

**S. Tomás de Aquino**

**COMENTÁRIO AO DE INTERPRETATIONE DE  
ARISTÓTELES**

**CONDENSADO**

***Livro Primeiro***

- **I. INTRODUÇÃO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO**
- **II. INTRODUÇÃO DE ARISTÓTELES**
- **III. A SIGNIFICAÇÃO DAS VOZES**
- **IV. O NOME**
- **V. O VERBO**
- **VI. A ORAÇÃO**
- **VII. A ENUNCIÇÃO**
- **VIII. A DIVISÃO DA ENUNCIÇÃO**
- **IX. A OPOSIÇÃO DAS PARTES SUBJETIVAS DA ORAÇÃO, QUE SÃO A AFIRMAÇÃO E A NEGAÇÃO. APRECIÇÃO GERAL DA CONTRARIEDADE.**
- **X. AS DIVERSAS OPOSIÇÕES ENTRE A AFIRMAÇÃO E A NEGAÇÃO**
- **XI. AS DIVERSAS OPOSIÇÕES ENTRE A**

**AFIRMAÇÃO E A NEGAÇÃO: A SUB  
CONTRARIEDADE, A  
CONTRADITORIEDADE, A  
CONTRARIEDADE.**

- **XII. A QUESTÃO DA VERDADE NAS  
ENUNCIACÕES SINGULARES FUTURAS EM  
MATÉRIA CONTINGENTE.**



## LIVRO PRIMEIRO

### I. INTRODUÇÃO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

#### Índice

1. As três operações do intelecto.

2. Posição do Tratado sobre a Interpretação dentro das obras lógicas de Aristóteles.

3. O que significa Interpretação.

4. A interpretação propriamente dita são mais as orações do que os nomes e os verbos.



## II. INTRODUÇÃO DE ARISTÓTELES

### Índice

1. Aristóteles introduz sua obra sobre a interpretação.

2. Se a consideração do nome e do verbo não pertence mais propriamente ao tratado Das Categorias.

3. Aristóteles apenas considerará como partes da oração o nome e o verbo.

4. O que são a negação e a afirmação, a enunciação e a oração.



## III. A SIGNIFICAÇÃO DAS VOZES

### Índice

1. Relação entre a escrita, a voz, a concepção da inteligência e a realidade.
2. Principal objeto da Lógica.
3. O que significa a expressão do Filósofo "as coisas que estão nas vozes".
4. O que são as paixões da alma de que os nomes e os verbos são sinais.
5. Os nomes, os verbos e as orações significam imediatamente as concepções da inteligência, e só mediamente a própria realidade.
6. As vozes e a escrita não significam por modo de natureza, mas por instituição humana.
7. As paixões da alma, ao contrário das vozes e das letras, possuem ser natural.
8. Levanta-se uma objeção ao fato das paixões da alma possuírem ser natural.
9. A verdade e a falsidade na significação das vozes.
10. Levantam-se quatro objeções contra a não existência da verdade e falsidade na inteligência dos indivisíveis.

**11. Resposta às quatro objeções. I.**

**12. Resposta às quatro objeções. II.**



## IV. O NOME

### Índice

[1. Introdução.](#)

[2. Consideração sobre as definições.](#)

[3. A definição do nome, dada por Aristóteles.](#)

[4. Comentário de Tomás de Aquino à definição de Aristóteles.](#)

[5. Primeira objeção à definição do nome segundo Aristóteles.](#)

[6. Solução à primeira objeção.](#)

[7. Segunda objeção à definição do nome dada por Aristóteles.](#)

[8. Solução à segunda objeção.](#)

[9. As expressões como "não homem" não são nomes.](#)



## V. O VERBO

### Índice

1. Introdução.
2. Definição do verbo, segundo Aristóteles.
3. Primeiro comentário à definição de Aristóteles.
4. Objeção à segunda parte da definição do verbo.
5. Defesa da conveniência da segunda parte da definição do verbo.
6. Objeção à conveniência da terceira parte da definição do verbo.
7. Defesa da conveniência da terceira parte da definição do verbo.
8. O que quer dizer que o verbo consignifica o tempo.
9. O que quer dizer que o verbo sempre é sinal de coisas predicadas de outro.
10. As expressões como "não corro" são chamadas de verbos infinitos, e não são verbos propriamente ditos.
11. Em que sentido o Filósofo diz que os verbos também podem ser ditos nomes.
12. Os verbos significam algo.





## VI. A ORAÇÃO

### Índice

1. Definição da oração.

2. A oração "é uma voz significativa ..."

3. "... da qual separadamente alguma de suas partes é significativa ..."

4. Algumas de suas partes separadamente são significativas "... como uma palavra, não como uma afirmação ou negação".



## VII. A ENUNCIACÃO

### Índice

1. Plano de Aristóteles para o restante da obra.

2. Aristóteles define a enunciação.

3. Comentário de Tomás de Aquino à definição de Aristóteles.

4. De que modo encontra-se na enunciação o verdadeiro e o falso.

5. Como nas demais orações, além da enunciativa, pode não encontrar-se o verdadeiro ou o falso.

6. A quem cabe a consideração das demais espécies de oração.

7. Uma nota sobre o que é a oração vocativa.



## VIII. A DIVISÃO DA ENUNCIÇÃO

### Índice

1. Como se dividem as enunciações.
2. A enunciação afirmativa é anterior à negativa.
3. Objeção de Alexandre à divisão feita por Aristóteles.
4. Resposta de S. Tomás de Aquino à objeção de Alexandre.
5. Duas afirmações preliminares a serem feitas pelo Filósofo.
6. É necessário que toda oração enunciativa contenha um verbo.
7. Por que motivo o Filósofo não menciona, além do verbo, também o nome para constituir a oração enunciativa.
8. As definições são unas, e não múltiplas.
9. Comentário de Santo Tomás de Aquino.
10. Como as enunciações podem ser unas de modo simples ou por conjunção.
11. A unidade da enunciação não é a unidade do nome e do verbo.
12. Demonstra-se que a unidade do nome e do

verbo é diversa da unidade da enunciação.

13. Conclusão.

14. Segundo Alexandre, a proposição de Aristóteles é uma definição.

15. Segundo Boécio, a proposição de Aristóteles é simultaneamente definição e divisão.

16. Segundo Tomás de Aquino, a proposição de Aristóteles é apenas divisão.



# IX. A OPOSIÇÃO DAS PARTES SUBJETIVAS DA ORAÇÃO, QUE SÃO A AFIRMAÇÃO E A NEGAÇÃO. APRECIACÃO GERAL DA CONTRARIEDADE.

## Índice

1. A dupla diversidade das enunciações.

2. A contraditoriedade, ou oposição absoluta entre  
a afirmação e a negação.

3. Os requisitos para a contraditoriedade.



## X. AS DIVERSAS OPOSIÇÕES ENTRE A AFIRMAÇÃO E A NEGAÇÃO

### Índice

1. As diversas oposições entre a afirmação e a negação.

2. A divisão dos sujeitos da enunciação.

3. Objeção contra a divisão dos sujeitos em universais e singulares.

4. Responde-se à objeção levantada.

5. Não é correto dizer que o universal é algo que se predica de muitos, mas sim que é algo capaz de predicar-se de muitos.

6. As enunciações são de sujeitos ou singulares ou universais.

7. Como algo pode ser enunciado do universal.

8. Como algo pode ser enunciado do singular.

9. Como se dividem as enunciações negativas.

10. Os três modos diversos de dividir as enunciações.

11. A divisão das enunciações segundo a quantidade.

12. A oposição entre duas universais é oposição

por contrariedade.

13. A oposição entre duas indefinidas não é contrariedade.

14. Ao contrário dos sujeitos, os predicados universais não podem ser tomados segundo uma divisão em predicação de modo universal e particular.

15. Primeira razão pela qual um predicado universal não pode ser determinado universalmente.

16. Segunda razão pela qual um predicado universal não pode ser determinado universalmente.

17. Comentários adicionais à impossibilidade do predicado universal ser tomado universalmente.

18. Comentários adicionais sobre a não conveniência da predicação universal ser tomada de modo particular ou de modo universal negativo.





# XI. AS DIVERSAS OPOSIÇÕES ENTRE A AFIRMAÇÃO E A NEGAÇÃO: A SUBCONTRARIEDADE, A CONTRADITORIEDADE, A CONTRARIEDADE.

## Índice

1. A sub contrariedade.

2. A contradição.

3. A razão da contraditoriedade.

4. A contrariedade.

5. As enunciações universais afirmativas e negativas não podem ser simultaneamente verdadeira.

6. A verdade e a falsidade nas enunciações contraditórias.

7. Para cada afirmação, há apenas uma única negação.



## XII. A QUESTÃO DA VERDADE NAS ENUNCIÇÕES SINGULARES FUTURAS EM MATÉRIA CONTINGENTE.

### Índice

1. Às três divisões das enunciações, acrescenta-se uma quarta e uma quinta.

2. Colocação do problema.

3. Nos singulares futuros nem sempre pode-se atribuir determinadamente a verdade a um dos opostos.

4. Prova-se, por redução ao impossível, a dessemelhança que há na verdade e na falsidade nas [coisas] presentes e futuras.

5. De que modo um evento presente é necessariamente e de que modos um evento futuro pode não proceder da necessidade.

6. Como a verdade não está inteiramente ausente em ambos os opostos dos singulares futuros.

7. É impossível, nas coisas humanas, que tudo seja necessário e que não exista o contingente.

8. Não só nas coisas humanas, mas também nas naturais, nem tudo é necessário, existindo também o contingente.

9. O que é o necessário, o possível e o impossível, segundo a posição de vários sábios.

**10. Nota de Santo Tomás de Aquino sobre a questão dos astros.**

**11. Nota de Santo Tomás de Aquino sobre a Providência Divina.**

**12. Notas de Santo Tomás de Aquino sobre uma última objeção.**

**13. Conclusão de Santo Tomás de Aquino.**

**14. Comentário final do tradutor.**





**S. Tomás de Aquino**

**COMENTÁRIO AO DE INTERPRETATIONE DE  
ARISTÓTELES**

**CONDENSADO**

**LIVRO PRIMEIRO**

**I. INTRODUÇÃO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO**

***1. As três operações do intelecto.***

**Conforme diz o Filósofo no IIº Livro do De Anima, as operações do intelecto são duas.**

**A primeira operação do intelecto é chamada de inteligência dos indivisíveis. Por meio dela o intelecto apreende a essência de cada coisa em si mesma.**

**A segunda é a operação do intelecto ao compor e dividir.**

**A estas duas pode-se acrescentar ainda uma terceira divisão, que é a do raciocínio, segundo a qual a razão, partindo do que lhe é conhecido, investiga coisas que lhe são desconhecidas.**

**A primeira destas operações, que é a inteligência dos indivisíveis, se ordena à segunda, que é a de compor e dividir. Isto ocorre porque não pode existir composição ou divisão a não ser da simples apreensão.**

**A segunda operação, ademais, que é a composição e a divisão, se ordena à terceira, que é o raciocínio, porque só se pode alcançar a certeza das coisas que nos são desconhecidas partindo do que já nos é conhecido, [ponto este de partida a que, por já ser conhecido], o intelecto assente.**



## **2. Posição do Tratado sobre a Interpretação dentro das obras lógicas de Aristóteles.**

Como a Lógica é dita Ciência Racional, é necessário que sua consideração trate de coisas que pertençam às três operações mencionadas da razão.

É no Livro das Categorias que Aristóteles trata das coisas que pertencem à primeira operação do intelecto, isto é, das coisas que são concebidas por uma simples apreensão.

No Livro da Interpretação o Filósofo trata das coisas que pertencem à segunda operação, isto é, das enunciações afirmativas e negativas.

No Livro dos Primeiros Analíticos e no dos Segundos Analíticos, e nos que se lhes seguem, o Filósofo trata das coisas que pertencem à terceira operação do intelecto. Nestes livros ele trata do silogismo, em geral e das diversas espécies de silogismos e argumentações.

Seguindo o modo como mostramos no item anterior que as diversas operações do intelecto se ordenam umas às outras, devemos também dizer que o Livro das Categorias, que trata da primeira operação do intelecto, se ordena ao Livro da Interpretação, que trata da segunda, o qual por sua vez se ordena ao Livro dos Primeiros e ao dos Segundos Analíticos e aos que se lhe seguem, que tratam da terceira operação do intelecto.





### **3. O que significa Interpretação.**

**Este livro que vamos comentar chama-se Da Interpretação.**

**Segundo Boécio, chama-se interpretação**

**"uma voz  
significativa,  
que  
significa  
algo per  
se",**

**seja esta voz complexa ou incomplexa.**

**Por este motivo as conjunções e as preposições não podem ser chamadas de interpretação, porque não significam algo per se.**

**Da mesma maneira, as vozes que significam algo apenas por modo de natureza, não por um propósito ou por um trabalho da imaginação, como é o caso das vozes dos animais, não podem ser chamadas de interpretação.**

**De fato, quem interpreta tem a intenção de expor alguma coisa. Por este motivo somente**

**os  
nomes,  
os  
verbos  
e as  
orações**

**podem ser ditas interpretação, das quais trata esta obra.**





#### **4. A interpretação propriamente dita são mais as orações do que os nomes e os verbos.**

Segundo Boécio, interpretação é uma voz significativa que significa algo per se. Conforme vimos, são interpretação os nomes, os verbos e as orações.

No entanto, os nomes e os verbos mais parecem ser princípios da interpretação do que interpretação propriamente ditas.

De fato, dizemos que alguém interpreta quando expõe algo ser verdadeiro ou falso. Por este motivo somente a oração enunciativa, na qual se encontra o verdadeiro e o falso, é chamada de interpretação.

Há outras orações além da enunciativa, como a oração optativa e a oração comparativa, as quais mais se ordenam a expressar um afeto do que a interpretar aquilo que a inteligência apreende.

A presente obra, portanto, chama-se Da Interpretação como se quisesse dizer:

***"Da Oração  
Enunciativa,  
na qual  
encontramos  
o  
verdadeiro e  
o falso".***

De fato, nesta obra Aristóteles não trata do nome e do verbo senão na medida em que eles são parte da enunciação.



## II. INTRODUÇÃO DE ARISTÓTELES

### 1. *Aristóteles introduz sua obra sobre a interpretação.*

O Filósofo inicia seu tratado sobre a interpretação dizendo que

*"Em  
primeiro  
lugar é  
necessário  
estabelecer  
o que é o  
nome e o  
que é o  
verbo,  
depois o  
que são a  
negação e  
a  
afirmação,  
e também  
a  
enunciação  
e a  
oração".*

Toda a ciência, de fato, inicia-se considerando as coisas que dizem respeito aos seus princípios. Ora, os princípios das coisas compostas são as suas partes. Por isso é necessário ao que pretende tratar sobre a enunciação que considere primeiro sobre as suas partes, que é o que faz aqui Aristóteles.



**2. Se a consideração do nome e do verbo não pertence mais propriamente ao tratado Das Categorias.**

Alguém poderia questionar que necessidade haveria de se considerar novamente sobre o nome e o verbo nesta obra sobre a interpretação se isto já havia sido feito por Aristóteles ao tratar das simples expressões no seu Livro das Categorias.

Devemos responder que as simples expressões podem ser consideradas de três maneiras.

De uma primeira maneira, na medida em que significam, de modo absoluto, as simples apreensões. Neste sentido, sua consideração pertence ao Livro das Categorias.

De uma segunda maneira, as simples expressões podem ser consideradas segundo a razão, na medida em que são partes da enunciação, e é desta maneira que são consideradas na presente obra.

De uma terceira maneira, as simples expressões podem ser consideradas na medida em que através delas é constituída a ordem silogística, e é deste modo que serão consideradas, sob a razão dos termos, no Livro dos Primeiros Analíticos.



### **3. Aristóteles apenas considerará como partes da oração o nome e o verbo.**

Pode-se questionar também por qual motivo Aristóteles considera, de todas as partes da oração, apenas o nome e o verbo.

A isto podemos responder que, como o Filósofo pretende tratar da simples enunciação, ser-lhe-á suficiente considerar apenas aquelas partes da enunciação das quais a simples oração necessariamente consta.

Pode-se dizer também que só os nomes e os verbos são partes principais da oração. Neste sentido, sob os nomes compreendem-se também os pronomes, os quais, ainda que não designam a natureza, determinam todavia a pessoa, e por isso são colocados no lugar do nome. Ainda neste sentido, sob os verbos compreendem-se também os particípios, que embora tenham conveniência para com os nomes, todavia consignificam tempo.

Tudo o restante são mais propriamente ligações das partes da oração, significando relações de uma parte para com outra, do que partes da oração.

