

LIVRO I

- [LIÇÃO 1](#)
- [LIÇÃO 2 - A Significação do Som Vocal](#)
- [LIÇÃO 3 - A Significação Diversa do Som Vocal](#)
- [LIÇÃO 4 - O Nome](#)
- [LIÇÃO 5 - Sobre a Natureza do Verbo e Sua Conformidade com o Nome](#)
- [LIÇÃO 6 - Sobre a Oração, o Princípio Formal da Enunciação](#)
- [LIÇÃO 7 - A Definição de Enunciação](#)
- [LIÇÃO 8 - A Divisão da Enunciação em Simples e Composta, Afirmativa e Negativa](#)
- [LIÇÃO 9 - A Oposição da Afirmação e da Negação Absolutamente](#)
- [LIÇÃO 10 - A Divisão da Proposição por Parte do Sujeito e a Oposição de Afirmação e Negação em Proposições Universais e Indefinidas](#)
- [LIÇÃO 11 - A Oposição das Enunciações Universal e Particular e a Relação de uma Afirmação e Negação Opostas com a Verdade e a Falsidade](#)
- [LIÇÃO 12 - Há Apenas Uma Negação Oposta a Uma Afirmação](#)
- [LIÇÃO 13 - Verdade e Falsidade em Proposições Singulares Opostas sobre o Futuro em Matéria Contingente](#)
- [LIÇÃO 14 - A Contingência nas Coisas e as Raízes da Contingência em Relação às Proposições Singulares Sobre o Futuro em Matéria Contingente](#)
- [LIÇÃO 15 - Conclui-se que as Proposições São Verdadeiras na Medida em que Correspondem ao Modo como as Coisas São na Realidade](#)

LIÇÃO 1

“16a 1 Primeiro devemos estabelecer o que é um nome e o que é um verbo; depois, o que é negação e afirmação, e a enunciação e o discurso.

4. O Filósofo começa esta obra com uma introdução na qual aponta uma a uma as coisas que devem ser tratadas. Pois, como toda ciência começa com um tratamento dos princípios, e os princípios das coisas compostas são suas partes, aquele que pretende tratar da enunciação deve começar por suas partes. Portanto, Aristóteles começa dizendo: *Primeiro devemos determinar*, i.e., definir, *o que é um nome e o que é um verbo*. No texto grego está *Primeiro devemos pôr*, o que significa a mesma coisa, pois as demonstrações pressupõem definições, a partir das quais concluem, e, portanto, as definições são corretamente chamadas de "posições". Esta é a razão pela qual ele apenas aponta aqui as definições das coisas a serem tratadas; pois a partir das definições outras coisas são conhecidas.

5. Poder-se-ia perguntar por que é necessário tratar novamente de coisas simples, i.e., o nome e o verbo, pois eles foram tratados no livro *Praedicamentorum*. Em resposta a isso, devemos dizer que as palavras simples podem ser consideradas de três maneiras: primeiro, como significam a intelecção simples absolutamente, o que é a consideração própria do livro *Praedicamentorum*; segundo, de acordo com sua função como partes da enunciação, que é a maneira como são consideradas neste livro. Assim, são tratadas aqui sob a formalidade do nome e do verbo, e sob essa formalidade significam algo com tempo ou sem tempo e outras coisas do tipo que pertencem à formalidade das palavras como são componentes de uma enunciação. Finalmente, as palavras simples podem ser consideradas como são componentes de uma ordenação silogística. São tratadas então sob a formalidade de termos, e isso Aristóteles faz no livro *Prior*. Poder-se-ia perguntar por que ele trata apenas do nome e do verbo e omite as outras partes do discurso. A razão poderia ser que Aristóteles pretende estabelecer regras sobre a enunciação simples e para isso é suficiente considerar apenas as partes da enunciação que são necessárias para o discurso simples. Uma enunciação simples pode ser formada apenas por um nome e um verbo, mas não pode ser formada por outras partes do discurso sem estes. Portanto, é suficiente tratar desses dois.

Por outro lado, a razão pode ser que nomes e verbos são as partes principais do discurso. Os pronomes, que não nomeiam uma natureza, mas determinam uma pessoa — e, portanto, são colocados no lugar dos nomes — estão compreendidos sob os nomes. O particípio — embora tenha semelhanças com o nome — significa com tempo e, portanto, está compreendido sob o verbo. Os outros são coisas que unem as partes do discurso. Eles significam relações de uma parte com outra, em vez de serem partes do discurso; assim como pregos e outras partes desse tipo não são partes de um navio, mas conectam as partes de um navio.

