seu antigo mestre a modificá-la. Reale e Antiseri apresentam esse conflito como uma das formas clássicas do chamado realismo exagerado, em contraste com o vocalismo de Roscelino e com

a solução posteriormente construída por Abelardo. A disputa entre mestre e aluno mostra que a querela já havia deixado de ser um apêndice exegético da *Isagoge*; o problema se tornara um teste de coerência para sistemas inteiros. Se a mesma essência numericamente uma estivesse inteira em Sócrates e Platão, seria necessário explicar como essa identidade se relaciona com a diferença numérica entre eles, e se, ao contrário, nada comum existisse além da palavra, seria necessário explicar por que a palavra não opera como rótulo vazio aplicado sem razão objetiva a indivíduos distintos, Abelardo entra exatamente entre essas pressões.

Abelardo deslocou a guerra para a significação

Pedro Abelardo percebeu que a oposição entre coisa e som era pobre demais para carregar o problema: se o universal fosse uma *res* numericamente compartilhada, surgiriam dificuldades de identidade e de individuação; se fosse apenas *vox*, a emissão sonora continuaria sendo um evento particular e nada explicaria sua capacidade de predicação comum; a solução abelardiana exige distinguir a voz enquanto som e o *sermo* enquanto expressão dotada de significação e instituída para ser predicada de muitos. Uma formulação associada ao texto lógico de Abelardo é direta: *Sic ergo sermones universales esse dicimus*,⁴ dizemos, portanto, que os *sermones* são universais. O ponto não consiste em transformar a palavra física numa entidade misteriosamente compartilhada; a universalidade pertence ao termo considerado segundo sua função significativa e predicativa, e o termo "homem" pode ser aplicado a Sócrates, Platão e outros homens porque sua significação não fica presa à individualidade física de uma emissão vocal.

Com a noção de *status*, Abelardo acrescenta o elemento objetivo exigido pela teoria, e Reale e Antiseri resumem a posição dizendo que o *status communis* não designa uma substância comum subsistente. Designa a condição em virtude da qual indivíduos da mesma espécie podem ser considerados segundo um mesmo modo de ser. O próprio homem universal como essência separada dispensa a existência para que "ser homem" tenha base objetiva nos homens concretos; a solução, portanto, evita a substância universal compartilhada e conserva uma razão para a predicação comum. O caso de Abelardo já prova por que os rótulos devem ser usados com cautela. Reale e Antiseri o classificam como conceptualista,⁵ posição intermediária entre os extremos, porque o universal aparece como conceito ou discurso mental com base objetiva no *status* dos indivíduos. Parte da historiografia contemporânea prefere colocá-lo entre os nominalistas ou irrealistas por sua rejeição de universais como entidades extramentais; as duas classificações não podem ser simplesmente fundidas, pois usam critérios diferentes, e uma privilegia o papel do conceito e do fundamento objetivo, a outra pergunta se há universais reais fora da mente.

Essa divergência classificatória é filosoficamente útil porque, quando duas histórias da filosofia usam nomes diferentes para descrever a mesma doutrina, o problema pode estar no critério da classificação, e não na doutrina descrita, e a partir de Abelardo, essa advertência deve acompanhar todo o restante da querela; perguntar se alguém é realista ou nominalista antes de perguntar o que ele admite existir é inverter a ordem do exame.

Avicena mudou o vocabulário da essência

Com Avicena, o Ocidente latino recebe uma distinção que altera profundamente a discussão, pois sua teoria da essência permite considerar uma natureza segundo aquilo que pertence à sua definição, antes de acrescentar os modos pelos quais ela existe no indivíduo ou no intelecto. A fórmula clássica usa a cavalidade:⁶ cavalidade, considerada em si, é apenas cavalidade; ser universal ou singular não entra na definição daquilo que ela é. Aplicado à humanidade, o raciocínio produz uma distinção rigorosa: a humanidade considerada enquanto humanidade não contém, por sua própria definição, a universalidade; também não contém a individualidade de Sócrates. Quando existe neste indivíduo, encontra-se segundo

condições que a determinam aqui, quando é concebida intelectualmente, pode adquirir uma relação com muitos. A natureza permanece aquilo que é, enquanto os modos de existência e de consideração acrescentam determinações que não pertencem à sua definição absoluta.