#### **4. O que são a negação e a afirmação, a enunciação e a oração.**

**Em sua introdução, depois do nome e do verbo, Aristóteles menciona a negação e a afirmação, a enunciação e a oração.**

**A negação e a afirmação são partes da enunciação. Não, todavia, partes integrais da enunciação, como são o nome e o verbo, mas partes subjetivas, isto é, espécies da enunciação, o que será manifestado mais adiante.**

**A enunciação é um gênero da negação e da afirmação, que compreende em si tanto a negação como a afirmação.**

**Quanto à oração, esta é, por sua vez, um gênero da enunciação, que compreende em si a enunciação e outras espécies da oração.**





### III. A SIGNIFICAÇÃO DAS VOZES

#### **1. Relação entre a escrita, a voz, a concepção da inteligência e a realidade.**

O Filósofo inicia o Livro sobre a Interpretação por um tratado sobre a significação das vozes, dizendo:

**"As  
coisas,  
portanto,  
que  
estão  
nas  
vozes,  
são  
sinais  
das  
paixões  
que  
estão na  
alma; e  
as  
coisas  
que se  
escrevem  
são  
sinais  
das  
coisas  
que  
estão  
nas  
vozes".**

O Filósofo propõe aqui três coisas, de uma das quais pode-se inferir uma quarta. Propõe, de fato, a escritura, as vozes e as paixões da alma. Das paixões da alma, porém, podem inferir-se as coisas ou a

**realidade, pois as paixões da alma procedem da impressão de algum agente e assim devemos dizer que as paixões da alma tem sua origem das próprias coisas ou realidade.**

**Se o homem fosse naturalmente um animal solitário, ser-lhe-iam suficientes as paixões da alma, pelas quais se conformaria às próprias coisas, de tal modo que, por meio delas, tivesse em si a notícia das coisas.**

**Mas porque o homem é naturalmente animal político e social, é necessário que as concepções de um homem possam ser manifestadas aos demais, o que se faz pela voz. Por isso fazem-se necessárias as vozes significativas, isto é, para que os homens convivam entre si. De fato, aqueles que falam línguas diversas não podem conviver bem entre si.**

**Se o homem, porém, se utilizasse apenas do conhecimento sensível, que diz respeito apenas ao aqui e agora, a voz significativa ser-lhe-ia suficiente para conviver com os demais, assim como o fazem os demais animais que por algumas vozes manifestam suas concepções entre si. O homem, porém, utiliza-se também do conhecimento intelectual, o qual abstrai das determinações do aqui e agora. Conseqüentemente, sua solicitude não se restringe apenas às coisas presentes segundo o aqui e agora, mas também às coisas que são distantes pelo lugar e futuras pelo tempo. Por isto, para que o homem manifeste suas concepções também aos que lhe são distantes pelo lugar e aos que lhe hão de vir num tempo futuro, é-lhe necessário o uso da escritura.**





## **2. Principal objeto da Lógica.**

**A Lógica se ordena ao conhecimento que procede das coisas ou da realidade. Por este motivo a sua principal consideração é a significação das vozes, pois esta é imediata às próprias concepções do intelecto.**

**A significação das letras, como algo mais remoto, não pertence à consideração da Lógica, mas mais à consideração da Gramática.**

**É por isso que Aristóteles, expondo a ordem das significações, não principia com as letras, mas com as vozes, já tendo dito que**

***"Em  
primeiro  
lugar é  
necessário  
estabelecer  
o que é o  
nome e o  
verbo, a  
negação e  
a  
afirmação,  
e também  
a  
enunciação  
e a  
oração".***

**Todas estas coisas são, efetivamente, o que chamamos de vozes significativas. E agora, continuando seu discurso, acrescenta:**



**"As  
coisas,  
portanto,  
que  
estão  
nas  
vozes,  
são  
sinais  
das  
paixões  
que  
estão  
na  
alma".**





### **3. O que significa a expressão do Filósofo "as coisas que estão nas vozes".**

O nome, o verbo e o demais que se lhes segue possuem um tríplice modo de ser.

De um primeiro modo, segundo que estejam na concepção da inteligência.

De um segundo modo, segundo que estejam na enunciação da voz.

De um terceiro modo, segundo que estejam na escrita das letras.

Quando o Filósofo diz

**"As  
coisas  
que  
estão  
nas  
vozes  
são  
sinais  
das  
paixões  
que  
estão  
na  
alma",**

a expressão "*as coisas que estão nas vozes*" designa os nomes, os verbos, e as demais coisas que se seguem a estes.

O nome e o verbo são coisas que estão nas vozes porque a voz é algo natural; os nomes, porém, e os verbos significam por convenção humana. Esta convenção é acrescentada à realidade natural da voz como a forma é acrescentada à matéria, tal como a forma da cama é acrescentada à matéria da madeira.

**Quando o Filósofo, portanto, para designar o nome, o verbo e o restante que se lhes segue se utiliza da expressão "*as coisas que estão nas vozes*" faz o mesmo como se, falando de uma cama, a ela se referisse como "*das coisas que estão na madeira*".**



**4. O que são as paixões da alma de que os nomes e os verbos são sinais.**

O Filósofo afirma que

***"as coisas  
que estão nas  
vozes, isto é,  
os nomes, os  
verbos e  
outros  
conseqüentes,  
são sinais  
das paixões  
que estão na  
alma".***

Chamam-se comumente de paixões da alma os movimentos dos apetites sensíveis, como a ira, a alegria e outros tais, conforme é explicado pelo Filósofo no Segundo Livro da Ética.

Mas no De Interpretatione o Filósofo trata sobre as vozes significativas por uma convenção humana. Devemos, portanto, entender aqui por paixão da alma não o movimento dos apetites sensíveis, mas as concepções da inteligência.

**5. *Os nomes, os verbos e as orações significam imediatamente as concepções da inteligência, e só mediamente a própria realidade.***

Depreende-se, ademais, da sentença do Filósofo, que os nomes, os verbos e as orações significam imediatamente as concepções da inteligência e não as próprias coisas ou realidade, o que é manifesto pelo próprio modo de significar: o nome homem, de fato, significa a natureza humana por abstração das coisas singulares. Não pode ser, portanto, que signifique imediatamente o próprio homem singular, tanto que os filósofos platônicos colocaram que significaria a própria idéia de homem. Esta idéia, porém, em sua abstração, não subsiste de modo real, mas apenas na inteligência. Por isso foi necessário que Aristóteles tivesse dito que as vozes significam de modo imediato as concepções da inteligência; significam também a realidade, mas apenas mediante estas concepções.

## **6. As vozes e a escrita não significam por modo de natureza, mas por instituição humana.**

**Assim como as coisas que estão nas vozes são sinais das paixões da alma, assim também as letras são sinais das vozes. Os nomes e os verbos, que estão nas vozes, são sinais das coisas que estão na alma, e os nomes e os verbos que são escritos são sinais dos nomes e dos verbos que estão nas vozes.**

**As vozes, porém, assim como as letras, não possuem significado natural. As coisas que significam naturalmente são as mesmas junto a todos; a significação, porém, das vozes, das quais agora tratamos, não é a mesma junto a todos. De onde fica manifesto que assim como as letras, assim também nem as vozes possuem significação natural, mas esta lhes advém por instituição humana. As vozes que possuem significação natural, como os gritos dos enfermos e outras semelhantes, são as mesmas junto a todos.**



**7. *As paixões da alma, ao contrário das vozes e das letras, possuem ser natural.***

**As paixões da alma, assim como as coisas, e ao contrário das vozes e das letras, possuem ser natural, pois são as mesmas junto a todos.**

**Assim como as paixões da alma são as mesmas junto a todos, assim também as coisas são as mesmas junto a todos, pois as paixões da alma, diz o Filósofo, são semelhanças das coisas que existem na realidade.**

**Deve-se notar que Aristóteles diz que as letras são sinais das vozes, e as vozes são sinais das paixões da alma; ao se referir às paixões da alma, porém, ele não as chama de sinais das coisas, mas de semelhanças. Efetivamente, as coisas não são conhecidas pela alma senão através de semelhanças das mesmas, existentes no sentido ou na inteligência.**



## **8. Levanta-se uma objeção ao fato das paixões da alma possuírem ser natural.**

**Aristóteles diz que as paixões da alma, através das quais o homem conhece a realidade, possuem um ser natural, já que são as mesmas junto a todos.**

**Pode, entretanto, objetar-se que as paixões da alma, significadas pelas vozes, não são, ao contrário do que diz o Filósofo, as mesmas para todos. De fato, homens diversos possuem sentenças diversas sobre as coisas, de modo que não parece ser verdadeiro que as paixões da alma são as mesmas junto a todos.**

**Boécio responde a esta objeção dizendo que Aristóteles chama de paixão da alma às concepções da inteligência, as quais nunca se enganam. Deste modo, estas concepções devem necessariamente ser as mesmas junto a todos os homens.**

**[Deve-se, porém, explicar esta resposta de Boécio dizendo que] na inteligência pode existir o falso, na medida em que ela opera pela composição e divisão, mas não na medida em que ela conhece a quiddidade ou a essência das coisas, conforme afirma Aristóteles no IIIº Livro do De Anima. A resposta de Boécio, pois, deve ser entendida como referindo-se apenas às concepções de simples apreensão, aquelas que são significadas pelas vozes incomplexas. As concepções de simples apreensão, de fato, são as mesmas para todos os homens, pois se alguém verdadeiramente entende o que é homem, se apreender qualquer outra coisa que não seja homem, não estará entendendo o homem. O que as vozes significam em primeiro lugar são estas simples apreensões da inteligência.**





## **9. A verdade e a falsidade na significação das vozes.**

**Algumas vozes significam o verdadeiro e o falso, outras não.**

**As concepções da inteligência são anteriores, pela ordem da natureza, às vozes, pois as vozes são proferidas para expressarem as concepções da inteligência. Ora, deve-se considerar que, conforme se explica no IIIº Livro do De Anima, duas são as operações da inteligência, em uma das quais não se encontra e em outra das quais se encontra o verdadeiro e o falso. Como as vozes significativas são formadas para expressar as concepções da inteligência, por isso, para que o sinal se conforme ao assinalado, é necessário que também, entre as vozes significativas, algumas signifiquem sem o verdadeiro e o falso, e outras com o verdadeiro e o falso.**

**A primeira das duas operações da inteligência é a inteligência dos indivisíveis, que se dá com quando a inteligência entende absolutamente a quiddidade ou a essência de cada coisa por si mesma, como por exemplo, o que é o homem, o que é o branco ou o que é alguma outra coisa como estas.**

**A segunda das operações da inteligência é a que se dá quando a inteligência compõe e divide simultaneamente estes conceitos simples.**

**A verdade e a falsidade dizem respeito à composição e à divisão. O Filósofo diz que é nesta segunda operação da inteligência, isto é, da inteligência componente e dividente, que se encontra a verdade e a falsidade, dando com isto a entender que não se encontra na primeira, o que é dito explicitamente no IIIº do De Anima.**

**A composição ocorre quando a inteligência compara um conceito a outro, como que apreendendo a conjunção ou a identidade das coisas às quais se referem as concepções. A divisão ocorre quando a inteligência compara de tal modo um conceito a outro que apreende as coisas serem diversas.**

**Por este motivo é que nas vozes a afirmação é dita composição, na medida em que significa a conjunção por parte da coisa; e a negação é dita divisão, na medida em que significa a separação das**

**coisas.**



## **10. Levantam-se quatro objeções contra a não existência da verdade e falsidade na inteligência dos indivisíveis.**

O Filósofo diz que a verdade e a falsidade existem apenas na composição e na divisão, e não na inteligência dos indivisíveis. Contra esta colocação podem levantar-se as seguintes objeções.

Primeiro, também as coisas são ditas verdadeiras ou falsas, como quando se diz que o ouro é verdadeiro ou falso.

Segundo, o ser e o verdadeiro se convertem, de onde que mesmo uma simples concepção do intelecto, [como é o caso do ser], que é semelhança da coisa, não carece de verdade e falsidade.

Terceiro, diz o Filósofo no IIº Livro do De Anima que o sentido dos sensíveis próprios é sempre verdadeiro. Ora, o sentido não compõe nem divide. Portanto, não é correto dizer que apenas na composição e na divisão pode encontrar-se verdade e falsidade.

Finalmente, na inteligência divina não existe nenhuma composição ou divisão, conforme demonstrado no XIIº Livro da Metafísica. Todavia, ali está a primeira e a suma verdade. Portanto, a verdade não pode dizer respeito apenas à composição e à divisão.



## **11. Resposta às quatro objeções. I.**

**Para a evidência deste assunto, deve-se considerar que a verdade pode encontrar-se em algo de dois modos:**

**A.  
Primeiro,  
como  
naquilo  
que é  
verdadeiro.**

**B.  
Segundo,  
como no  
que diz ou  
conhece o  
verdadeiro.**

**Naquilo que é verdadeiro a verdade existe tanto nas coisas simples como nas compostas; mas naquilo que diz ou conhece o verdadeiro a verdade só existe segundo a composição e a divisão. [Estas afirmações] podem ser manifestadas conforme será feito a seguir.**





## **12. Resposta às quatro objeções. II.**

**Que naquilo que é verdadeiro a verdade existe tanto nas coisas simples como nas compostas, mas no que diz ou conhece o verdadeiro somente existe segundo a composição e a divisão, é algo que pode ser manifestado conforme se segue.**

**O verdadeiro, conforme diz o Filósofo no VIº Livro da Ética, é o bem do intelecto. Segue-se daí que, qualquer que seja o modo como se diga o verdadeiro, ele tal seja dito por relação à inteligência.**

**Ora, há dois modos pelos quais alguma coisa pode comparar-se à inteligência:**

**A. De um primeiro modo, como a medida comparada ao que está sendo medido.**

**B. De um segundo modo, como o que está sendo medido é comparado à medida.**

**As coisas naturais são comparáveis ao intelecto humano segundo o primeiro modo, isto é, segundo a medida comparada ao que é medido. É por isso que é dito verdadeiro o intelecto quando se conforma à coisa e é dito falso quando discorda da coisa.**

**As coisas naturais não são ditas verdadeiras por comparação à nossa inteligência, embora algumas coisas possam ser assim ditas não de modo essencial ou formal, mas apenas de modo efetivo, na medida em que são capazes de produzir uma estimação falsa ou verdadeira [na inteligência]. É segundo este modo efetivo, mas não essencial ou formal, que uma amostra de ouro pode ser dita ouro verdadeiro ou falso.**

**As coisas artificiais, ao contrário das naturais, podem ser comparadas à inteligência como o que é medido se compara à medida. Isto ocorre no caso do intelecto prático, que é causa das coisas artificiais. Neste sentido, a obra do artífice é dita ser verdadeira quando alcança a razão da arte; e é dita ser falsa quando carece da razão da arte.**

**[Se compararmos, porém, as coisas naturais não à inteligência humana, mas à inteligência divina, ocorrerá o contrário]. Todos os seres naturais comparam-se à inteligência divina como os seres artificiais se comparam à inteligência do artista. Neste sentido qualquer ente é dito ser verdadeiro na medida em que possui sua própria forma, segundo a qual imita a arte divina. É deste modo que o ente e o verdadeiro se convertem, porque qualquer coisa natural pela sua forma se conforma à arte divina; de onde que o Filósofo, no Primeiro Livro da Física, chama à forma de algo divino.**

**E assim como a coisa é dita verdadeira por comparação à sua medida, [que é a inteligência divina], assim também o sentido ou o intelecto [é dito verdadeiro por comparação à sua medida, a qual] é a coisa fora da alma. O sentido é dito verdadeiro quando pela sua forma se conforma à coisa existente fora da alma, [assim como também o intelecto é dito verdadeiro quando sua forma se conforma à coisa existente fora da alma]. É assim que se entende que o sentido do sensível próprio seja verdadeiro, e é também deste modo que quando o intelecto apreende a quiddidade ou essência, sem composição e divisão, é sempre verdadeiro, conforme está dito no Terceiro Livro do De Anima.**

**Deve-se considerar, porém, que embora o sentido do objeto próprio seja verdadeiro, todavia não o conhece ser verdadeiro. Não pode, efetivamente, conhecer a relação de sua conformidade à coisa, mas apreende apenas a coisa. A inteligência, porém, pode conhecer a relação desta conformidade e, por isso, somente a inteligência pode**

**conhecer a verdade. De onde que o Filósofo diz, no Sexto Livro da Metafísica, que a verdade está apenas na mente, assim como a verdade no cognoscente. Conhecer a mencionada relação de conformidade nada mais é, porém, do que julgar assim ser ou não ser na coisa, o que é compor e dividir. Por isso a inteligência não conhece a verdade senão compondo ou dividindo pelo seu julgamento. De onde que é evidente que a verdade e a falsidade, na medida em que está no cognoscente e no afirmante não é acerca da composição e da divisão, e é deste modo que o Filósofo fala no presente livro.**

**Deve-se saber, ademais, que o Filósofo fala aqui da verdade segundo que pertence à inteligência humana, a qual julga sobre a conformidade entre as coisas e a inteligência compondo e dividindo. O julgamento destas coisas, porém, segundo a inteligência divina, é sem composição e divisão, porque assim como o nosso intelecto entende as coisas materiais imaterialmente, assim também o intelecto divino conhece a composição e a divisão de modo simples.**





## IV. O NOME

### 1. *Introdução.*

**Aristóteles pretende tratar principalmente da enunciação, que é o objeto deste livro. Em qualquer ciência, porém, é necessário conhecer primeiro os princípios de seu objeto. Por isso o Filósofo passa a determinar agora os princípios como que materiais da enunciação, que são as suas partes integrais, isto é, o nome e o verbo.**

**O nome significa a substância da coisa; o verbo significa a ação ou paixão procedente da coisa.**

**Após tratar sobre o nome e o verbo, o Filósofo determinará o princípio formal da enunciação, que é a oração, a qual é gênero da enunciação.**





## **2. Consideração sobre as definições.**

**A definição é também chamada de término, porque inclui totalmente a coisa [definida]. Assim, nada da coisa definida está fora da definição, de tal modo que a definição não lhe convenha; nada também está dentro da definição além da coisa [definida], de modo que a definição lhe conviesse.**

### **3. A definição do nome, dada por Aristóteles.**

**No De Interpretatione Aristóteles diz que**

***"o nome é  
uma voz  
significativa  
segundo o  
agrado, sem  
tempo, da  
qual  
nenhuma  
parte,  
quando  
separada, é  
significativa".***



#### **4. Comentário de Tomás de Aquino à definição de Aristóteles.**

Há cinco coisas que devem ser observadas na definição do nome dada por Aristóteles.

Em primeiro lugar, o Filósofo coloca em sua definição a voz por modo de gênero. Pela voz, de fato, o nome se distingue de todos os sons que não são vozes. A voz, conforme está explicado no IIº Livro do De Anima, é

***"um som  
pronunciado  
pela boca  
de um  
animal com  
alguma  
imaginação".***

Em segundo lugar, Aristóteles acrescenta a primeira diferença [específica] do nome, que é ser significativo. Com isto diferencia o nome de quaisquer vozes não significativas, seja esta voz escrita e articulada, seja não escrita e não articulada.