7. Após ter proposto essas partes [o nome e o verbo] como princípios, Aristóteles declara o que pretende estabelecer principalmente: ... então o que é a negação e a afirmação. Estas também são partes da enunciação, não porém como partes integrantes, como são o nome e o verbo — caso contrário, toda enunciação teria que ser formada por uma afirmação e uma negação — mas como partes subjetivas, isto é, espécies. Isso é suposto aqui, mas será provado mais tarde.

8. Como a enunciação se divide em categórica e hipotética, pode-se perguntar por que ele não as enumera também, além da afirmação e da negação. Em resposta a isso, poderíamos dizer que Aristóteles não as acrescentou porque a enunciação hipotética é composta de muitas proposições categóricas e, portanto, categórica e hipotética diferem apenas segundo a diferença entre uma e muitas.

Ou poderíamos dizer — e esta seria uma razão melhor — que a enunciação hipotética não contém a verdade absoluta, cujo conhecimento é exigido na demonstração, à qual este livro está principalmente ordenado; antes, ela significa algo como verdadeiro por suposição, o que não basta para as ciências demonstrativas, a menos que seja confirmado pela verdade absoluta da enunciação simples. Esta é a razão pela qual Aristóteles não trata nem das enunciações hipotéticas nem dos silogismos.

Ele acrescenta: e a enunciação, que é o gênero da negação e da afirmação; e o discurso, que é o gênero da enunciação.

9. Se alguém perguntasse por que, além destes, ele não menciona o som vocal, é porque o som vocal é algo natural e, portanto, pertence à consideração da filosofia natural, como é evidente no *De Anima* II [8: 420b 5-421a 6] e no final do *De generatione animalium* [cap. 8]. Além disso, por ser algo natural, o som vocal não é propriamente o gênero do discurso, mas é pressuposto para a formação do discurso, assim como as coisas naturais são pressupostas para a formação das coisas artificiais.

10. Nesta introdução, contudo, Aristóteles parece ter invertido a ordem da enunciação, pois a afirmação é naturalmente anterior à negação e a enunciação é anterior a estas como gênero; e, conseqüentemente, o discurso é anterior à enunciação. Poderíamos dizer em resposta a isso que ele começou a enumerar a partir das partes e, conseqüentemente, procede das partes para o todo. Ele coloca a negação, que contém divisão, antes da afirmação, que consiste em composição, pela mesma razão: a divisão está mais próxima das partes, a composição está mais próxima do todo.

Ou poderíamos dizer, como alguns fazem, que ele coloca a negação primeiro porque, naquelas coisas que podem ser e não ser, o não-ser, que a negação significa, é anterior ao ser, que a afirmação significa.

Aristóteles, contudo, não se refere ao fato de que uma delas é colocada antes da outra, pois elas são espécies que dividem igualmente um gênero e, portanto, são simultâneas segundo a natureza.

LIÇÃO 2 - A Significação do Som Vocal

“ 16a 3 Ora, aqueles que estão no som vocal são sinais das paixões da alma, e aqueles que são escritos são sinais daqueles no som vocal.

16a 5 E assim como as letras não são as mesmas para todos os homens, tampouco os sons vocais são os mesmos;

16a 6 mas as paixões da alma, das quais os sons vocais são os primeiros sinais, são as mesmas para todos; e as coisas das quais as paixões da alma são semelhanças também são as mesmas.

16a 8 Isso foi discutido, no entanto, em nosso estudo sobre a alma, pois pertence a um outro campo de investigação.

1. Após sua introdução, o Filósofo começa a investigar as coisas que propôs. Visto que as coisas que ele prometeu tratar são sons vocais significativos, complexos ou incomplexos, ele precede isso com um tratamento da significação dos sons vocais; em seguida, aborda os sons vocais significativos propostos na introdução, onde diz: *Um nome, portanto, é um som vocal significativo por convenção, sem tempo, etc.* Quanto à significação dos sons vocais, primeiro determina que tipo de significação o som vocal possui e depois mostra a diferença entre a significação dos sons vocais complexos e incomplexos, onde diz: *Assim como às vezes há pensamento na alma, etc.* Em relação ao primeiro ponto, ele apresenta a ordem da significação dos sons vocais e depois mostra que tipo de significação o som vocal possui, isto é, se é por natureza ou por imposição. Isso ele faz onde diz: *E assim como as letras não são as mesmas para todos os homens, etc.*

2. A propósito da ordem da significação dos sons vocais, ele propõe três coisas, das quais uma quarta é compreendida. Ele propõe a escrita, os sons vocais e as paixões da alma; as coisas são compreendidas a partir desta última, pois a paixão provém da impressão de algo que age e, portanto, as paixões da alma têm sua origem nas coisas.