Essa distinção supera a velha oposição entre coisa e palavra. Agora é possível dizer que existe uma natureza real nos indivíduos sem afirmar que a universalidade faz parte da natureza enquanto tal. Também é possível atribuir universalidade ao intelecto sem concluir imediatamente que o conteúdo universal foi fabricado pela mente, e a pergunta se torna mais refinada: qual é o estatuto da natureza considerada absolutamente, que tipo de unidade ela possui e o que acontece quando ela existe em indivíduos numericamente diversos? Tomás de Aquino e Duns Scotus responderão dentro desse novo vocabulário, e a distância entre os dois será decisiva, pois ambos recusam Formas platônicas separadas como solução para a espécie humana. Ambos trabalham com a distinção entre natureza e seus modos de existência; a concordância termina quando se pergunta quanta realidade comum deve ser atribuída à natureza fora do intelecto.

Tomás de Aquino e a solução chamada realismo moderado

Na classificação tradicional, Tomás de Aquino aparece no realismo moderado, e Reale e Antiseri resumem a posição pela tripla consideração do universal: *ante rem* na mente divina, *in re* nas coisas como forma ou natureza que as estrutura, *post rem* na mente humana como conceito abstraído. A fórmula é útil como mapa inicial, desde que não seja usada para esconder as distinções internas do próprio Tomás. O *De ente et essentia* oferece a formulação mais relevante para nosso problema. Tomás distingue a natureza considerada absolutamente do ser que ela possui nos indivíduos e do ser que possui no intelecto; humanidade, tomada apenas segundo sua definição, não inclui a comunidade universal nem a singularidade deste homem. A natureza pode receber um ou outro modo conforme seu ser em sujeitos diferentes.

Tomás formula uma passagem contundente, que merece ficar guardada para o restante desta série: *in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quicquid est in eo est individuum*,⁷ em Sócrates não se encontra alguma comunidade; tudo o que existe nele está individuado. Tomás continua afirmando que a natureza humana não se encontra nos indivíduos segundo uma unidade pela qual seja uma coisa uma comum a todos, condição que a razão de universalidade exigiria. A razão de espécie advém à natureza segundo o ser que ela possui no intelecto. Isso não transforma automaticamente Tomás em nominalista, e seria desonesto antecipar aqui uma conclusão que exige um artigo próprio, enquanto a defesa tomista tem estrutura conhecida: o intelecto não cria uma humanidade arbitrária, pois aquilo que abstrai possui fundamento nas coisas, Sócrates e Platão são realmente homens, e suas naturezas individuais permitem que o intelecto conceba a humanidade abstraindo as condições individuantes. A universalidade pertence ao modo intelectual de consideração, enquanto o conteúdo inteligido tem base objetiva nos indivíduos.

Historicamente, a questão que interessa neste primeiro artigo aparece quando essa posição é comparada com outras chamadas realistas: se o realismo significa apenas que nossos conceitos universais possuem fundamento objetivo, Tomás está confortavelmente dentro dele. Se realismo acerca dos universais significar a existência extramental de algo comum enquanto comum, a classificação exige maior cuidado; Scotus mostrará imediatamente que existe espaço para uma ontologia mais forte da comunidade sem regressar ao platonismo separado.

Scotus e sua recusa

Duns Scotus aceita a distinção aviceniana segundo a qual a natureza considerada em si mesma não é de si

universal nem singular, e sua resposta à individuação atribui à natureza comum uma unidade real que não depende da operação intelectual. Na *Ordinatio* II, distinção 3, ele fala de uma unidade real menor que a unidade numérica.⁸ Essa unidade pertence à natureza enquanto natureza e permanece indiferente à singularidade que a contrai neste ou naquele indivíduo. A expressão "menor que a unidade numérica" deve ser lida com exatidão; Scotus não coloca uma Humanidade numericamente uma existindo separadamente e depois distribuída entre Sócrates e Platão. Uma entidade numericamente uma seria exatamente um singular, enquanto a natureza comum possui um tipo de unidade real proporcional ao seu estatuto, suficiente para que haja comunidade extramental sem que todos os indivíduos se tornem numericamente o mesmo homem.