Em terceiro lugar, Aristóteles coloca uma segunda diferença [específica], ao dizer *"segundo o agrado"*, isto é, segundo a instituição humana procedente do beneplácito [ou agrado] do homem. Por esta diferença o nome difere das vozes naturalmente significativas, como são os gritos dos enfermos e as vozes dos animais brutos.

Em quarto lugar, o Filósofo coloca uma terceira diferença, que é a de ser *"sem tempo"*. Por meio desta diferença o nome difere do verbo.

Em quinto lugar Aristóteles coloca uma quarta diferença ao acrescentar *"do qual nenhuma parte, quando separada, é significativa"*. Nenhuma parte do nome, de fato, é significativa quando separada de todo o nome. Por meio desta diferença o nome distingue-se da oração, cujas partes, quando separadas, ainda significam, como quando se diz: *"O homem é justo"*. Isto ocorre

**porque a significação é como que a forma do nome; nenhuma parte separada, porém, possui a forma do todo, assim como a mão, separada do homem, não possui forma humana.**





## **5. Primeira objeção à definição do nome segundo Aristóteles.**

O Filósofo define o nome como sendo "*voz significativa*", colocando voz como o seu gênero e significativa como diferença específica. [Pode-se objetar a isto que Aristóteles deveria antes ter feito o contrário, e ter colocado a significatividade como gênero e a voz como espécie]. Pois o nome não é algo pertencente à natureza, mas algo instituído pelo homem, e a voz, [supostamente, segundo Aristóteles, o gênero do nome], é algo da natureza. É desta maneira que dizemos que o prato é um recipiente de madeira, e não que é uma madeira com forma de recipiente. A definição correta do nome, portanto, deveria ser "*sinal vocal*", e não "*voz significativa*".





## 6. Solução à primeira objeção.

As coisas artificiais estão no gênero da substância por parte da matéria, e no gênero dos acidentes por parte da forma, pois as formas das coisas artificiais são accidentais. [Isto ocorre porque a forma substancial é aquela que constitui por primeiro o ser da coisa; as formas que se acrescentam a algo já constituído na realidade não podem ser formas substanciais, mas formas accidentais. Assim, a forma pela qual um ente é madeira é forma substancial, mas a forma pela qual esta madeira se torna mesa já não é substancial, mas accidental, porque advém a um ente já existente. As formas das coisas artificiais, portanto, na medida em que são artificiais, são formas accidentais; só as formas das coisas naturais são formas substanciais. porque é por elas que estes entes entram na realidade por primeiro].

[Ora, os nomes das coisas artificiais podem significá-las de duas maneiras. Eles podem significar as formas accidentais como concretas num sujeito, como quando dizemos "*Simum*", palavra latina que significa `nariz curvo'; ou podem significar as formas accidentais como abstratas, como quando dizemos "*Simidade*", que significa a curvidade do nariz].

Quando os nomes significam os acidentes em abstrato, em suas definições colocamos o acidente diretamente, como gênero, e o sujeito indiretamente, como diferença. Assim é que dizemos que a simidade é a curvidade do nariz.

Quando os nomes significam os acidentes em concreto, em sua definição a matéria ou o sujeito é colocada como gênero e o acidente como diferença. Assim é que dizemos que `simum' é o nariz curvo.

Ora, os nomes, considerados em si mesmo, são formas accidentais tomadas como concretas em sujeitos naturais, [como são as vozes]. Em sua definição, portanto, é mais conveniente que as coisas naturais sejam colocadas como gênero [e a forma accidental como diferença]. Assim é que dizemos que o prato é uma madeira modelada, e que o nome é uma voz significativa.

O contrário sucederia se o termo nome fosse tomado como

**significando sua própria forma artificial em abstrato, [como se estivesse definindo mais a nomidade do que o nome]. [Neste caso deveríamos dizer que a nomidade seria a significatividade da voz].**



## **7. Segunda objeção à definição do nome dada por Aristóteles.**

**Aristóteles, para definir o nome e diferenciá-lo do verbo, diz que é**

***"uma voz  
significativa  
sem  
tempo".***

**No entanto, há nomes que significam tempo, como o nome dia ou o nome ano. [De onde que a definição do Filósofo não parece corretamente colocada].**





## **8. Solução à segunda objeção.**

**Podemos considerar três coisas a respeito do tempo.**

**Podemos considerar, em primeiro lugar, o próprio tempo, na medida em que este é alguma coisa. Entendido deste modo, o tempo pode ser significado pelo nome, assim como qualquer outra coisa.**

**Em segundo lugar, podemos considerar o que é medido pelo tempo, enquanto tempo. O que é medido, porém, por primeiro e de modo principal pelo tempo é o movimento. Ora, as ações e as paixões, significadas pelos verbos, consistem no próprio movimento.**

**[Segundo afirma o Filósofo no IIº da Física, a ação e a paixão são o próprio movimento, considerado de dois modos distintos; a ação é o movimento na medida em que ele provém do agente e a paixão é o movimento, na medida em que está situado no paciente. Ação e paixão, entendidas deste modo, não são dois movimentos diferentes, mas um único e mesmo movimento considerado de dois modos distintos]. [Se ação e paixão, portanto, são o próprio movimento, e] ação e paixão são o que é significado pelo verbo, deduz-se que o verbo é algo que significa com o tempo, [pois onde há movimento há necessariamente tempo, pois o tempo, segundo Aristóteles, não é algo absoluto que flui por si mesmo, independentemente do mundo natural, mas apenas a própria medida do movimento]. [Os nomes não significam ações e paixões enquanto tais; não significam, portanto, o movimento enquanto tal e, não significando aquilo ao qual o tempo é anexo, não significam com o tempo].**

**[Somente o movimento é medido pelo tempo; as ações e paixões, na medida em que são o próprio movimento, são medidas pelo tempo e, deste modo, o verbo que as significa é algo que significa com o tempo]. A substância, considerada em si mesmo, na medida em que é significada pelo nome e pelo pronome, não tem, enquanto tal, como ser medida pelo tempo. [Sob um certo aspecto, porém, a substância pode ser medida pelo tempo]; isto ocorre na medida em que ela se submete ao movimento e, entendida deste modo, pode ser significada pelo particípio, [como quando dizemos nascido, nascente ou nascituro]. Por este motivo, além do verbo, também o particípio significa com o tempo. Não, porém, o nome e o pronome.**

**Finalmente, em terceiro lugar, podemos considerar a própria relação do tempo que mede. Esta relação é significada pelo advérbio de tempo, como o são as palavras amanhã, ontem e outras semelhantes.**



## **9. As expressões como "*não homem*" não são nomes.**

**Todo nome significa alguma natureza determinada, como, por exemplo, "*homem*". Ou uma pessoa determinada, como por exemplo, um pronome. Ou ainda ambas estas coisas determinadas, como Sócrates. Mas quando dizemos "*não homem*", esta expressão não designa nem uma determinada natureza nem uma determinada pessoa. Designa a negação do homem, o que pode ser dito por igual do ente e do não ente.**

**No tempo de Aristóteles não havia um nome próprio para designar expressões como estas. Não se tratam de orações, porque suas partes separadamente não significam algo. Do mesmo modo, não se trata de uma oração negativa, porque tais orações acrescentam à afirmação uma negação, o que não ocorre nestas expressões. Por isso Aristóteles impôs um novo nome para designar estas expressões, chamando-os de nomes infinitos, por causa da indeterminação de seu significado, conforme foi explicado.**



## V. O VERBO

### **1. Introdução.**

**Depois do Filósofo ter determinado sobre o nome, agora determina sobre o verbo. Em primeiro lugar define o verbo e, a este respeito, deve-se considerar que Aristóteles, buscando a brevidade, não colocou na definição do verbo as coisas comuns ao nome e ao verbo, confiando-as à inteligência do leitor a partir do que havia dito na definição do nome.**



## **2. Definição do verbo, segundo Aristóteles.**

**Segundo o Filósofo, no terceiro capítulo do De Interpretatione,**

**"Verbo é o  
que  
consignifica  
tempo, do  
qual  
nenhuma  
parte,  
quando  
separada, é  
significativa,  
e é sempre  
nota de  
coisas que  
são  
predicadas  
de outro".**



### **3. Primeiro comentário à definição de Aristóteles.**

Há na definição do verbo dada pelo Filósofo três partes.

Pela primeira o Filósofo distingue o verbo do nome, quando diz que o verbo consigna tempo. Na definição do nome, efetivamente, Aristóteles havia dito que o nome, [ao contrário do verbo], significa sem tempo.

Pela segunda parte de sua definição, Aristóteles distingue o verbo da oração quando diz, repetindo o que havia dito na definição do nome, que nenhuma parte [do verbo], quando separada, é significativa.

Pela terceira parte da definição do verbo Aristóteles distingue o verbo não apenas do nome, mas também do particípio. O particípio, de fato, assim como o verbo, significa com o tempo. Para distingui-lo do verbo, o filósofo diz que o verbo "*sempre é nota*", isto é, sempre é sinal, "*de coisas que são predicadas de outro*". O particípio, de fato, pode ser colocado tanto da parte do sujeito como do predicado, mas o verbo sempre se coloca da parte do predicado.





#### **4. Objeção à segunda parte da definição do verbo.**

Buscando a brevidade, Aristóteles não colocou em sua definição do verbo o que era comum ao verbo e ao nome, deixando-as ao entendimento do leitor que já houvesse estudado sua exposição sobre o nome. [É assim que ele omite, na definição do verbo, que o verbo é, tal como o nome, "*uma voz significativa, segundo o agrado*".]

No entanto, o Filósofo repete que [assim como o nome], o verbo é algo "*do qual nenhuma parte, quando separada, é significativa*". Parece que, portanto, assim como o ser voz significativa foi omitido da definição do verbo, também o não possuir partes que quando separadas sejam significativas deveria ter sido omitido desta mesma definição.



## **5. Defesa da conveniência da segunda parte da definição do verbo.**

Pode-se responder [à objeção levantada] que o verbo, [ao contrário do nome], implica composição, no qual se torna realidade perfeita a oração que significa o verdadeiro ou o falso. Por isso o verbo parece possuir uma conveniência maior do que o nome para com a oração. O verbo é, efetivamente, como que uma certa parte formal da oração, enquanto que o nome seria uma de suas partes materiais. Por isto o Filósofo teria repetido a parte da definição, pela qual o verbo se distingue da oração.



## **6. Objeção à conveniência da terceira parte da definição do verbo.**

[Na terceira parte de sua definição do verbo, o Filósofo diz que o verbo é sempre sinal de coisas que são predicadas de outro, para distingui-lo dos participios, que consignificam tempo mas podem não apenas ser predicados, como também sujeitos]. No entanto, não parece ser este o caso dos verbos no modo infinitivo, que às vezes são colocados no lugar do sujeito, como quando se diz: 'caminhar é mover-se'. E também os verbos de outros modos podem às vezes ser colocados no sujeito, como quando se diz: 'Corro é um verbo'.

## **7. Defesa da conveniência da terceira parte da definição do verbo.**

[Deve-se responder à objeção anterior] dizendo que os verbos no modo infinitivo, quando são colocados no sujeito, possuem força de nomes. Tanto é assim que na língua grega e até mesmo na linguagem do latim vulgar costumam receber a adição de artigos tal como se fossem nomes. [Dir- se-ia, neste caso, que `O correr é mover-se'].

Quanto ao segundo exemplo apresentado, na expressão `Corro é um verbo', a palavra `corro' não é tomada formalmente, segundo que sua significação se referiria à coisa, mas segundo que significa materialmente a própria voz, a qual é tomada como coisa.

## **8. O que quer dizer que o verbo consignifica o tempo.**

**`Corrida', sendo um nome, não consignifica tempo, porque significa uma ação não por modo de ação, mas por modo de uma coisa existente por si mesmo.**

**`Corro', porém, sendo um verbo e significando uma ação, consignifica tempo, porque é próprio do movimento ser medido pelo tempo. Já dissemos que consignificar o tempo é significar algo medido no tempo. As ações, de fato, são-nos conhecidas no tempo.**

**Deste exemplo pode concluir-se que significar o tempo de modo principal, como sendo uma determinada coisa, é algo diverso de significar com o tempo. Significar o tempo de modo principal, como sendo uma determinada coisa, pode convir ao nome; significar com o tempo não pode convir ao nome, mas apenas ao verbo.**



**9. O que quer dizer que o verbo sempre é sinal de coisas predicadas de outro.**

O sujeito de uma enunciação significa aquilo no qual algo inere. O verbo, porém, significa a ação por modo de ação; pertence à razão [desta significação] [não que seja algo onde outro inere, mas que ela própria seja algo] que inere. Por isto o verbo sempre é colocado por parte do predicado, e nunca por parte do sujeito, a não ser que seja tomado com força de nome, conforme já foi dito.

**10. As expressões como "não corro" são chamadas de verbos infinitos, e não são verbos propriamente ditos.**

**[Segundo afirma o Filósofo], as expressões como "não corro", "não trabalho" [e outras semelhantes] não podem ser ditas verbos.**

**[A explicação consiste em que] é próprio do verbo significar algo por modo de ação ou paixão. Ora, as expressões mencionadas não fazem isto; [ao contrário], elas removem a ação e a paixão, mais do que significam uma determinada ação ou paixão.**

**Antes de Aristóteles não havia um nome pelo qual pudessem ser chamadas estas expressões que diferem dos verbos. Por isso [foi o próprio Filósofo que passou a] chamá-las de verbos infinitos.**



**11. Em que sentido o Filósofo diz que os verbos também podem ser ditos nomes.**

Aristóteles, comentando sobre os verbos no De Interpretatione, afirma que

**"os  
próprios  
verbos,  
segundo  
se, são  
ditos  
nomes".**

Alguns comentaram estas palavras como que referindo-se aos verbos que são tomados com força de nomes, seja por estarem no modo infinitivo, como na expressão "*correr é mover-se*", seja por serem empregados [como sujeito], como na expressão "*Corro é verbo*".

Deve-se dizer, porém, que a palavra nome é aqui tomada pelo Filósofo de modo geral, como significando qualquer expressão utilizada para significar alguma coisa. Como o próprio agir ou padecer são alguma coisa, daqui se infere que os próprios verbos, na medida em que designam, isto é, significam o agir e o padecer, estão incluídos entre os nomes, tomados em sentido comum.

Já os nomes, porém, tomados na medida em que se distinguem dos verbos, significam a coisa sob um determinado modo, a saber, segundo que algo possa ser entendido como existente per se. É por isso que os nomes podem ser sujeitos ou ser predicados.



## **12. Os verbos significam algo.**

**[Conforme o Filósofo acaba de afirmar, os verbos podem ser ditos nomes em um sentido genérico, na medida em que por nomes entendemos qualquer expressão utilizada para significar algo. É no sentido do verbo significar algo] que o verbo pode ser dito nome.**

**[Aristóteles tenta demonstrar a afirmação de que o verbo significa algo] partindo do pressuposto de que o verbo constitui o intelecto na alma do ouvinte.**

**Ora, conforme já havia sido explicado, chamam-se vozes significativas as que significam o intelecto, de onde se infere ser próprio das vozes significativas produzirem algo inteligido na alma do ouvinte,**

**[Este, porém, é o próprio pressuposto de que partimos, quando assumimos que o verbo constitui algo inteligido na alma do ouvinte].**

**Deve-se, então, concluir que os verbos são vozes significativas e que, portanto, significam algo.**

**Não significam algo, todavia, por modo de composição e divisão, ou do verdadeiro ou falso, o que pode ser demonstrado por aqueles verbos que maximamente parecem significar a verdade ou a falsidade, isto é, o próprio verbo ser, e o verbo infinito que é o não ser. Nenhum destes, de fato, por si ditos é significativo da verdade ou da falsidade na coisa, de onde que muito menos os restantes. Embora todo verbo finito implique ser, porque correr é ser corrente, e todo verbo infinito implique não ser, porque não correr é não ser corrente, todavia nenhum verbo é significativo do ser ou do não ser da coisa, isto é, nenhum verbo significa esta totalidade, a saber, uma dada coisa ser ou não ser.**





## VI. A ORAÇÃO

### 1. *Definição da oração.*

Depois que o Filósofo determinou sobre o nome e o verbo, que são os princípios materiais da enunciação, existindo como partes suas, passa a determinar sobre a oração, que é o princípio formal da enunciação, existindo como seu gênero.

Sua definição de oração é a seguinte:

*"A oração é  
uma voz  
significativa,  
da qual  
separadamente  
alguma das  
partes é  
significativa,  
como uma  
palavra, não  
como uma  
afirmação ou  
uma  
negação".*





## **2. A oração "é uma voz significativa ..."**

Em relação à definição da oração dada por Aristóteles, deve-se considerar primeiro que o Filósofo coloca nela primeiro aquilo que a oração tem em comum com o nome e o verbo. É o que ele diz ao afirmar que

**"a oração é  
uma voz  
significativa",**

o que também havia colocado na definição do nome e que, embora não tivesse colocado na definição do verbo, provou depois que o verbo significa algo.

O Filósofo não havia posto na definição do verbo que este é uma voz significativa, assim como o nome, preocupando-se com a brevidade, para não tornar a repetí-lo com freqüência. Na definição da oração, porém, voltou a repetí-lo porque a significação da oração difere da significação do nome e do verbo, já que o nome e o verbo significam um simples entendimento, enquanto que a oração significa um entendimento composto.



### **3. "... da qual separadamente alguma de suas partes é significativa ..."**

Na definição de oração o Filósofo coloca, em segundo lugar, no que a oração difere do nome e do verbo, quando diz que

***"separadamente,  
alguma de suas  
partes é  
significativa".***

Pois, efetivamente, Aristóteles já havia explicado que as partes do nome, ao contrário das partes da oração, não significam per se algo separadamente, [mas apenas quando o nome é formado pela união de duas partes].