Em Scotus, a *haecceitas* entra para explicar aquilo que torna determinado indivíduo exatamente este; a natureza humana, segundo sua comunidade própria, pode estar em muitos, enquanto a determinação individual responde pela singularidade incomunicável deste homem. A individuação exige algo além da natureza comum porque a natureza, considerada segundo sua unidade menor que a numérica, permanece aberta a múltiplas instanciações; a diferença em relação a Tomás aparece sem necessidade de invenção. Tomás afirma que em Sócrates tudo está individuado e coloca a razão de espécie segundo o ser intelectual da natureza; Scotus afirma que, independentemente da operação do intelecto, existe na coisa uma unidade real da natureza inferior à unidade numérica, e ambos podem ser chamados de realistas. O conteúdo ontológico do termo, contudo, muda significativamente entre um e outro; colocá-los na mesma caixa não esclarece muito bem a história da discussão e apenas adia a pergunta decisiva.

Ockham retirou a natureza comum da realidade extramental

Guilherme de Ockham entra na controvérsia depois que séculos de distinções aumentaram o número de entidades e relações admitidas para explicar a universalidade. Sua reação não se resume à famosa navalha, e reduzir sua posição ao desejo de economizar entidades perde o aspecto mais forte de sua crítica. Ockham considera incoerentes certas formas de realismo, especialmente a tentativa de afirmar uma natureza comum real que, de algum modo, permaneça a mesma em indivíduos numericamente distintos. O capítulo 15 do primeiro livro da *Summa Logicae* anuncia a tese claramente: *Quod universale non sit aliqua res extra animam*,⁹ que o universal não é alguma coisa fora da alma. Ockham argumenta que toda substância extramental é singular e una em número; se uma substância fosse universal por si, teríamos de explicar por que justamente ela, sendo uma coisa numericamente determinada, seria comum a muitos sem deixar de ser singular.

Positivamente, a teoria de Ockham é mais sofisticada do que a caricatura "o universal é apenas um nome", pois Ockham afirma que o universal é uma intenção da alma, *intentio animae*, apta a ser predicada de muitos, e o ato intelectual pelo qual concebemos homem serve como signo natural dos homens e pode ocupar lugar em proposições mentais. A universalidade, portanto, reside na capacidade significativa e predicativa do signo mental, dispensando uma entidade compartilhada fora da mente. Essa formulação também distingue Ockham do vocalismo rudimentar atribuído a Roscelino, já que palavras faladas e escritas significam por convenção; conceitos mentais ocupam outro nível e, na teoria madura, possuem significação natural, enquanto o universal mental é ele próprio singular enquanto ato desta mente, porém pode ser universal em função porque significa muitos indivíduos. Ontologicamente singular e semanticamente universal, a distinção resume muito mais fielmente Ockham do que a frase escolar segundo a qual "só existem nomes".

Contra Scotus, o ataque de Ockham confirma que Ockham pretende mais do que reduzir o inventário ontológico. Ele examina a ideia de natureza comum e a distinção formal, procurando mostrar que a teoria não consegue sustentar simultaneamente identidade real e diferença formal sem gerar dificuldades. O

artigo seguinte desta série será dedicado a essa maquinaria, porque Ockham merece ser reconstruído antes de receber qualquer veredito; para a história presente basta registrar o deslocamento: a comunidade deixa de exigir uma natureza comum extramental e passa a ser explicada pela estrutura dos signos mentais e da predicação.