Note-se também que o Filósofo não diz que as partes da oração separadamente significam algo, mas sim que *"algumas de suas partes são significativas"*. [Pois, de fato, há algumas partes da oração que são significativas e partes que não são significativas]. As negações, [por exemplo], assim como outros sincategoremas, [que são partes da oração], não significam por si algo absoluto; [significam] apenas as relações de uma coisa para com outra.

#### **4. Algumas de suas partes separadamente são significativas "... como uma palavra, não como uma afirmação ou negação".**

[Finalmente, em terceiro lugar, o Filósofo acrescenta que as partes significativas da oração são significativas] como uma palavra, isto é, significam como uma palavra [-ou `dictio', conforme o original latino-] significa, isto é, como um nome ou um verbo, e não como uma afirmação, a qual é composta de nome e verbo.

[Embora Aristóteles no final desta definição mencione tanto a afirmação como a negação, Santo Tomás de Aquino, por talvez estar consultando uma tradução diversa dos textos de Aristóteles, acrescenta que] o Filósofo menciona apenas a afirmação, sem falar da negação, porque a negação, segundo a [construção] das vozes [que a compõe], é algo que se acrescenta à afirmação [e, por isso, é mais complexa do que a afirmação]. Por isso, se uma parte da oração, [quando é significativa], por causa de sua simplicidade, não significa ao modo de uma afirmação, [mas ao modo de nome ou verbo], muito menos o significará ao modo de negação.



## VII. A ENUNCIÇÃO

### *1. Plano de Aristóteles para o restante da obra.*

**Tendo já tratado sobre os princípios da enunciação, o Filósofo passa a considerar, no restante do De Interpretatione, sobre a própria enunciação. Até o final do Primeiro Livro, tratará da enunciação absolutamente. No Segundo Livro, tratará da diversidade das enunciações.**



## **2. Aristóteles define a enunciação.**

**O Filósofo define a enunciação dizendo que**

***"não toda  
oração é  
enunciativa,  
mas aquela  
na qual se  
encontra o  
verdadeiro  
ou o falso".***



### **3. Comentário de Tomás de Aquino à definição de Aristóteles.**

**[A respeito desta definição] deve-se considerar primeiro que a oração, embora não seja instrumento de alguma virtude naturalmente operante, é, todavia, instrumento da razão, conforme já foi explicado.**

**É conveniente, entretanto, que todo instrumento seja definido pelo seu fim, que é o uso do instrumento. O uso da oração, porém, assim como o uso de toda voz significativa, é significar a concepção do intelecto, conforme foi dito acima.**

**Ora, as operações da inteligência são duas. Em uma delas não se encontra a verdade e a falsidade, na outra encontra-se o verdadeiro e o falso. É por isso que Aristóteles define a oração enunciativa pela significação do verdadeiro e do falso, dizendo que**

***"não toda  
oração é  
enunciativa,  
mas aquela  
na qual se  
encontra o  
verdadeiro  
ou o falso".***

**De onde que deve-se considerar que Aristóteles, utilizando-se de uma admirável brevidade, coloca a divisão da oração quando diz:**

***"não toda  
oração é  
enunciativa";***

**e a definição da enunciação, quando diz:**

***"mas  
aquela na  
qual se  
encontra  
o  
verdadeiro  
ou o  
falso",***

**de tal maneira que se entende que esta é a definição da enunciação:**

***"A  
enunciação  
é a oração  
na qual se  
encontra o  
verdadeiro  
ou o  
falso".***



#### **4. De que modo encontra-se na enunciação o verdadeiro e o falso.**

**Diz-se encontrar-se o verdadeiro ou o falso na enunciação como em um sinal do intelecto verdadeiro ou falso. Como em um sujeito, o verdadeiro ou o falso encontra-se na mente, conforme diz o Sexto Livro da Metafísica. Como em sua causa, o verdadeiro ou o falso encontra-se na coisa [ou na realidade], pois, conforme se afirma no Livro das Categorias, a oração é verdadeira ou falsa segundo que a coisa ou a realidade seja ou não seja.**





## **5. Como nas demais orações, além da enunciativa, pode não encontrar-se o verdadeiro ou o falso.**

**"Não toda oração é enunciativa", [diz a definição de enunciação dada pelo Filósofo, mas apenas aquelas em que se encontra o verdadeiro ou o falso]. [Com isto o Filósofo] mostra que a enunciação difere das demais espécies de oração [por não se encontrar, nas restantes, o verdadeiro ou o falso]. [Cumpre saber que orações são estas, onde não se encontra o verdadeiro ou o falso].**

**É manifesto que as orações imperfeitas não significam o verdadeiro ou o falso pois, não fazendo perfeito sentido na alma do ouvinte, não exprimem perfeitamente o julgamento da razão em que consiste o verdadeiro ou o falso.**

**Além destas, porém, deve-se saber que há cinco espécies de oração que completam uma sentença. Estas são as orações**

- **Enunciativas**
- **deprecativas**
- **imperativas**
- **interrogativas**
- **vocativas.**

**Destas cinco espécies de oração somente na enunciativa encontra-se o verdadeiro ou o falso, porque somente ela significa de modo absoluto o conceito do intelecto no qual encontra-se o verdadeiro ou o falso.**

**O intelecto e a razão, de fato, não apenas concebem em si mesmo a verdade da coisa, mas também pertence ao seu ofício dirigir e ordenar a outros segundo a sua concepção. Por isso foi necessário que, assim como pela oração enunciativa se significa o próprio conceito da mente, assim também existissem algumas outras orações significando a ordem da razão segundo a qual as demais**

**coisas são dirigidas.**

**Ora, um homem pode ser dirigido, pela razão de outro homem, a três coisas:**

**A.**

**Primeiramente,  
a que a sua  
mente preste  
atenção, o  
que pertence  
à oração  
vocativa;**

**B. Segundo, a  
responder  
pela voz, o  
que pertence  
à oração  
interrogativa;**

**C. Terceiro, a  
executar  
alguma ação,  
o que  
pertence, no  
que diz  
respeito aos  
inferiores, à  
oração  
imperativa, e  
no que diz  
respeito aos  
superiores, à  
oração  
deprecativa,  
pois, em  
relação aos  
superiores, o  
homem não  
tem força  
motiva senão**

**pela  
expressão de  
seu desejo.**

**Como estas quatro espécies de oração não significam o próprio conceito do intelecto no qual se encontra o verdadeiro ou o falso, mas alguma ordem que lhe é conseqüente, daqui provém que em nenhuma delas se encontra o verdadeiro ou o falso, mas somente na enunciativa, que significa aquela que a mente concebe das coisas. Daqui resulta que todos os modos de oração nos quais se encontra o verdadeiro ou o falso estão contidos dentro da enunciação.**



## **6. A quem cabe a consideração das demais espécies de oração.**

O Filósofo mostra que neste presente tratado somente deverá ser considerada a oração enunciativa, e que as demais espécies de oração devem ser deixadas de lado quanto à intenção do De Interpretatione, porque sua consideração é mais conveniente para a Ciência Retórica ou Poética.

A razão é porque a consideração deste livro se ordena diretamente à ciência demonstrativa, em que a alma do homem é induzida pela razão a consentir ao verdadeiro pelo que é próprio da coisa [ou da realidade]. O demonstrador, por isso, não se utiliza para o seu fim senão de orações enunciativas, que significam as coisas na medida em que a verdade delas está presente na alma.

O retor e o poeta, porém, induzem ao consentimento do que pretendem não apenas por meio do que é próprio da coisa, mas também pelas disposições do ouvinte. De onde que os retores e os poetas esforçam-se a provocar algumas paixões nos ouvintes, conforme diz o Filósofo na Retórica.

Por isso a consideração das demais espécies de oração, que pertencem à ordenação do ouvinte para algo, são propriamente do domínio da Retórica ou da Poética, pela própria razão de seu significado, ou da Gramática, na medida em que esta considera a correta construção das vozes.

## **7. Uma nota sobre o que é a oração vocativa.**

**Não se deve entender que somente um único nome, se colocado no caso vocativo, [uma particularidade própria tanto da língua grega como da latina], seja uma oração vocativa. É necessário para isto que alguma das partes da oração separadamente também signifique, conforme já anteriormente explicado. Embora [com apenas um único nome declinado no caso vocativo] se provoque ou excite a alma do ouvinte para que preste atenção, não haverá oração vocativa a não ser que vários [nomes] se justaponham, como quando dizemos: "*Ó bom Pedro*", [declinando-o no caso vocativo].**



## VIII. A DIVISÃO DA ENUNCIÇÃO

### *1. Como se dividem as enunciações.*

**Em sua brevidade, Aristóteles divide a enunciação do seguinte modo:**

**A. A enunciação pode ser uma de modo simples ou uma por conjunção.**

**B. A enunciação una de modo simples, por sua vez, pode ser afirmativa ou negativa.**



## **2. A enunciação afirmativa é anterior à negativa.**

Já dissemos anteriormente que a voz é um sinal do intelecto, o qual, por sua vez, é sinal da coisa [ou realidade]. [Sendo assim, podemos dizer que] a enunciação afirmativa é anterior à negativa por três razões.

A enunciação afirmativa é anterior à negativa por parte da voz por ser mais simples. A enunciação negativa, de fato, acrescenta à afirmativa uma partícula negativa.

A enunciação afirmativa é anterior à negativa por parte do intelecto porque a afirmativa significa a composição do intelecto, enquanto que a negativa significa a divisão do intelecto. Ora, a divisão é por sua natureza posterior à composição, porque não há divisão senão dos que são compostos, assim como não há corrupção senão do que é gerado.

A enunciação afirmativa também é anterior à negativa por parte da coisa [ou da realidade], porque a enunciação significa o ser, enquanto que a negação significa o não ser. Ora, o ser é anterior ao não ser, assim como o hábito, por sua natureza, é anterior à privação.



### **3. Objeção de Alexandre à divisão feita por Aristóteles.**

**Alexandre argumentou que a divisão feita por Aristóteles das enunciações unas de modo simples em afirmativas e negativas não poderia ser uma divisão de um gênero em suas espécies, [pelo próprio fato da afirmação ser, por natureza, anterior à negação]. De fato, [argumenta Alexandre], o gênero se predica univocamente de suas espécies, e não segundo o anterior e o posterior, [do que temos um exemplo conhecidíssimo nos textos do Filósofo quando ele, na sua *Metafísica*], afirma que o ser não é o gênero comum das dez categorias, porque o ser não se predica univocamente da substância e dos nove gêneros de acidentes.**

**Segundo Alexandre, a divisão das enunciações em afirmativas e negativas não é a divisão do gênero em suas espécies, mas a divisão de um nome em seus múltiplos significados.**





#### **4. Resposta de S. Tomás de Aquino à objeção de Alexandre.**

**[Ao contrário de Alexandre, S. Tomás de Aquino afirma que a divisão feita por Aristóteles da enunciação una de modo simples em enunciações afirmativas e negativas é verdadeiramente uma divisão de um gênero em suas espécies].**

**[Quanto às objeções levantadas em contrário por Alexandre, S. Tomás responde que], [independentemente da solução desta questão, deve-se reconhecer de antemão que a afirmação e a negação dividem algo comum que é a enunciação de modo simples. Ora], os dividentes de algo comum podem ser anteriores e posteriores entre si de dois modos.**

**De um primeiro modo, podem ser anteriores e posteriores entre si pelas suas razões ou naturezas próprias.**

**De um segundo modo, podem ser anteriores e posteriores entre si segundo uma [diversa] participação da razão [ou natureza] daquela coisa comum que se divide [nestes dividentes].**

**[Quando os dividentes de algo comum são anteriores e posteriores entre si por suas naturezas próprias], não se retira com isto a univocação do gênero, como é manifesto no caso dos números, onde o número dois é por sua própria natureza anterior ao número três e, no entanto, participam de modo igual no seu gênero, que é o número. De fato, a multidão contida no número três é medida pelo um do mesmo modo que a multidão contida no número dois é medida pelo mesmo um.**

**[Já, porém, quando os dividentes de algo comum são anteriores e posteriores entre si por causa de uma diversa participação da natureza da coisa comum que é por eles dividido], com isto impede-se a univocação do gênero. É por isto que o ser não pode ser o gênero da substância e dos acidentes, porque a substância, que é ente por si mesmo, possui prioridade em relação ao acidente, por ser o acidente ente apenas por outro e em outro. [Não são, portanto, anteriores e posteriores por suas próprias naturezas intrínsecas, mas por um diverso grau de participação da natureza daquilo que eles estão dividindo].**

**A afirmação, porém, é anterior à negação por sua própria natureza, [e não por ser mais ou menos enunciação do que a negação]. Tanto a afirmação como a negação participam de modo igual da razão [ou natureza] da enunciação. De fato, a razão [ou natureza] da enunciação [consiste em ser uma] oração na qual pode encontrar-se o verdadeiro ou o falso; [e esta natureza encontra-se de modo pleno tanto na afirmação como na negação, e não por graus diversos de participação].**



## **5. *Duas afirmações preliminares a serem feitas pelo Filósofo.***

**[Após ter dividido a oração enunciativa em una de modo simples e una por conjunção, e ter dividido as unas de modo simples em afirmativas e negativas, Aristóteles faz algumas afirmações sobre a necessidade do verbo na oração e sobre a unidade das definições. Estas afirmações são, para o Filósofo, preâmbulos necessários à manifestação do que ele entende pela unidade de modo simples e pela unidade por conjunção das orações enunciativas].**

**6. *É necessário que toda oração enunciativa contenha um verbo.***

**Aristóteles afirma que toda oração enunciativa deve conter um verbo porque somente um nome, sem um verbo, não constitui uma oração enunciativa perfeita, nem sequer imperfeita.**



## **7. Por que motivo o Filósofo não menciona, além do verbo, também o nome para constituir a oração enunciativa.**

Sabe-se, [comenta S. Tomás de Aquino], que toda enunciação consta de um nome e um verbo. Pode-se perguntar então por que motivo o Filósofo diz apenas que toda enunciação deve conter um verbo, em vez de dizer que deve conter um nome e um verbo.

A isto pode-se responder de três maneiras.

Em primeiro lugar, porque não se encontra nenhuma oração enunciativa sem verbo ou sem algum caso do verbo, ao passo que encontram-se algumas orações enunciativas sem nomes, como quando são utilizados verbos infinitivos no lugar dos nomes, como quando dizemos 'Correr é mover-se'.

Em segundo lugar, pode-se dizer melhor que, conforme já foi dito, o verbo é sinal de coisas que são predicadas de outras. Ora, o predicado é a parte principal da enunciação, por ser parte formal e completiva da mesma, de onde que a enunciação é chamada pelos gregos de proposição categórica, isto é, predicativa. A denominação, porém, é feita pela forma, a qual dá a espécie à coisa. [Neste sentido], Aristóteles mencionou preferencialmente o verbo [em vez do nome] como uma parte principal e mais formal.

Em terceiro lugar pode-se dizer também, e ainda melhor, que não era a intenção de Aristóteles mostrar que o nome ou o verbo não são suficientes para constituir a enunciação. [Se Aristóteles tocou neste assunto, isto deveu-se ao ter ele afirmado] que algumas enunciações são unas de modo simples, enquanto que outras são unas por conjunção. [Lendo isto], alguém poderia entender que as enunciações unas de modo simples careceriam de toda composição. [Terá sido, portanto, para excluir] esta colocação que o Filósofo afirmou que em toda oração é necessário que haja um verbo, [sem fazer menção do nome], pois o verbo implica composição, [enquanto que o nome, não implicando esta composição, não teria necessidade de ser mencionado se o propósito do Filósofo era apenas o de mostrar que a enunciação, ainda que seja una de modo simples, não por isso carece de composição].



## **8. As definições são unas, e não múltiplas.**

**Em seguida o Filósofo afirma que expressões como "*animal caminhante bípede*", que é a definição de homem, é algo uno e não múltiplo. [Subentende-se com isto] que o mesmo vale também para todas as demais definições.**

**A razão disto pode ser encontrada na Metafísica. No sétimo e oitavo livros da Metafísica o Filósofo afirma que a diferença é acrescentada ao gênero não por acidente, mas por si, como determinativa do gênero, pelo modo como a matéria é determinada pela forma. De fato, o gênero é tomado da matéria, enquanto que a forma é tomada da diferença. De onde que, assim como a partir da forma e da matéria algo se torna verdadeiramente uno e não múltiplo, assim também pelo gênero e pela diferença.**

## **9. Comentário de Santo Tomás de Aquino.**

**[Ao fazer estas afirmações sobre o verbo e as definições], Aristóteles quis manifestar com muita sutileza que a absoluta unidade da enunciação não é impedida, seja pela composição que é implicada pelo verbo, seja pela multidão dos nomes que constituem as definições. E, em ambos os casos, as razões apontadas são as mesmas, porque, [no caso dos verbos], o predicado é comparado ao sujeito como a forma à matéria e, [no caso das definições], a diferença [específica] também se compara ao gênero [como a forma à matéria]. Ora, [em ambos estes casos], pela forma e matéria se faz uma unidade de modo simples.**





## **10. Como as enunciações podem ser unas de modo simples ou por conjunção.**

O Filósofo afirma que as enunciações podem ser unas absolutamente, [isto é, de modo simples], ou unas segundo algo, isto é, por conjunção.

Para entender isto deve-se considerar que, segundo Boécio, a unidade e a pluralidade de uma oração se refere ao significado; a simplicidade ou a composição de uma oração, porém, se refere às suas vozes.

[Neste sentido, a oração será una ou múltipla segundo a unidade ou pluralidade de seu significado; sendo una, será una de modo simples ou por composição segundo a pluralidade de suas vozes].