Burley e Chatton responderam Ockham

A importância de Ockham fica ainda mais clara quando observamos seus adversários, e Walter Burley não representa um realismo fossilizado, repetindo uma fórmula recebida antes do ataque nominalista. Sua teoria se desenvolve em contato com essas críticas e chega a sustentar uma posição mais forte acerca da existência dos universais fora da mente. Em textos de sua fase madura, universais existem como naturezas comuns na realidade extramental e como conceitos no intelecto; a mente lhes concede um modo intelectual separado de consideração sem lhes conferir a atualidade ontológica que Burley atribui às naturezas comuns extramentais. A diferença para Tomás aparece de maneira explícita na reconstrução historiográfica da posição de Burley. O tomismo pode ser descrito dizendo que o universal existe em potência fora da mente e em ato no intelecto; Burley sustenta universais em ato *extra animam* enquanto houver indivíduos que os instanciem.¹⁰ O ser do universal coincide com o ser de suas instanciações, sem que por isso se transforme numa Forma separada independente delas; a resposta a Ockham, portanto, fortalece exatamente o ponto que a ontologia nominalista queria retirar.

Walter Chatton enfrenta Ockham em outro nível, onde a disputa passa a incluir o próprio princípio pelo qual decidimos quantas entidades admitir, e Ockham é associado à parcimônia ontológica, enquanto Chatton formula um princípio contrário: se uma proposição afirmativa verdadeira não pode ser verificada pelas coisas já admitidas, deve-se postular aquilo que falta para torná-la verdadeira. Em sua formulação inicial, se três coisas não bastam para verificar a proposição, uma quarta deve ser admitida, e assim sucessivamente.¹¹ O princípio não resolve sozinho a querela dos universais; sua importância está em mostrar a maturidade alcançada pela discussão, que passa a incluir o tipo de compromisso ontológico exigido por uma proposição verdadeira e até que ponto a semântica pode substituir entidades consideradas necessárias pelo realista. Chatton julga que a redução ockhamista elimina coisas exigidas por certas verdades; Ockham responde tentando mostrar que mudanças de verdade podem ser explicadas sem inflar a ontologia da maneira proposta pelo rival.

Nesse estágio, a querela tornou-se uma discussão sobre condições de verdade, estrutura da realidade e regras legítimas de compromisso ontológico. Chamar um lado de realista e outro de nominalista continua correto como orientação geral, porém já informa muito menos do que o leitor imagina quando encontra esses nomes numa tabela.

Wyclif fechou o século com uma contraofensiva realista

John Wyclif costuma chegar ao leitor moderno por sua atividade eclesiástica, por suas críticas à Igreja medieval e por sua influência remota sobre movimentos reformadores. Antes de ser reduzido a precursor de qualquer coisa, ele deve ser reconhecido como lógico e metafísico de primeira linha; seu *Tractatus de universalibus* participa diretamente da reação realista ao ambiente intelectual marcado pelo nominalismo do século XIV, e Wyclif distingue universais *ante rem*, *in re* e *post rem*.¹² Os primeiros são ideias em Deus; os universais *in re* são naturezas comuns compartilhadas pelos indivíduos, os universais *post rem* são sinais mentais pelos quais nos referimos às realidades comuns. Até aqui a estrutura pode parecer familiar; a diferença aparece na força ontológica atribuída aos universais formais: Wyclif sustenta que eles existem em ato fora da mente e são realmente idênticos aos indivíduos, com uma distinção formal correspondente à universalidade e à individualidade.

Essa posição o aproxima de Burley na afirmação da atualidade extramental do universal e o separa dele na explicação da relação entre universal e indivíduo. Para Wyclif, a mesma realidade empírica pode ser considerada segundo princípios formais distintos: a tendência à comunidade, no universal, e a determinação deste indivíduo, no singular. Sua teoria da predicação procura preservar correspondência forte entre linguagem e estrutura do mundo, justamente contra abordagens nominalistas que separavam com maior intensidade os esquemas conceituais da ontologia extramental. O lugar de Wyclif no encerramento desta história impede a fábula de uma marcha inevitável rumo ao nominalismo. A entrada de Ockham alterou o debate, recebeu respostas tecnicamente articuladas e não encerrou a controvérsia por simples progresso intelectual. Burley, Chatton, Wyclif e os realistas de Oxford mostram que o ataque nominalista produziu contra-ataques tecnicamente sofisticados, e a querela continuou porque os problemas continuaram; a economia ontológica só é uma virtude depois que se demonstra que aquilo que foi eliminado não era necessário para explicar a verdade, o conhecimento e a predicação.

O que a história da querela realmente deixou

Voltemos a Sócrates e Platão; chamamos ambos de homens, e Porfírio formulou a pergunta acerca do estatuto de gêneros e espécies e preferiu deixá-la aberta; Boécio respondeu que aquilo que é pensado universalmente se encontra nos singulares, enquanto Roscelino ficou associado à recusa do universal como coisa e ao deslocamento para a voz; Abelardo levou a discussão para o *sermo*, para a significação e para o *status* que fundamenta a predicação. Avicena separou a natureza considerada em si de seus diferentes modos de existência; Tomás colocou a natureza real nos indivíduos, todos individuados, e atribuiu a razão de universalidade ao ser que a natureza possui no intelecto. Scotus afirmou uma unidade real da natureza, anterior à operação intelectual e inferior à unidade numérica; Ockham recusou a necessidade dessa natureza comum extramental e fez do conceito mental singular um signo natural apto a significar muitos. Burley voltou a afirmar universais em ato fora da mente; Chatton discutiu as próprias regras que autorizam multiplicar ou reduzir entidades. Wyclif reconstruiu um realismo extramental forte.

Essa sequência histórica destrói uma ilusão separatista que é útil apenas para provas escolares: "realismo" e "nominalismo" não funcionam como descrições suficientes, pois Platão e Scotus atribuem realidade ao comum por estruturas metafísicas muito diferentes. O mesmo ocorre entre Tomás e Burley; entre Roscelino e Ockham, a distância é igualmente grande, apesar de os dois poderem aparecer sob o mesmo rótulo nominalista. Abelardo muda de classe conforme o critério escolhido pelo historiador; a taxonomia serve quando vem depois da análise e produz aparência de conhecimento quando a substitui. A pergunta correta deve ser mais exigente: quando um autor fala em universal, o que exatamente ele diz existir? A universalidade pertence à coisa, à natureza, ao conceito, ao termo ou à relação entre esses elementos? Existe algo extramentalmente comum aos indivíduos enquanto comum? Se existe, qual unidade possui? Se não existe, o que torna objetivamente verdadeira a predicação de um mesmo conceito sobre muitos? Essas perguntas separam posições que a terminologia tradicional aproxima e aproximam posições que a terminologia tradicional mantém confortavelmente distantes.

Daqui, o próximo passo está em Ockham, cuja posição se tornou símbolo de nominalismo a ponto de a palavra frequentemente substituir o argumento, como se bastasse dizer "Ockham negou os universais" para saber o que ele fez; a fórmula nada explica por si, pois Ockham distinguiu signos mentais de palavras convencionais, construiu uma teoria da predicação, respondeu a versões específicas do realismo e alterou sua própria teoria dos conceitos ao longo do desenvolvimento intelectual. Antes de decidir se o mundo ockhamista ficou pobre demais, temos de descobrir exatamente o que ele retirou e o que colocou no lugar; e depois teremos de voltar a Tomás. A tradição o chama de realista moderado, e há razões históricas claras para esse nome, porém a própria formulação tomista afirma que em Sócrates tudo está individuado e que a razão de espécie pertence à natureza segundo o ser que possui no intelecto. Depois de

Scotus, Ockham e das reações realistas posteriores, essa formulação já não pode ser protegida pelo rótulo; teremos de perguntar se o nome descreve adequadamente a ontologia que ele pretende classificar.