Assim, a enunciação será una e simples, [ou una de modo simples], quando se compões apenas de nome e verbo em um único significado, como quando se diz "*o homem é branco*".

A enunciação será una mas composta, [ou una por conjunção], quando significa uma única coisa, mas composta ou por muitos termos, como quando se diz "*o animal racional mortal corre*", ou por muitas enunciações, como ocorre nas condicionais, que significam uma só coisa e não muitas.

[As enunciações não serão unas, porém], havendo nelas tanto pluralidade como composição, quando se colocam muitas coisas no sujeito ou no predicado com as quais não se faça uma unidade, como ao dizer: "*O homem branco músico discute*". O mesmo ocorre quando se juntam diversas enunciações, unidas entre si com ou sem conjunções, como ao dizer: "*Sócrates corre, Platão discute*".

As enunciações, finalmente, poderão também não possuir unidade, apesar de sua simplicidade, quando em uma oração é colocado algum nome que [simultaneamente] signifique muitas coisas, [de modo que a enunciação, apesar da ausência de composição das vozes, possui efetivamente uma pluralidade de significados e não possa, por isso, ser dita una].



**11. A unidade da enunciação não é a unidade do nome e do verbo.**

**Aristóteles havia dito que a enunciação que é una é aquela que significa uma só coisa. Para que não se entenda com isso que a enunciação significa o uno como o nome e o verbo significam o uno, o Filósofo acrescenta:**

**"O nome  
e o  
verbo  
são  
apenas  
dicções",**

**isto é, são dicções outras que não a enunciação.**



## **12. Demonstra-se que a unidade do nome e do verbo é diversa da unidade da enunciação.**

Não se pode dizer que alguém enuncie algo se significar alguma coisa pela voz do modo como o nome ou o verbo significam.

Há, de fato, dois modos de nos utilizarmos da enunciação.

Às vezes utilizamo-nos da enunciação como que respondendo a uma interrogação. Assim é que, sendo-nos perguntado `Quem está na escola?', respondemos `o mestre'.

Outras vezes utilizamo-nos da enunciação por iniciativa própria, ninguém nos perguntando nada, como quando dizemos "*Pedro corre*".

O Filósofo diz que aquele que significa algo uno pelo nome ou pelo verbo não enuncia nem como aquele que responde a alguém que o interroga, nem como aquele que profere uma enunciação por iniciativa própria, sem ser questionado.

O Filósofo faz uma consideração para mostrar que o simples nome ou verbo, quando usado para responder a uma interrogação, parece significar o verdadeiro ou o falso, o que é algo próprio da enunciação. Isto, porém, não compete ao nome e ao verbo, a não ser na medida em que é entendido em conjunção com alguma outra parte proposta na interrogação, como se ao que pergunta `Quem ensina na escola?', respondendo nós `o mestre', subentende-se `ensina na escola'.

Se, portanto, aquele que enuncia algo pelo nome ou pelo verbo [na verdade] não enuncia, é manifesto que a enunciação não significa o uno segundo o modo pelo qual o nome ou o verbo significam o uno.



### **13. Conclusão.**

**[Depois de discorrer sobre o modo pelo qual as enunciações são unas, o que pertence tanto às enunciações unas de modo simples como às unas por conjunção, que foi a primeira das divisões das enunciações feita pelo Filósofo, Aristóteles diz que]**

***"A simples  
enunção  
é uma voz  
significativa  
daquilo  
que é algo  
ou daquilo  
que não é  
algo".***

**[Esta proposição refere-se à segunda das divisões da enunção feitas por Aristóteles], segundo a qual as enunciações simples dividem-se em afirmações e negações.**

**[O que o Filósofo pretendeu, porém, ao concluir deste modo o presente capítulo, foi objeto de disputa entre os seus comentadores].**



**14. Segundo Alexandre, a proposição de Aristóteles é uma definição.**

[Alexandre, que dizia que a enunciação não pode dividir-se pela afirmação e negação como um gênero em suas espécies, encontrou aqui uma confirmação desta sua opinião].

Alexandre afirmou que, dizendo que a enunciação

**"é voz  
significativa  
daquilo  
que é algo  
ou daquilo  
que não é  
algo",**

Aristóteles quis definir a enunciação.

Ora, a espécie nunca é colocada na definição do gênero. [Portanto, se a afirmação e a negação são colocadas nesta que segundo Alexandre é a definição da enunciação], concluir-se-ia daí que a enunciação não pode ser o gênero da afirmação e da negação.





**15. Segundo Boécio, a proposição de Aristóteles é simultaneamente definição e divisão.**

[O engano da opinião de Alexandre fica manifesto pelo próprio Aristóteles quando este, logo a seguir], ao definir a afirmação e a negação, utiliza-se do nome da enunciação como o seu gênero, dizendo que

**"A  
afirmação  
é  
enunciação  
de algo  
sobre  
algo",**

isto é, por modo de composição, e que

**"a negação  
é  
enunciação  
de algo  
proveniente  
de algo",**

isto é, por modo de divisão. [No original latino estas sentenças são, respectivamente,

**"Affirmatio  
est  
enunciatio  
alicuius  
de aliquo"**

e

***"Negatio  
vero est  
enunciatio  
alicuius  
ab  
aliquo"]***.

**Por isso Boécio diz que Aristóteles, em seu modo abreviado de falar, utilizou-se simultaneamente de uma definição e divisão, de maneira que a parte**

***"daquilo  
que é  
algo ou  
daquilo  
que  
não é  
algo"***

**não se referiria à definição da enunciação, mas à sua divisão.**





**16. Segundo Tomás de Aquino, a proposição de Aristóteles é apenas divisão.**

[Segundo S. Tomás de Aquino, nem a posição de Boécio pode sustentar-se. Boécio tem razão ao excluir como definição a segunda parte da proposição de Aristóteles, porque] as diferenças que dividem o gênero não são incluídas em sua definição. [Mas a parte restante da proposição, segundo a qual a enunciação é uma]

**"voz  
significativa",**

não é suficiente para constituir uma definição da enunciação. Por isso pode-se dizer melhor que, segundo Amônio, Aristóteles aqui não define a enunciação, mas somente a divide. A definição da enunciação foi colocada anteriormente, quando o Filósofo afirmou que

**"A  
enunciação  
é uma  
oração na  
qual  
encontra-  
se o  
verdadeiro  
ou o  
falso".**

Nesta definição não se faz menção alguma nem da afirmação, nem da negação.



## **IX. A OPOSIÇÃO DAS PARTES SUBJETIVAS DA ORAÇÃO, QUE SÃO A AFIRMAÇÃO E A NEGAÇÃO. APRECIÇÃO GERAL DA CONTRARIEDADE.**

### ***1. A dupla diversidade das enunciações.***

O Filósofo pretende tratar sobre a [natureza da] oposição entre a afirmação e a negação. [Antes disso, porém, ele propões como premissa] uma dupla diversidade da enunciação.

A primeira diversidade da enunciação provém de [sua] própria forma ou modo de enunciação, segundo a qual diz-se que a enunciação é afirmativa, pela qual enuncia-se algo ser, ou é negativa, pela qual significa-se algo não ser.

A segunda diversidade da enunciação provém da comparação para com a coisa [ou realidade], [realidade ou coisa] da qual depende a verdade ou a falsidade do intelecto e da enunciação. De fato, quando se enuncia algo ser ou não ser segundo a congruência da coisa, a oração é verdadeira; de outro modo a oração é falsa.

A enunciação, assim, pode variar de quatro modos, segundo a mistura destas duas divisões.

De um primeiro modo, na medida em que aquilo que é na coisa [ou realidade] é enunciado tal como é na coisa [ou realidade], o que pertence à afirmação verdadeira.

De um segundo modo, na medida em que enuncia-se algo não ser o que [de fato] não é na coisa [ou realidade], o que pertence à negação verdadeira.

De um terceiro modo, na medida em que enuncia-se algo ser que, [todavia], não é na coisa [ou realidade], o que pertence à afirmação falsa.

De um quarto modo, na medida em que enuncia-se algo não ser que, [todavia], é na coisa [ou realidade], o que pertence à negação falsa.



## **2. A *contraditoriedade*, ou *oposição absoluta* entre a *afirmação* e a *negação*.**

A afirmação e a negação se opõem segundo se. Por conseqüência, qualquer afirmação possuirá uma negação que lhe é oposta e vice versa. A este modo de oposição dá-se o nome de *contraditoriedade*.

**A  
*contraditoriedade*  
é a *absoluta*  
*oposição* entre a  
*afirmação* e a  
*negação*.**

Entende-se [desta passagem do *De Interpretatione*] que foi o próprio Aristóteles que impôs o nome de *contraditoriedade* à *oposição [absoluta]* entre a *afirmação* e a *negação*.



### **3. Os requisitos para a contraditoriedade.**

Como a contraditoriedade é a oposição entre a afirmação e a negação, serão requisitos da contraditoriedade as coisas que se requerem para a oposição da afirmação e da negação.

Ora, é necessário que os opostos sejam acerca do mesmo.

Como, porém, a enunciação é constituída do sujeito e do predicado, requer-se para a contraditoriedade, em primeiro lugar, que a afirmação e a negação sejam do mesmo predicado. De fato, se dissermos,

*"Platão  
corre"  
e  
"Platão  
não  
disputa",*

não haverá contraditoriedade.

Em segundo lugar, requer-se para a contraditoriedade que sejam do mesmo sujeito. Se, de fato, dissermos

*"Sócrates  
corre"  
e "Platão  
não  
corre",*

não haverá contraditoriedade.

Em terceiro lugar, requer-se que a identidade do sujeito e do predicado não seja apenas segundo o nome, mas seja simultaneamente segundo a coisa [ou realidade] e o nome. De fato, se o nome não é o mesmo, é manifesto que não se trata de uma enunciação una e idêntica. Mas também, para que a enunciação seja

**una, requer-se a identidade da coisa; não é suficiente a identidade do nome com a diversidade da coisa, o que constitui [o que se denomina de] equivocação.**



## **X. AS DIVERSAS OPOSIÇÕES ENTRE A AFIRMAÇÃO E A NEGAÇÃO**

### ***1. As diversas oposições entre a afirmação e a negação.***

**O Filósofo chamou de contraditoriedade a oposição absoluta entre a afirmação e a negação. Para que se conheça qual seja a verdadeira contraditoriedade passará em seguida a tratar das diversas oposições entre a afirmação e a negação.**





## **2. A divisão dos sujeitos da enunciação.**

O sujeito da enunciação é o nome ou algo tomado em lugar do nome.

Ora, o nome é uma voz significativa, segundo o agrado, do simples intelecto que é semelhança da coisa. Por isso Aristóteles distingue o sujeito da enunciação segundo a divisão das coisas, e diz das coisas que algumas são universais, outras são singulares.

Chamam-se universais, segundo sua definição,

*"o que é  
capaz de  
ser  
predicado  
de  
muitos".*

Chamam-se singulares, segundo sua definição,

*"o que  
não é  
capaz de  
ser  
predicado  
de  
muitos,  
mas  
apenas  
de um  
só".*

Quando dizemos "*homem*", trata-se de um universal. Quando dizemos "*Platão*", trata-se de um singular.





### **3. Objeção contra a divisão dos sujeitos em universais e singulares.**

Conforme diz o Filósofo no Sétimo da Metafísica, o universal não é alguma coisa existente como coisa [ou realidade] exterior. De mesmo modo, no Livro das Categorias Aristóteles diz que as substâncias segundas não estão senão nas primeiras, que são singulares:

***["Substância"],***

**[diz o Filósofo no Livro das Categorias],**

***"é aquilo  
que nunca  
se predica  
de outra  
coisa, nem  
pode achar-  
se em um  
sujeito".***

***"Como  
exemplo,  
podemos  
colocar um  
homem  
concreto,  
ou um  
cavalo  
concreto".***

***"Entretanto,  
podemos  
falar de  
substâncias  
segundas,  
entre as  
quais, se***

**são  
espécies,  
estão  
incluídas  
as  
substâncias  
primeiras e  
nas quais,  
se são  
gêneros,  
estão  
incluídas  
as próprias  
espécies".**

**"Por  
exemplo,  
incluímos  
um homem  
individual  
na espécie  
chamada  
'homem' e,  
por sua  
vez,  
incluímos a  
mesma  
espécie  
'homem'  
no gênero  
chamado  
'animal'"].**

**[O indivíduo, então, é o que é chamado de substância primeira; o gênero e a espécie são chamados de substâncias segundas].**

**[Diante destas considerações, portanto], a divisão feita por Aristóteles das coisas entre universais e singulares não parece ser uma divisão conveniente, pois nenhuma coisa [subsistente na realidade] parece ser universal; [ao contrário], todas são singulares.**



#### **4. Responde-se à objeção levantada.**

**[Respondemos dizendo que o Filósofo] divide as coisas na medida em que são significadas pelos nomes que são utilizados nas enunciações.**

**Ora, conforme já foi dito, os nomes não significam as coisas senão mediante o intelecto e por isso é necessário que esta divisão das coisas seja tomada na medida em que as coisas caem no intelecto.**

**O intelecto, porém, pode distinguir as coisas que [dentro da realidade] estão unidas, quando uma delas não cai sob a razão de outra.**

**[É o que ocorre na distinção entre o singular e o universal]. Em qualquer coisa singular pode-se considerar algo que é próprio desta coisa, na medida em que é esta coisa, como Sócrates ou Platão, na medida em que são este homem; e pode-se considerar também algo que estas coisas possuem em comum com outras coisas, como Sócrates ser animal, ou homem, ou racional, ou risível, ou branco.**

**Quando a coisa, portanto, é denominada por aquilo que convém apenas àquela coisa na medida em que é esta coisa, o nome [pelo qual se faz a denominação] é dito significar algo singular. Quando a coisa é denominada por aquilo que é comum a si e a muitos outros, tal nome é dito significar o universal.**

**O Filósofo, portanto, ao ter dividido [os sujeitos da enunciação em singulares e universais] não se utilizou de uma divisão abstrata das coisas na medida em que estão fora da alma, mas na medida em que se referem à inteligência.**



**5. Não é correto dizer que o universal é algo que se predica de muitos, mas sim que é algo capaz de predicar-se de muitos.**

Deve-se notar ainda que Aristóteles não disse que o universal é algo

***"que se  
predica  
de  
muitos",***

mas sim que é algo

***"capaz  
de ser  
predicado  
de  
muitos".***

[Para entendermos a razão desta diferença], deve-se considerar que a inteligência apreende a coisa inteligida segundo a sua própria essência ou definição. De fato, no Terceiro Livro do De Anima diz-se que o objeto próprio da inteligência é [a quiddidade ou o]

***"quod  
quid  
est",***

[isto é, *"aquilo que algo é"*, ou a essência].

Ora, algumas vezes a razão própria de alguma forma inteligida não repugna a que ela esteja presente em muitos [sujeitos], mas esta [múltipla presença] é impedida por alguma outra razão, seja algo que lhe sobrevenha acidentalmente, como se falecessem todos os homens com exceção de um único, seja por causa da condição da matéria, como é o caso do Sol, que é único não porque repugne à razão do Sol que esteja em muitos segundo a condição de sua

**forma, mas porque não há outra matéria que seja susceptível de [receber] tal forma.**

**É por isso que Aristóteles não disse que o universal é "*o que se predica de muitos*", mas "*o que é capaz de ser predicado de muitos*".**



## **6. As enunciações são de sujeitos ou singulares ou universais.**

**Como, quando se enuncia algo, enuncia-se algo de alguma coisa, [que é o sujeito da enunciação], e as coisas [que podem ser sujeitos das enunciações] podem ser algumas universais, outras singulares, é necessário que nas enunciações se enuncie algo inerir ou não inerir a algo às vezes universal, às vezes singular.**





## **7. Como algo pode ser enunciado do universal.**

**Do universal pode-se enunciar algo de [dois modos]. [Cada um destes modos pode ser subdividido em outros dois]. [Desta segunda subdivisão resulta que do universal pode-se enunciar algo de] quatro modos.**

**A. De um primeiro modo, [algo pode ser enunciado do universal] considerando-o como separado dos singulares.**

**[Isto pode ocorrer tanto segundo a sentença de Platão], que considerava os universais como subsistentes por si mesmo, ou segundo a sentença de Aristóteles, que considerava os universais segundo o ser que têm no intelecto.**

**[Considerado o universal enquanto separado dos singulares], pode-se-lhe atribuir algo de dois modos:**

**A.1.  
Atribuindo-  
lhe algo  
que  
pertença  
somente à  
operação  
da  
inteligência,  
como  
quando se  
diz:**

**"o  
homem é  
predicável  
de  
muitos".**

**A.2.  
Atribuindo-  
lhe algo  
que é  
apreendido  
como uno,  
mas de  
modo que  
o que lhe  
é atribuído  
não  
pertence  
ao ato do  
intelecto,  
mas ao  
ser que a  
natureza  
apreendida  
possui  
nas  
coisas  
que estão  
fora da  
alma,  
como  
quando se  
diz que**

**"o  
homem é  
a mais  
digna  
entre as  
criaturas".**

**Isto, de  
fato,  
convém à  
natureza  
humana  
também  
na medida  
em que  
está nos  
singulares,  
pois  
qualquer  
homem  
singular é  
mais  
digno do  
que todas  
as  
criaturas  
irracionais.  
Todavia,  
por este  
modo lhe  
atribuímos  
um  
predicado  
como a  
uma só  
coisa.**

**B. De um segundo modo, [algo pode ser enunciado do universal] na medida em que [ele está] nos singulares.**

**[Considerado o universal enquanto está nos singulares], pode-se-lhe ainda atribuir algo de dois outros modos:**

**B.1.  
Atribuindo-  
lhe algo  
em razão  
de sua  
própria  
natureza  
universal,  
como  
quando  
lhe  
atribuímos  
algo que  
pertence à  
sua  
essência,  
ou que se  
segue aos  
seus  
princípios  
essenciais,  
como  
quando se  
diz**

**"o  
homem  
é  
animal",**

**ou**

**"o  
homem  
é  
risível".**

**B.2.**  
**Atribuindo-**  
**lhe algo**  
**em razão**  
**do**  
**singular**  
**em que se**  
**encontra,**  
**como**  
**quando se**  
**lhe atribui**  
**algo que**  
**pertence à**  
**ação do**  
**indivíduo,**  
**como**  
**quando se**  
**diz:**

**"o**  
***homem***  
***caminha*".**



## **8. Como algo pode ser enunciado do singular.**

**Ao singular pode-se atribuir algo de três modos.**

**A. De um primeiro modo, na medida em que cai na apreensão, como quando se diz:**

**"Sócrates  
é  
singular",**

**ou**

**"Sócrates  
é  
predicável  
de um  
só".**

**B. De  
um  
segundo  
modo,  
em  
razão  
da  
natureza  
comum,  
como  
quando  
se diz:**

***"Sócrates  
é  
animal".***

**C. De  
um  
terceiro  
modo,  
em  
razão  
de si  
mesmo,  
como  
quando  
se diz:**

***"Sócrates  
caminha".***



## **9. Como se dividem as enunciações negativas.**

**Tantos quantos são os modos [assinalados] das enunciações afirmativas, tantos serão os modos com que variam as enunciações negativas, porque tudo o que pode ser afirmado pode também ser negado, conforme já foi comentado.**







## **10. Os três modos diversos de dividir as enunciações.**

**[A distinção que Aristóteles acaba de fazer entre sujeitos universais e singulares introduz um terceiro modo de dividir as enunciações, além dos dois que já haviam sido estabelecidos].**

**[Os três modos de dividir as enunciações são, portanto, os seguintes].**

**Em primeiro lugar, a divisão das enunciações em unas de modo simples e unas por conjunção. Esta é uma divisão de um análogo nas coisas das quais ele se predica segundo o anterior e o posterior.**

**[Segundo esta divisão, a enunciação é una de modo simples quando se compõe apenas de nome e verbo em um único significado, como quando se diz 'o homem é branco'. A enunciação é una por conjunção quando significa uma única coisa mas é composta por muitos termos, como quando se diz 'o animal racional corre', ou por muitas enunciações, como ocorre nas condicionais, que significam uma só coisa e não muitas. As enunciações não são unas, nem de modo simples nem por conjunção, quando se colocam muitas coisas no sujeito ou no predicado com as quais não se faz uma unidade, como quando se diz 'o homem branco música discute', ou quando se juntam diversas enunciações, como quando se diz 'Sócrates corre, Platão discute'].**

**Em segundo lugar, tem-se a divisão das enunciações em afirmações e negações. Trata-se de uma divisão do gênero em suas espécies, que é tomada segundo a diferença do predicado ao qual a negação é conduzida. O predicado, porém, é a parte formal da enunciação; [trata-se, portanto, de uma divisão formal da enunciação]. Tal divisão é dita pertencer à qualidade da enunciação, qualidade essencial, na medida em que a diferença [específica] significa a qualidade.**

**A terceira divisão é a que é agora tomada segundo a diferença do sujeito, na medida em que ela é predicada de muitos ou de um só, que é dita pertencer à quantidade da enunciação. [Trata-se, portanto, de uma divisão material], pois a quantidade segue a matéria. [Esta divisão será a seguir considerada em maiores detalhes].**





## **11. A divisão das enunciações segundo a quantidade.**

Como o universal pode ser considerado enquanto abstraído dos singulares em que esteja, ou na medida em que esteja nos próprios singulares, podem ser-lhe feitas atribuições diversas, conforme [o Filósofo acaba de discutir].

Para designar estes diversos modos de atribuição foram elaboradas algumas expressões, que podem ser ditas determinações ou sinais, pelas quais designa-se que do universal predica-se algo de um ou outro modo.

[Conforme diz S. Tomás de Aquino comentando o Filósofo, segundo a quantidade algo pode ser predicado do universal de três modos; se a estes acrescentamos um quarto modo pelo qual pode-se atribuir um predicado a um sujeito não universal, mas singular, teremos uma divisão quadripartida das enunciações segundo a quantidade].

**A. Atribuição do predicado ao universal em razão de sua natureza universal.**

Algumas vezes, conforme foi dito, atribui-se algo ao universal segundo a sua própria natureza de universal. Por isto, [segundo este modo], algo é dito ser predicado do universal universalmente, porque [esta atribuição] lhe convém segundo toda a multidão [dos sujeitos] em que se encontra.

Para designar este modo de predicação, nas predicações afirmativas foi estabelecida a palavra "*Todo*", que designa que o predicado é atribuído ao sujeito universal quanto à totalidade do que está contido sob este sujeito. [É assim que dizemos:

*"Todo  
homem  
é  
mortal"].*

Para designar este modo de predicação, nas predicações negativas

foi estabelecida a palavra "*Nenhum*", pela qual significa-se que o predicado é removido do sujeito universal segundo a totalidade do que está contido sob este sujeito. De fato, 'nenhum' em latim se diz 'nullus', que significa 'non ullus' ou 'não algum'. Em grego, a mesma expressão significa 'nem sequer um'. [É assim que dizemos

*"Nenhum  
homem  
é  
árvore"*].

### B. Atribuição do predicado ao universal em razão do particular.

Outras vezes atribui-se ou remove-se algo do universal em razão do particular. Para designar [este modo de atribuição] foi estabelecida para as enunciações afirmativas a expressão "*Algum*", pela qual significa-se que o predicado é atribuído ao sujeito universal em razão do próprio particular; para as enunciações negativas não foi colocada [por Aristóteles] nenhuma expressão, mas podemos tomar a expressão "*Não todo*". [Será assim que diremos

*"Algum  
homem  
é  
músico"*,

ou

*"Não  
todo  
homem  
é  
músico"*].

### C. Atribuição do predicado ao universal sem determinação da universalidade ou particularidade.

[Neste modo de atribuição] algo é predicado do universal sem

**determinação de universalidade ou particularidade. Esta enunciação costuma ser chamada de `indefinida'. [Será assim que se diz:**

**"O  
homem  
é  
mortal".**

#### **D. Atribuição do predicado ao singular.**

**Embora possa predicar-se algo do singular por razões diversas, [conforme já tratado pelo Filósofo], todavia todos estes diversos modos se referirão à sua [própria] singularidade porque, [ainda que se lhe atribua algo segundo a razão de sua natureza comum, como quando se diz "*Sócrates é animal*"], mesmo esta natureza universal [comum, quando considerada] no próprio singular, é individuada. Por isso não varia a natureza da singularidade se algo se predica do singular em razão da natureza universal ou se lhe atribui algo em razão da singularidade.**

**[Há, por conseguinte, quanto à quantidade, três modos de atribuição de um predicado a um sujeito universal e um modo a um sujeito singular].**

**[Estes] quatro modos da enunciação que dizem respeito à quantidade da mesma [são assim denominados]:**

**A.  
Universal  
[`Todo  
homem é  
mortal'];**

**B.  
Singular  
[`Sócrates  
é  
mortal'];**

**C.**

**Indefinido**  
[O  
homem é  
mortal'];

**D.**  
**Particular**  
[Algum  
homem é  
mortal'].





## **12. A oposição entre duas universais é oposição por contrariedade.**

Quando se enuncia afirmativamente de modo universal algo de algum sujeito universal, [isto é, quando se dá uma afirmação universal], a negação [universal deste enunciado] será uma enunciação contrária à primeira, como quando se diz

***"Todo  
homem  
é  
branco"***

e

***"nenhum  
homem  
é  
branco".***

A razão disto é que chamam-se contrárias as coisas que distam maximamente entre si. Não se diz, de fato, algo negro apenas por não ser branco; o negro, sobre o não ser branco, que significa a remoção do branco de modo geral, acrescenta a extrema distância ao branco.

Assim também o que é afirmado pela enunciação

***"todo  
homem  
é  
branco",***

é removido [genericamente] pela enunciação

**"não  
todo  
homem  
é  
branco",**

[ou

**"algum  
homem  
é  
branco"].**

**Mas, sobre esta remoção, a enunciação**

**"nenhum  
homem  
é  
branco"**

**acrescenta uma remoção total, que é a distância extrema da primeira [afirmação], o que pertence à razão da contrariedade.**

**Por isso a oposição entre duas enunciações universais é corretamente dita contrariedade.**







### **13. A oposição entre duas indefinidas não é contrariedade.**

**Diz o Filósofo que quando se afirma ou nega algo de sujeitos universais, mas não universalmente, não se dão enunciações contrárias.**

**Deve-se considerar, [comenta Santo Tomás de Aquino], que o Filósofo não diz**

***"quando  
se afirma  
ou nega  
algo de  
sujeitos  
universais  
de modo  
particular",***

**mas sim, "*de modo não universal*". De fato, quando ele diz isto não está se referindo a enunciações particulares, mas apenas a enunciações indefinidas. Isto é evidente pelos exemplos que ele mesmo coloca, dizendo que [a oposição de] enunciações não universais de sujeitos universais [a que ele se refere é a que se dá entre enunciações tais como]**

***"o  
homem  
é  
branco"***

**e**

***"o  
homem  
não é  
branco".***

**[O sujeito destas enunciações], homem, de fato, é universal, mas o predicado não lhes é atribuído de modo universal, porque falta a expressão "todo" [antes do sujeito homem]. [Esta expressão `todo'] não significa o próprio universal, mas o modo da universalidade, isto é, que o predicado é atribuído universalmente a um sujeito. Tal expressão, efetivamente, acrescentada a um sujeito universal, sempre significa que dele algo se predica universalmente.**



**14. Ao contrário dos sujeitos, os predicados universais não podem ser tomados segundo uma divisão em predicação de modo universal e particular.**

O Filósofo mostra que há uma divisão nas enunciações na medida em que um sujeito universal é tomado universalmente ou não universalmente. Alguém poderia supor que uma diversidade semelhante poderia nascer por parte do predicado, na medida em que o universal pudesse ser predicado de modo universal ou não universal. Para excluir esta possibilidade, Aristóteles diz que quando algo universal é predicado, não se pode predicá-lo universalmente, [nem é conveniente que seja predicado determinando-o não universalmente].

Há duas razões para isto, [que serão examinadas a seguir].



### **15. Primeira razão pela qual um predicado universal não pode ser determinado universalmente.**

A primeira razão pela qual um predicado universal não pode ser determinado universalmente está em que este modo de predicar repugnaria ao predicado segundo a razão própria que o predicado tem na enunciação.

Conforme já foi explicado, o predicado é como que a parte formal da enunciação, enquanto que o sujeito é a sua parte material. Ora, quando algum universal é tomado universalmente, este universal está sendo tomado segundo a relação que ele possui para com [todos e cada um dos] singulares que estão contidos sob si mesmo. [Do mesmo modo], quando algum universal é tomado de modo particular, está sendo tomado segundo a relação que possui para com alguns dos singulares que estão contidos sob si mesmo. Deste modo, ambas [estas determinações, a universal e a particular], pertencem à determinação material do universal. [Estas determinações, portanto, convém ao sujeito, que é a parte material da enunciação, mas não ao predicado, que é a parte formal da enunciação]. Por isso não se acrescentam convenientemente sinais universais ou particulares aos predicados, mas apenas aos sujeitos. É assim que se diz mais convenientemente

***"Nenhum  
homem  
é asno"***

do que

***"todo  
homem  
é  
nenhum  
asno".***

**Semelhantemente diz-se com mais conveniência**

**"Algum  
homem  
é  
branco"**

do que

**"o  
homem  
é algum  
branco".**

Encontram-se, todavia, algumas vezes, entre os escritos dos filósofos, algum sinal particular acrescentado ao predicado para significar que o predicado é algo a mais do que o sujeito, e isto principalmente quando, determinado já o gênero, investigam-se as diferenças completivas da espécie, como quando no IIº Livro do De Anima de Aristóteles o Filósofo escreve que

**"A  
alma  
é  
um  
certo  
ato".**



**16. Segunda razão pela qual um predicado universal não pode ser determinado universalmente.**

Uma segunda razão pela qual um predicado universal não pode ser tomado com determinação universal procede da parte da própria verdade da enunciação.

[Aristóteles se refere a esta segunda razão quando diz que]

***"não há  
nenhuma  
afirmação"***

subentendendo-se aqui, `nenhuma afirmação verdadeira',

***"em que do que  
é  
universalmente  
predicado se  
predica algo  
universalmente".***

Se tal predicação fosse possível, poderia dizer-se que

***"Todo  
homem  
é todo  
animal",***

o que não pode ser verdade, porque neste caso qualquer homem teria que ser todos os animais, o que repugna à razão do singular que é tomado sob o universal.

**17. Comentários adicionais à impossibilidade do predicado universal ser tomado universalmente.**

Não se pode objetar a estes argumentos dizendo-se que é verdade que

**"Todo  
homem é  
susceptivo  
de toda  
disciplina",**

porque nesta caso não é a "*disciplina*" que é predicado de homem, mas o "*susceptivo da disciplina*". Repugnaria, de fato, à verdade se se dissesse que

**"Todo  
homem é  
todo o  
susceptivo  
da  
disciplina".**





**18. Comentários adicionais sobre a não conveniência da predicação universal ser tomada de modo particular ou de modo universal negativo.**

As expressões que designam uma determinação universal negativa ou uma determinação particular afirmativa de um termo universal, ainda que sejam mais convenientemente postas por parte do sujeito, não repugnam, todavia, à verdade, se colocadas por parte do predicado [universal].

Ocorre, de fato, que em algumas matérias tais enunciações sejam verdadeiras. É verdade, de fato, que

***"Todo  
homem  
é  
nenhuma  
pedra".***

Semelhantemente, é também verdade que

***"Todo  
homem  
é  
algum  
animal".***

Dizer, porém, que

***"Todo  
homem  
é todo  
animal",***

em qualquer matéria que seja proferida, é [sempre] falsa.



**Há também outras enunciações semelhantes [que são] sempre falsas, como por exemplo**

***"Algum  
homem  
é todo  
animal",***

**que tem como causa de sua falsidade a mesma que a de *"todo homem é todo animal"*. E, se há outras semelhantes, serão sempre falsas, em todas a razão sendo a mesma.**

**Quando, de fato, o Filósofo condenou a sentença**

***"Todo  
homem  
é todo  
animal".***

**deu a entender com isto que deveriam ser condenadas todas as demais que se lhe assemelham.**



## **XI. AS DIVERSAS OPOSIÇÕES ENTRE A AFIRMAÇÃO E A NEGAÇÃO: A SUBCONTRARIEDADE, A CONTRADITORIEDADE, A CONTRARIEDADE.**

### **1. A sub contrariedade.**

**[Chama-se sub contrariedade à oposição entre uma enunciação particular afirmativa e uma enunciação particular negativa].**

**A [enunciação] particular afirmativa e a [enunciação] particular negativa não têm, propriamente falando, oposição, porque a oposição se refere ao mesmo sujeito. Ora, o sujeito da enunciação particular é o universal tomado particularmente, não por algum [sujeito] determinado singular, mas indeterminadamente por qualquer um. Por isso, quando afirma-se ou nega-se algo do universal tomado particularmente, o próprio modo de enunciar faz com que a afirmação e a negação não sejam do mesmo [sujeito], o que se requer para a oposição da afirmação e da negação, segundo o que já foi explicado.**



## **2. A contradição.**

**[Chama-se contradição à oposição entre uma enunciação universal afirmativa e uma enunciação particular negativa, ou entre uma universal negativa e uma particular afirmativa].**

**A enunciação que significa o universal de modo universal se opõe por contradição à [enunciação] que não significa de modo universal, mas de modo particular, se uma delas é afirmativa e a outra é negativa.**

**Assim ocorre quando se diz**

***"Todo  
homem  
é  
branco"***

**e**

***"não  
todo  
homem  
é  
branco".***

**"Não todo", de fato, é uma expressão que [pode] ser colocada no lugar do sinal da [enunciação] particular negativa, de onde que esta enunciação é equivalente a esta outra:**

***"Algum  
homem  
não é  
branco".***

**Do mesmo modo, serão orações contraditórias [as enunciações]**

**"Algum  
homem  
é  
branco",**

**que é uma particular afirmativa, e**

**"nenhum  
homem  
é  
branco",**

**que é uma universal negativa.**



### **3. A razão da contraditoriedade.**

**[O motivo pelo qual os exemplos mencionados constituem uma oposição por contradição está em que] a contradição consiste apenas na remoção da afirmação pela negação.**

**Ora, a [enunciação] universal afirmativa é removida apenas pela negação do particular, nem se exige necessariamente nada mais para tanto.**

**Já a particular afirmativa não pode ser removida senão pela universal negativa, porque já foi dito que a afirmativa particular não se opõe propriamente à particular negativa.**

**De onde que se conclui que a [enunciação] universal afirmativa se opõe à [enunciação] particular negativa por contradição, e a particular afirmativa [também se opões por contradição] à universal negativa.**





#### **4. A contrariedade.**

**[Chama-se contrariedade à oposição entre uma enunciação universal afirmativa e uma enunciação universal negativa ou vice versa].**

**A [enunciação] universal afirmativa e a [enunciação] universal negativa são contrárias, como [quando dizemos]**

***"Todo  
homem  
é  
justo"***

**e**

***"nenhum  
homem  
é justo",***

**porque a enunciação universal negativa não somente remove a enunciação universal afirmativa, como também designa a sua extrema distância, na medida em que nega tudo o que a afirmação põe, o que pertence à razão da contraditoriedade.**

**Por este motivo as enunciações particular afirmativa e particular negativa se encontram como meios entre contrários.**



**5. As enunciações universais afirmativas e negativas não podem ser simultaneamente verdadeira.**

Como as enunciações universais afirmativas e universais negativas são contrárias, é impossível que sejam simultaneamente verdadeiras. Os contrários, de fato, se excluem mutuamente.