Notas

1. SPADE, Paul Vincent. *History of the Problem of Universals in the Middle Ages: Notes and Texts*. Material de apoio para o desenvolvimento histórico da controvérsia e para a comparação entre as posições medievais. Repositório institucional: [Indiana University ScholarWorks](#). PDF de consulta: [Paul Vincent Spade, *univers.pdf*](#) [voltar ao texto]
2. PORFÍRIO. *Isagoge*, prólogo, passagem em que suspende as questões acerca da subsistência, corporeidade e separação de gêneros e espécies. Texto paralelo em grego, latim e inglês: [Logic Museum, *Porphyry: Isagoge*](#) [voltar ao texto]
3. BOÉCIO. *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Secunda*, I, 11, especialmente a solução segundo a qual aquilo que está nos singulares é pensado universalmente. Texto latino e material de consulta: [Logic Museum, *Boethius: In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Secunda, Livro I*](#) [voltar ao texto]
4. ABELARDO, Pedro. *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*, na discussão dos universais, especialmente a distinção entre vox, sermo, significação e predicação. Texto latino: [Logic Museum, *Peter Abelard: Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*](#) [voltar ao texto]
5. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Patrística e Escolástica*. v. 2. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003, especialmente pp. 166-170, na exposição de Abelardo, do *status communis* e das classificações tradicionais da controvérsia. Referência editorial oficial: [Paulus, *História da Filosofia, Volume 2: Patrística e Escolástica*](#) [voltar ao texto]
6. AVICENA. *Metafísica*, V, 1, discussão da natureza considerada em si mesma, tradicionalmente exemplificada pela cavaliade. Para a passagem em tradução e seu contexto medieval, ver [Gyula Klima, *material sobre o problema medieval dos universais*](#) e [Paul Vincent Spade, *History of the Problem of Universals in the Middle Ages: Notes and Texts*](#) [voltar ao texto]
7. TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*, discussão da natureza considerada absolutamente, de seu ser nos indivíduos e de seu ser no intelecto, incluindo a passagem *in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quicquid est in eo est individuum*. Texto latino integral: [Corpus Thomisticum, *De ente et essentia*](#) [voltar ao texto]
8. DUNS SCOTUS, João. *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, especialmente a questão acerca da unidade real da natureza inferior à unidade numérica e da individuação. Tradução inglesa de Peter King: [Ordinatio II, d. 3, tradução em PDF](#). Para o índice de textos e traduções: [Franciscan Archive, John Duns Scotus](#) [voltar ao texto]
9. OCKHAM, Guilherme de. *Summa Logicae*, I, caps. 14-17, especialmente o cap. 15, *Quod universale non sit aliqua res extra animam*, no qual o universal é negado como coisa extramental e apresentado como intenção da alma. Texto latino e tradução: [Logic Museum, *Summa Logicae I, cap. 15*](#). Índice do Livro I: [Logic Museum, *Summa Logicae, Book I*](#) [voltar ao texto]
10. Para a reconstrução da evolução do realismo de Walter Burley e de sua defesa madura de universais extramentais em ato, ver OTTMAN, Jennifer; WOOD, Rega. “Walter Burley”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: [Stanford Encyclopedia of Philosophy, *Walter Burley*](#) [voltar ao texto]
11. Para o princípio de Walter Chatton segundo o qual devem ser admitidas as entidades requeridas para verificar uma proposição afirmativa verdadeira, ver KEELE, Rondo. “Walter Chatton”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: [Stanford Encyclopedia of Philosophy, *Walter Chatton*](#) [voltar ao texto]
12. Para a reconstrução da teoria dos universais de John Wyclif, inclusive a distinção entre universais *ante rem*, *in re* e *post rem*, ver CONTI, Alessandro D. “John Wyclif”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: [Stanford Encyclopedia of Philosophy, *John Wyclif*](#). A obra primária de referência é WYCLIF, John. *Tractatus de universalibus*, ed. I. J. Mueller. Oxford: Clarendon Press, 1985; tradução inglesa: *On Universals*, trad. Anthony Kenny, introdução de Paul Vincent Spade. Oxford: Clarendon Press, 1985 [voltar ao texto]