As enunciações particulares, porém, que se opõem por contradição à contrárias universais, podem ser verdadeiras simultaneamente, como no caso de

**"Não  
todo  
homem  
é  
branco",**

que se opõem por contradição a **"todo homem é branco",** e

**"Algum  
homem  
é  
branco",**

que se opõe por contradição a **"nenhum homem é branco".**





## **6. A verdade e a falsidade nas enunciações contraditórias.**

**Nas enunciações contraditórias a negação não faz nada mais do que remover a afirmação.**

**[Estas enunciações] contraditórias podem dar-se de dois modos.**

**De um primeiro modo, quando uma enunciação é universal e a outra é particular, sobre o qual já se tratou anteriormente.**

**De um segundo modo, quando ambas as enunciações são singulares. Neste caso a negação necessariamente se refere ao mesmo [sujeito], o que não ocorre nas enunciações particulares e nas enunciações indefinidas, e a negação não pode estender-se além [da simples] remoção da afirmação. Por este motivo a enunciação singular afirmativa sempre [se opõe por] contradição à singular negativa, suposta a identidade do predicado e do sujeito.**







## **7. Para cada afirmação, há apenas uma única negação.**

O Filósofo diz ser manifesto que para cada afirmação há apenas uma única negação. [Aristóteles considera] necessário dizer isto já que, catalogando diversos gêneros de oposição, poderia parecer que a uma afirmação se opusessem duas negações, como quando ao dizer-se

***"todo  
homem  
é  
branco",***

parece que se lhe oporiam, segundo o que foi explicado, as seguintes duas negativas:

***"nenhum  
homem  
é  
branco"***

**e também**

***"algum  
homem  
não é  
branco".***

**Mas, se considerarmos atentamente a afirmação**

***"todo  
homem  
é  
branco",***

**verificaremos que somente a enunciação**

***"algum  
homem  
não é  
branco"***

**será a sua negativa, e que unicamente esta é a que remove a primeira, como fica evidente de sua equivalente que é**

***"não  
todo  
homem  
é  
branco".***

**Já a enunciação universal negativa inclui no seu entendimento a negação da universal afirmativa, na medida em que inclui a particular negativa, mas além desta ela inclui algo a mais, na medida em que implica não apenas na remoção da universalidade, mas também remove cada uma de suas partes.**

**Deste modo é evidente que há apenas uma negação da afirmação universal, e o mesmo pode ser dito das demais [enunciações].**

**A razão [desta conclusão] está em que, conforme já foi explicado, a negação se opõe à afirmação, que é de um mesmo [predicado referido] a um mesmo [sujeito]. De onde que se deduz que é necessário que a negação negue aquele mesmo predicado que a afirmação afirmou, do mesmo sujeito, seja este sujeito singular ou universal, tomado universalmente ou não universalmente. Isto, porém, não pode ser feito senão de um só modo, de tal maneira que a negação negue [apenas] aquilo que a afirmação colocou e nada mais, de onde que a cada afirmação se oporá [apenas] uma única negação.**

**Como exemplo pode-se dizer que à afirmação**

**"Sócrates  
é  
branco"**

**opõe-se somente a negação**

**"Sócrates  
não é  
branco",**

**como sua negação própria. Se houvesse outro predicado ou outro  
sujeito, não haveria uma negação oposta, mas inteiramente diversa.**

**Já à afirmação**

**"Todo  
homem  
é  
branco"**

**opõe-se como sua negação própria**

**"não  
todo  
homem  
é  
branco",**

**que é equivalente a uma particular negativa.**

**Quanto à afirmação**

**"algum  
homem  
é  
branco",**

**opõe-se como sua negação própria a enunciação**

**"nenhum  
homem  
é  
branco",**

**pois nenhum significa `não um', ou `não alguém'.**





## **XII. A QUESTÃO DA VERDADE NAS ENUNCIÇÕES SINGULARES FUTURAS EM MATÉRIA CONTINGENTE.**

**1. Às três divisões das enunciações, acrescenta-se uma quarta e uma quinta.**

**Nas suas considerações precedentes o Filósofo colocou três divisões das enunciações.**

**A primeira foi segundo a unidade das enunciações, na medida em que a enunciação é una de modo simples ou una por conjunção.**

**A segunda foi segundo a qualidade, na medida em que a enunciação é afirmativa ou negativa.**

**A terceira foi segundo a quantidade, na medida em que das enunciações algumas são universais, outras particulares, outras indefinidas ou ainda singulares.**

**Há uma quarta divisão das enunciações segundo o tempo. Algumas, de fato, se referem ao presente, outras ao passado, e outras ainda ao futuro.**

**Pode-se também tomar uma quinta divisão das enunciações segundo a matéria, divisão esta tomada segundo a relação do predicado para com o sujeito. Segundo esta divisão, se o predicado inere ao sujeito per se, dizemos a enunciação ser em matéria necessária ou natural; é assim que dizemos que**

**"o  
homem  
é  
animal"**

**ou**

**"o  
homem  
é  
risível".**

**Se, porém, o predicado repugna per se ao sujeito como excludente da razão do mesmo, dizemos a enunciação ser em matéria impossível ou remota; é assim que dizemos que**

**"o  
homem  
é  
asno".**

**Se, entretanto, o predicado está para com o sujeito de um modo intermediário, de modo que nem repugna per se ao sujeito, nem inere per se [ao sujeito], dizemos que a enunciação é em matéria possível ou contingente.**

**[Deste modo, segundo a relação do predicado ao sujeito as enunciações se dividem em**

**-  
Enunciações  
em matéria  
necessária  
ou natural;**

**-  
Enunciações  
em matéria  
impossível  
ou remota;**

**-  
Enunciações  
em matéria  
possível ou  
contingente].**





## **2. Colocação do problema.**

**[Devemos considerar que, segundo as cinco classificações que foram apontadas das enunciações], o julgamento da verdade e da falsidade nas diversas enunciações não se dá de modo idêntico.**

**Nas proposições que se referem ao presente, assim como nas enunciações que se referem ao passado, é necessário que a afirmação ou negação seja determinadamente verdadeira ou falsa.**

**Ocorre uma diversidade, porém, segundo a diversa quantidade da enunciação.**

**Na enunciações em que predica-se universalmente algo de sujeitos universais, é necessário que sempre entre a afirmativa e a negativa que se lhe opõe uma delas seja verdadeira e a outra falsa. A negativa da enunciação universal em que algo é predicado universalmente do sujeito não é a negativa universal, mas a negativa particular, assim como a universal negativa não é negada pela universal afirmativa, mas pela particular afirmativa. Neste sentido, segundo o que foi dito, é necessário que se uma delas é verdadeira, a outra seja falsa qualquer que seja a matéria.**

**As mesmas razões valem nas enunciações singulares, as quais também se opõem por contradição, conforme já explicado anteriormente.**

**Já nas enunciações em que algo é predicado do universal de modo não universal, não é necessário que sempre uma seja verdadeira e a outra seja falsa, pois podem ser ambas simultaneamente verdadeiras, conforme também já explicado.**

**Tudo quanto foi dito vale tanto para as proposições que são acerca do passado como do presente.**

**Quanto às enunciações que são do futuro, valerá também o mesmo quanto às oposições entre enunciações universais, quer tomadas universalmente como não universalmente. De fato, em matéria necessária, todas as enunciações afirmativas são verdadeiras, sejam elas futuras, como passadas e presentes. Em matéria impossível, ao contrário, [as negativas serão verdadeiras enquanto**



**que as afirmativas serão falsas]. Em matéria contingente as afirmações universais serão falsas e as particulares serão verdadeiras, tanto nas enunciações futuras como nas passadas e presentes.**

**A dessemelhança ocorre nas enunciações singulares futuras.**

**Nas enunciações singulares passadas e presentes é necessário que uma das opostas seja determinadamente verdadeira e outra seja determinadamente falsa, qualquer que seja a matéria [da enunciação]. Nas singulares que são do futuro, porém, se se tratar de matéria necessária e impossível, a razão destas enunciações será semelhante às passadas e presentes, mas se se tratar de matéria contingente já não será mais necessário que uma das opostas seja determinadamente verdadeira e outra determinadamente falsa.**

**É sobre este assunto que trata toda esta [seção final do Primeiro Livro do Tratado da Interpretação, isto é], se nas enunciações singulares futuras em matéria contingente é necessário que determinadamente um dos opostos seja verdadeiro e outro seja falso.**

**[Conforme veremos, a resposta que o Filósofo dará a esta questão será negativa].**





### **3. Nos singulares futuros nem sempre pode-se atribuir determinadamente a verdade a um dos opostos.**

Se nos singulares futuros toda afirmação ou negação é determinadamente verdadeira ou falsa como [para os demais sujeitos de atribuição], consequência disto seria que tudo necessariamente ou determinadamente seria ou não seria.

Coloquemos, de fato, que haja dois homens, dos quais um diga que algo necessariamente ocorrerá no futuro, por exemplo, que Sócrates correrá, enquanto que outro diz que este mesmo [evento] não ocorrerá no futuro. Supondo que fosse correta a colocação de que nas coisas singulares e futuras uma das enunciações, a afirmativa ou a negativa, seja verdadeira, seguir-se-ia que necessariamente um destes homens dirá a verdade, mas não ambos. Pelo fato, porém, de ser necessário que um deles esteja dizendo a verdade, seguir-se-á ser necessário [que este evento futuro] seja ou não seja determinadamente, pois que seja verdade aquilo que se diz e que assim seja na coisa [ou realidade] são duas coisas que se seguem uma à outra mutuamente.

Se é necessário que toda afirmação ou negação nas coisas singulares e futuras seja verdadeira ou falsa, é necessário que todo o que afirme ou negue [algo de um singular futuro] esteja dizendo a verdade ou a falsidade. Disto se seguiria que tudo necessariamente [será ou não será]. Portanto, se toda afirmação ou negação [relativas a singulares futuros] é determinadamente verdadeira, será necessário que tudo seja ou não seja determinadamente. Disto se concluiria que todas as coisas seriam necessariamente.

Excluir-se-iam, deste modo, três gêneros de contingentes.

Algumas [coisas], efetivamente, ocorrem na minoria [das vezes]; são [as coisas] que ocorrem pelo acaso ou pela sorte.

Outras, porém, são [inclinadas] a duas partes, porque não mais estão inclinadas a uma parte do que a outra; são as coisas que procedem de [uma] eleição [ou escolha].

Outras, finalmente, ocorrem na maioria [das vezes], como os homens se tornarem brancos na velhice, o que é causado pela

**natureza.**

**Deste modo, se todas as coisas acontecessem pela necessidade,  
não haveria nenhum destes [gêneros de] contingentes.**



#### **4. Prova-se, por redução ao impossível, a dessemelhança que há na verdade e na falsidade nas [coisas] presentes e futuras.**

Se a verdade e a falsidade estivesse de modo semelhante nas [coisas] presentes e futuras, seguir-se-ia que tudo o que é verdadeiro do presente também seria verdadeiro do futuro, segundo aquele mesmo modo pelo qual é verdadeiro do presente.

Porém é determinadamente que agora é verdadeiro dizer de algum singular que é branco.

Portanto, [se fosse de modo semelhante que a verdade e a falsidade estivessem nas coisas futuras assim como nas presentes, seguir-se-ia que] antes que este singular se tornasse branco teria sido verdadeiro dizer que ele seria branco. E a mesma razão parece existir tanto para um tempo próximo como para outro remoto. De onde que se um dia antes tivesse sido verdadeiro dizer que ele seria branco, seguir-se-ia que sempre teria sido verdadeiro dizer de qualquer uma das coisas que se fizeram que se fariam.

Ora, se for sempre verdade dizer do presente que é, ou do futuro que será, não poderá esta [coisa] não ser ou não vir a ser.

Seguir-se-á, portanto, destas premissas, que todas as coisas que serão assim se tornarão necessariamente. De onde se seguiria, ulteriormente, que nada [estaria inclinado] a duas [possibilidades], nem nada [se daria] pelo acaso, porque aquilo que ocorre pelo acaso não procede da necessidade, mas na menor parte [das vezes]. Esta consequência, porém, também é inconveniente, de onde que deverá ser falsa a premissa, isto é, que de tudo o que é verdadeiro seja também verdade dizer determinadamente que haverá de ser.

**5. De que modo um evento presente é necessariamente e de que modos um evento futuro pode não proceder da necessidade.**

Para a evidência do que [o Filósofo está tratando] deve-se considerar que como a verdade significa que se diga algo ser que é [efetivamente, na coisa ou realidade], [as coisas] serão verdadeiras segundo o mesmo modo pelo qual possuam o ser.

No presente [as coisas] possuem o ser em si mesmas, e é por isso que se pode dizer verdadeiramente [destas coisas] que [elas] são.

Quando, porém, alguma [coisa] é futura, ainda não está em si mesma; está, todavia, de algum modo em sua causa, o que pode acontecer de três modos.

De um primeiro modo, estando em sua causa de modo que dela proceda necessariamente. Deste modo possuirá o ser determinadamente em sua causa, de onde que poderá dizer-se determinadamente desta [coisa] que ela será.

De um segundo modo, estando em sua causa como algo que possui inclinação ao seu efeito, o qual [efeito], todavia, possa ser impedido. Deste modo possuirá o ser determinadamente em sua causa, mas mutavelmente. Desta [coisa] poderá ser dito verdadeiramente que [ela] será, mas não por uma certeza total.

De um terceiro modo, estando em sua causa puramente em potência, a qual também não esteja mais determinada a algo em vez de outro. Deste modo de nenhuma maneira poderá ser dito determinadamente de nenhuma destas coisas que sejam futuras, mas que [poderão] sê-las ou não sê-las.

## **6. Como a verdade não está inteiramente ausente em ambos os opostos dos singulares futuros.**

Se, por um lado, [diz o Filósofo], é verdade dizer que nas enunciações singulares nenhum dos opostos é determinadamente verdadeiro, [por outro lado, porém], também não é verdade dizer que nenhum destes dois opostos é verdadeiro, de tal modo que possamos dizer: nem será, nem não será.

Esta última posição pode ser demonstrada de duas maneiras.

Em primeiro lugar, a afirmação e a negação dividem o verdadeiro e o falso, o que é manifesto pela definição do verdadeiro e do falso, pois nada mais é o verdadeiro do que ser o que é ou não ser o que não é, e nada mais é o falso do que ser o que não é ou não ser o que é. Deste modo é necessário que se a afirmação é falsa, a negação seja verdadeira e vice versa. Mas [se a verdade estivesse inteiramente ausente das enunciações singulares futuras opostas] seguir-se-ia ser falsa a afirmação pela qual se diz que "*algo será*", assim como também seria falsa a negação segundo a qual este "*algo não seria*", o que seria impossível. De onde que a verdade não pode faltar inteiramente em ambos [os opostos das enunciações singulares futuras].

Em segundo lugar, se for verdadeiro dizer algo, seguir-se-á que este algo seja. Por exemplo, se é verdadeiro dizer que algo seja grande e branco, seguir-se-á que ambas [estas coisas] sejam. Porém, assim como é no presente, assim também o é no futuro. Portanto, se for verdade dizer que amanhã será, seguir-se-á que seja amanhã. Ora, se for verdade que [a verdade esteja inteiramente ausente dos singulares futuros opostos], sendo verdadeiro dizer que nem amanhã será, nem não será, isto implicará que algo não se tornará nem não se tornará, o que é contra a razão do que possui inclinação para ambas [as possibilidades], porque o que está inclinado para ambas [as possibilidades] pode efetivamente realizar a ambas].

## **7. É impossível, nas coisas humanas, que tudo seja necessário e que não exista o contingente.**

Se for colocado ser necessário que nas enunciações opostas uma seja determinadamente verdadeira e outra seja falsa, tanto nas enunciações singulares como nas universais, de tal maneira que nenhuma das coisas que se fazem [tenha inclinação para] ambas [as possibilidades], mas todas se realizam procedentes da necessidade, seguir-se-ão ainda, [nas coisas humanas], dois outros inconvenientes.

O primeiro é que não convirá que nos aconselhemos de coisa alguma. Foi, de fato, demonstrado no III da Ética, que o conselho não se refere às coisas que ocorrem necessariamente, mas apenas as coisas contingentes, as que podem ser e não ser.

O segundo inconveniente será que todas as ações humanas que são por causa de algum fim, como as negociações que se fazem para adquirir riquezas, serão supérfluas. Pois, se todas as coisas ocorrem procedentes da necessidade, operando ou não operando, sucederá aquilo que pretendemos. Isto, porém, é contra a intenção dos homens, pois eles se aconselham e negociam com a intenção de que se fizerem tal coisa sucederá tal fim, se fizerem aquela outra, sucederá o outro fim.

Quanto às coisas humanas, portanto, é manifesto ser impossível [que de todas as enunciações singulares futuras um dos opostos seja determinadamente verdadeiro], porque o homem é manifestamente ele próprio o princípio das coisas futuras que ele [produz] como senhor de seus atos, possuindo em seu poder o agir e o não agir. Este princípio, se removido, retira-se com ele toda a ordenação da conversação humana e todos os princípios da Filosofia Moral. Removido este [princípio], ademais, não haverá também nenhuma utilidade para a persuasão, nem para as advertências, punições ou recompensas, pelas quais os homens são incentivados ao bem e afastados do mal. Esvair-se-ia, com isto, toda a ciência da civilidade.

Estas palavras do Filósofo mostram que ele considerou como princípio manifesto que o homem é princípio das coisas futuras. O homem, porém, não é princípio das coisas futuras senão na medida

**em que ele se aconselha e faz algo. As coisas que agem sem conselho, efetivamente, não possuem domínio de seus atos, não podendo julgar livremente das coisas que devem ser feitas; ao contrário, são movidas à ação por um certo instinto natural, como é evidente nos animais brutos.**





**8. Não só nas coisas humanas, mas também nas naturais, nem tudo é necessário, existindo também o contingente.**

É manifesto, acrescenta o Filósofo, que também nas coisas naturais há coisas que não sempre são em ato. Ocorre, portanto, também nelas que sejam e não sejam, de outro modo sempre seriam ou sempre não seriam.

Ora, nas coisas em que ocorre o ser e o não ser, ocorre também o vir a ser e o não vir a ser. Estas coisas, portanto, não são ou se tornam necessariamente, mas há nelas a natureza da possibilidade, pela qual [se inclinam tanto] ao vir a ser e ao não vir a ser, ao ser e ao não ser.

Por tudo isto o Filósofo conclui universalmente que nas coisas futuras que não são sempre em ato, mas são em potência, é manifesto que nem tudo é ou vem a ser necessariamente. Algumas destas coisas [estão inclinadas a ambas as possibilidades], e não se encontram mais [inclinadas] à afirmação do que à negação. Outras há em que um [dos opostos] ocorre na maioria [das vezes], embora ocorra também na minoria [das vezes] que a outra parte seja verdadeira, e não a outra, a qual, a saber, ocorre na maioria [das vezes].



## **9. O que é o necessário, o possível e o impossível, segundo a posição de vários sábios.**

Devemos considerar porém que, conforme escreveu Boécio no seu Comentário [ao De Interpretatione], vários [sábios] opinaram diversamente sobre o possível e o necessário.

Alguns, como Diodoro, distinguiram o possível do necessário segundo o evento, dizendo ser impossível aquilo que nunca é, necessário aquilo que sempre é, e possível aquilo que às vezes é e às vezes não é.

Outros, como os [filósofos] Estóicos, [distinguiram o possível do necessário] segundo os proibentes exteriores, dizendo que o necessário é aquilo que não pode proibir-se que seja verdadeiro, o impossível é aquilo que está sempre proibido de ser verdadeiro e o possível é aquilo que pode ser proibido ou não proibido [de ser verdadeiro].

Deve-se dizer, porém, que ambas estas distinções são incompetentes. A primeira distinção, por ser a posteriori; não é, efetivamente, porque algo sempre seja que é necessário mas, ao contrário, sempre será por ser necessário, e o mesmo pode ser dito desta primeira distinção quanto ao possível e ao impossível.

Já a segunda distinção procede do exterior e como que por acidente. Efetivamente, algo não é necessário porque não possui impedimento, mas por ser necessário é que não pode ter impedimento.

Por estes motivos houve outros, como Filão, que distinguiram [o possível do necessário] segundo a natureza das coisas, dizendo ser necessário aquilo que em sua natureza é determinado somente ao ser, o impossível aquilo que [em sua natureza] é determinado somente ao não ser e o possível aquilo que [em sua natureza] não é determinado [nem ao ser nem ao não ser], seja porque possui [uma inclinação] maior a um do que a outro, seja porque [tenha uma igual inclinação] a ambos. Boécio atribui esta sentença a Filão, mas [na passagem que estamos comentando agora do De Interpretatione] é evidente que esta também é a sentença de Aristóteles. De fato, Aristóteles aponta a natureza da possibilidade e da contingência nas

**coisas que procedem de nós por sermos utilizadores do conselho, nas demais coisas por sua matéria estar em potência a ambos os opostos.**

**Porém, [acrescenta Santo Tomás de Aquino], até mesmo [esta que foi a sentença de Aristóteles] não é [uma distinção] suficiente. De fato, assim como nos corpos corruptíveis a matéria encontra-se em potência ao ser e ao não ser, assim também nos corpos celestes encontramos uma potência para [situarem-se em] lugares diverso, e todavia nos corpos celestes nada ocorre contingentemente, mas apenas necessariamente. De onde que deve-se concluir que a possibilidade da matéria a ambos [os opostos], falando de modo geral, não é razão suficiente de contingência, a não ser que se acrescente da parte da potência ativa que ela não seja inteiramente determinada a um [dos opostos], pois, de outro modo, se for de tal modo determinada a um [dos opostos] que não possa ser impedida, por consequência reduzirá por necessidade do mesmo modo a potência passiva ao ato.**





## **10. Nota de Santo Tomás de Aquino sobre a questão dos astros.**

Houve alguns que disseram existir o destino, [colocando-o] na força dos corpos celestes. Segundo eles, nada mais é o destino do que a força da posição dos astros. Mas, [ainda que exista esta causa], dela nunca poderá provir a necessidade em todas as coisas que ocorrem.

De fato, muitas coisas são feitas a partir da inteligência e da vontade, as quais per se e diretamente não estão submetidas à força dos corpos celestes. O intelecto ou razão e a vontade, que está na razão, não são atos de um órgão corporal, conforme se demonstra no III do De Anima; é, portanto, impossível que o intelecto ou razão e a vontade esteja submetidos diretamente à força dos corpos celestes; nenhuma força corporal pode agir per se a não ser sobre uma coisa corpórea.

[Já o mesmo não ocorre com as] forças sensitivas [no homem]. Estas, na medida em que são atos dos órgãos corporais, podem submeter-se à ação dos corpos celestes. É por isso que o Filósofo, no III do De Anima, atribui aos que colocavam o intelecto não diferir do sentido a opinião dos que dizem que a vontade do homem estaria submetida ao movimento do céu.

Indiretamente, porém, a força dos corpos celestes [pode] redundar ao intelecto e à vontade, na medida em que o intelecto e a vontade se utilizam das forças sensitivas. [Mas, mesmo assim], é manifesto que as paixões das forças sensitivas não podem induzir necessidade à razão e à vontade; [temos como exemplo disto o caso] dos homens continentais, aqueles que possuem más concupiscências mas que, [ao contrário dos homens ditos incontinentais], [apesar de possuírem estas paixões más], não se deixam conduzir por elas, conforme diz o Filósofo no VII da Ética. Assim, portanto, da força dos corpos celestes não pode proceder a necessidade nas coisas que são feitas pela razão e vontade.

Algo semelhante a isto, porém, pode ser dita não apenas da razão e da vontade humana, como também dos demais efeitos corporais das coisas corruptíveis, nas quais ocorrem muitas coisas por acidente. Ora, o que é por acidente não pode ser reduzido como a uma causa per se em alguma virtude natural, porque a virtude da natureza [possui inclinação] a uma só coisa. O que, porém, é por acidente,

**não é uno, de onde que o Filósofo diz, no livro sobre "*O Sono e a Vigília*", que muitas coisas cujos sinais preexistem nos corpos celestes, como nas chuvas e nas tempestades, não ocorrem, porque são impedidas `per accidens', [isto é, por uma acidentalidade ou circunstancialidade]. E, embora mesmo este impedimento, considerado em si mesmo, possa ser reduzido a alguma causa celeste, todavia o concurso [ou a coincidência] deles, sendo uma acidentalidade, não pode ser reduzido a nenhuma causa naturalmente agente.**





## **11. Nota de Santo Tomás de Aquino sobre a Providência Divina.**

[Embora na natureza exista o acaso e a sorte, as quais não podem ser reduzidas a alguma causa per se naturalmente agente], ocorre às vezes que aquilo que ocorre segundo si mesmo por acidente e casualmente possa ser reduzido a alguma inteligência pré-ordenante, como no caso de dois servos que se encontram em algum lugar, casualmente e por acidente quanto a eles, um deles ignorando do outro; tal encontro, porém, pode ser intencional por parte do senhor que os tenha enviado a ambos para que se encontrassem em um certo lugar.

Por causa disto [coloca-se] que todas as coisas que se fazem neste mundo, mesmo as que parecem fortuitas e casuais, possam ser reduzidas à ordem da Providência Divina, da qual [dependeria] o destino.

Houve, porém, quem negasse a Divina Providência, por julgarem o intelecto divino ao modo de nosso [próprio] intelecto, o qual não conhece os singulares. Ora, [quanto ao intelecto divino], isto é falso. O inteligir divino e sua vontade são o seu próprio ser. De onde que, assim como o seu ser, pela sua virtude, [abarca] tudo aquilo que de algum modo é, na medida em que [tudo o que é o] é por [uma] participação [do seu ser], assim também o seu inteligir e o seu inteligível [abarca] todo apetite e todo apetecível que é bom, de modo que pelo próprio fato de algo ser cognoscível cairá sob o seu conhecimento, e pelo próprio fato de algo ser bom cairá sob a sua vontade.

[Há, porém, ainda outras dificuldades que se levantam sobre a Divina Providência]. Se, [de fato], a Divina Providência é causa per se de todas as coisas que ocorrem neste mundo, pelo menos dos bens, pareceria então que tudo o que ocorre ocorre necessariamente. Em primeiro lugar, por parte da ciência divina, porque não pode sua ciência enganar-se e, deste modo, as coisas que ele próprio conhece, parece que necessariamente tenham que ocorrer. Em segundo lugar, por parte da vontade, pois a vontade de Deus não pode ser ineficaz, de onde que todas as coisas que Deus quer, necessariamente terão que ocorrer.

Todas estas objeções, entretanto, procedem do fato de que [nelas] o

conhecimento do intelecto divino e a operação da vontade divina são consideradas segundo o modo com que eles se dão em nós, enquanto que, [de fato, o conhecimento e a vontade existem em nós] de um modo muito dessemelhante.

Em primeiro lugar, por parte do conhecimento ou da ciência deve-se considerar que para conhecer as coisas que ocorrem segundo a ordem do tempo a força cognitiva que de alguma maneira está contida debaixo da ordem do tempo encontra-se de modo diverso do que a força cognitiva que está totalmente fora do tempo. Como, portanto, nosso conhecimento cai sob a ordem do tempo, segue-se que as coisas caem sob seu conhecimento debaixo da razão do presente, do passado e do futuro. Por este motivo nosso conhecimento conhece as coisas presentes como existentes em ato e de algum modo perceptível pelo sentido; conhece as coisas passadas como lembradas; quanto às coisas futuras, não as conhece em si mesmas, porque ainda não são, mas pode conhecê-las em suas causas. Pode conhecer as coisas futuras com certeza se elas forem totalmente determinadas em suas causas, como coisas que ocorrem necessariamente a partir de outras; pode conhecer as coisas futuras por conjectura se não forem determinadas de tal modo que não possam ser impedidas, como as coisas que ocorrem na maioria [das vezes]; não poderá conhecer as coisas futuras de modo algum se estiverem em suas causas inteiramente em potência de tal modo que não estejam mais determinadas a um do que a outro [efeito], assim como as coisas que se encontram [inclinadas] para ambos [opostos]. De fato, algo não é cognoscível na medida em que está em potência, mas somente na medida em que está em ato, como é manifesto pelo que diz o Filósofo no IX da Metafísica.

Mas Deus está inteiramente fora da ordem do tempo, constituído nos [arcanos] da eternidade, a qual é toda simultânea, a quem está submetido todo o curso do tempo, segundo sua única e simples intuição. Por isso Deus, com uma só intuição, vê todas as coisas que são feitas segundo o curso do tempo e a cada coisa [como algo presente e] existente em si mesmo e não como algo que lhe é futuro apenas [enquanto] intuível na ordem de suas causas, embora Deus também veja a própria ordem destas causas.

[Deste modo, Deus] vê todas as coisas que estão em qualquer tempo de um modo inteiramente eterno, assim como quando o olho humano vê, [num momento presente], a Sócrates que se senta,

vendo-o em si mesmo, e não na sua causa. De fato, quando o homem vê a Sócrates sentando-se, não se retira a sua contingência quanto à ordem da causa ao efeito; todavia, o olho humano vê certíssima e infalivelmente Sócrates sentar-se quando ele se senta, porque cada coisa, na medida em que está em si mesmo, já a determina. Assim, portanto, conclui-se também que Deus certíssima e infalivelmente conhece todas as coisas que se fazem no tempo e, todavia, as coisas que se fazem no tempo não são ou se tornam necessariamente, mas contingentemente.

Semelhantemente, [outra] diferença deve ser considerada por parte da vontade divina.

A vontade divina deve ser entendida como existindo fora da ordem dos entes, como uma certa causa que difunde todo o ser e todas as suas diferenças. Ora, são diferenças dos entes o [ser] possível e o [ser] necessário. Por isso, da própria vontade se originam nas coisas a necessidade e a contingência, assim como a distinção de ambas segundo a razão das causas próximas. De fato, aos efeitos [que a vontade divina] quis que fossem necessários, dispôs causas necessárias; aos efeitos que quis que fossem contingentes, ordenou causas atuando contingentemente, isto é, possíveis de falha. E segundo a condição destas causas, os efeitos são ditos necessários ou contingentes, embora todas dependam da vontade divina, como de uma causa primeira, a qual transcende a ordem da necessidade e da contingência.







## **12. Notas de Santo Tomás de Aquino sobre uma última objeção.**

Houve, finalmente, quem quisesse subverter a outra raiz da contingência que o Filósofo coloca como sendo [a condição humana] de ser aconselhativo [em seu agir]. De fato, alguns quiseram mostrar que a vontade, ao escolher, é movida de modo necessário pelo apetecível.

[Disseram estes que], sendo o bem objeto da vontade, a vontade não pode afastar-se dele a não ser que apeteça aquilo que lhe pareça ser bom, assim como nem a razão pode afastar-se de algo sem assentir a algo que lhe pareça como verdadeiro. Deste modo, pareceria que a eleição que se segue ao conselho sempre provenha da necessidade e que, sendo assim, todas as coisas das quais nós [homens] somos princípio através do conselho e da eleição procedem [das mesmas] de modo necessário.

[A esta objeção deve-se responder] que é preciso considerar [haver] uma diferença semelhante acerca do bem assim como da verdade.

Há, porém, uma certa verdade que é conhecida por si mesma, como são os primeiros princípios indemonstráveis, aos quais o intelecto assente necessariamente. Há também outras verdades que não são conhecidas por si mesmas, mas através de outras. A condição destas pode ser de dois modos.

Algumas se seguem necessariamente aos princípios, de tal modo que não podem ser falsas, sendo verdadeiros os princípios. Estas são todas as conclusões das demonstrações. A estas verdades o intelecto assente necessariamente depois de ter apreendido a sua ordenação aos princípios, mas não antes [de tê-lo feito].

Há outras, ainda, que não se seguem necessariamente aos princípios, de tal modo que podem ser falsas ainda que os princípios [das quais procedem] sejam verdadeiros. Estas são os opináveis, aos quais o intelecto não assente necessariamente, embora por algum motivo se incline mais para uma parte do que para a outra.

[De um modo semelhante ao que ocorre com a verdade, ocorre também com o bem]. Há, [em primeiro lugar], um certo bem que é o apetecível por causa de si mesmo, como é [o caso da] felicidade,

que possui razão de fim último. A este bem a vontade inere necessariamente; todos, de fato, apetezem ser felizes por uma certa necessidade.

Há outros bens que são apetecíveis por causa de [um] fim, os quais podem ser comparados ao fim como as conclusões aos princípios, como fica manifesto pelo que diz o Filósofo no IIº Livro da Física. Se, portanto, existirem alguns bens os quais, se não existissem, não se poderia ser feliz, estes bens também seriam apetecíveis necessariamente e maximamente junto a quem [fosse capaz de] apreender tal ordem. Tais talvez sejam o ser, o viver e o inteligir, e outros semelhantes, se houver. Mas os bens particulares, nos quais consistem os atos humanos, não são tais, nem podem ser apreendidos sob aquela razão tal que sem eles a felicidade não pode existir. São exemplos [destes outros bens] o comer esta ou aquela comida, ou abster-se dela; estes bens têm algo por onde mover o apetite, segundo algum bem que se considera neles. Por isto a vontade não é movida a escolhe-los por uma necessidade.

É por este motivo que o Filósofo, significativamente, apontou a raiz da contingência nas coisas que são feitas pelos [homens] a partir do conselho, o qual se refere às coisas que dizem respeito a um fim e que, todavia, não são determinadas. Nas coisas, de fato, em que os meios são determinados, não há lugar para o conselho, conforme se explica no IIIº da Ética.



### **13. Conclusão de Santo Tomás de Aquino.**

**Todas estas coisas, [que não se encontram no próprio texto do De Interpretatione de Aristóteles], foram ditas [por nós] para que [pudéssemos] salvar as raízes da contingência que Aristóteles, [porém], aponta [claramente em seu texto], apesar de que [a abordagem destes temas] exceda a matéria da Lógica [e pertença mais propriamente a outras áreas da Filosofia].**



## **14. Comentário final do tradutor.**

**Termina aqui o Comentário de Santo Tomás de Aquino ao Primeiro Livro do De Interpretatione de Aristóteles.**

**Esta obra do Filósofo é dividida em dois livros. O Primeiro Livro trata da enunciação considerada de modo simples e o Segundo da enunciação considerada na medida em que se diversifica mediante outros elementos que lhe são acrescentados.**

**Santo Tomás de Aquino comentou todo o Primeiro Livro e apenas algumas poucas linhas do princípio do Segundo. Provavelmente deixou o Comentário inacabado por se tratar o assunto tratado no Segundo Livro matéria de menos importância e dever dedicar-se a outros trabalhos que lhe pareceram mais urgentes. O Comentário de toda a obra foi, porém, concluído durante a Renascença, de um modo muito próximo ao que o teria feito o próprio Santo Tomás de Aquino, pelo Cardeal Caetano, cujo texto costuma acompanhar as edições modernas do Comentário ao De Interpretatione escrito por Santo Tomás.**

**Quanto a nós, devido à urgência de completar esta tradução do conjunto dos Comentários a Aristóteles de modo a torná-los acessíveis para os que pretendem introduzir-se na obra de Santo Tomás, deixamos também para outro momento completar a tradução desta segunda parte do Comentário ao De Interpretatione, passando diretamente ao texto do Comentário aos Analíticos Posteriores.**