Ora, se o homem fosse por natureza um animal solitário, as paixões da alma pelas quais ele se conforma às coisas para ter conhecimento delas seriam suficientes para ele; mas, como ele é por natureza um animal político e social, foi necessário que suas concepções fossem comunicadas aos outros. Isso ele faz por meio do som vocal. Portanto, era necessário que houvesse sons vocais significativos para que os homens pudessem viver juntos. Por isso, aqueles que falam línguas diferentes têm dificuldade em viver juntos em unidade social.

Além disso, se o homem tivesse apenas cognição sensitiva, que é do aqui e agora, tais sons vocais significativos, como os outros animais usam para manifestar suas concepções uns aos outros, seriam suficientes para ele viver com os outros. Mas o homem também tem a vantagem da cognição intelectual, que abstrai do aqui e agora e, como consequência, ocupa-se de coisas distantes no lugar e futuras no tempo, bem como de coisas presentes no tempo e no lugar. Por isso, o uso da escrita foi necessário para que ele pudesse manifestar suas concepções àqueles que estão distantes no lugar e àqueles que virão no tempo futuro.

3. No entanto, visto que a lógica está ordenada à obtenção de conhecimento sobre as coisas, a significação dos sons vocais, que é imediata às concepções do intelecto, é sua principal consideração. A significação dos signos escritos, sendo mais remota, pertence mais à consideração do gramático do que do lógico. Aristóteles, portanto, começa sua explicação da ordem da significação pelos sons vocais, não pelos signos escritos. Primeiro, ele explica a significação dos sons vocais: *Portanto, aqueles que estão no som vocal são signos das paixões na alma*. Ele diz "portanto" como se concluísse de premissas, porque já disse que devemos estabelecer o que é um nome, um verbo e as outras coisas que mencionou; mas estas são sons vocais significativos; portanto, a significação dos sons vocais deve ser explicada.

4. Quando ele diz "Aqueles que estão no som vocal" e não "sons vocais", seu modo de falar implica uma continuidade com o que acabou de dizer, ou seja, devemos definir o nome e o verbo, etc. Ora, estas coisas têm ser de três maneiras: na concepção do intelecto, na emissão da voz e na escrita de letras. Ele poderia, portanto, significar, quando diz "Aqueles que estão no som vocal", etc., que nomes e verbos e as outras coisas que vamos definir, enquanto estão no som vocal, são signos.

Por outro lado, ele pode estar falando dessa maneira porque nem todos os sons vocais são significativos e, dentre os que o são, alguns significam naturalmente e, portanto, são diferentes por natureza do nome, do verbo e das outras coisas a serem definidas. Portanto, para adaptar o que disse às coisas das quais pretende falar, ele diz: "Aqueles que estão no som vocal", i.e., que estão contidos sob o som vocal como partes sob um todo.

Poderia haver ainda outra razão para seu modo de falar. O som vocal é algo natural. O nome e o verbo, por outro lado, significam por instituição humana, isto é, a significação é acrescentada à coisa natural como forma à matéria, assim como a forma de uma cama é acrescentada à madeira. Portanto, para designar nomes e verbos e as outras coisas que vai definir, ele diz: "Aqueles que estão no som vocal", da mesma forma que diria de uma cama: "aquilo que está na madeira".

5. Quando ele fala de paixões na alma, tendemos a pensar nas afecções do apetite sensitivo, como ira, alegria e as outras paixões que costumam ser chamadas comumente de paixões da alma, como é o caso na *Ética a Nicômaco* II [5: 1105b 21]. É verdade que alguns dos sons vocais que o homem produz significam naturalmente paixões deste tipo, como os gemidos dos doentes e os sons de outros animais, como se diz em *Política* I [2: 1253a 10-14]. Mas aqui Aristóteles está falando de sons vocais que são significativos por instituição humana. Portanto, "paixões na alma" devem ser entendidas aqui como concepções do intelecto, e nomes, verbos e o discurso significam imediatamente estas concepções do intelecto, segundo o ensinamento de Aristóteles. Eles não podem significar imediatamente as coisas, como fica claro pelo modo de significar, pois o nome "homem" significa a natureza humana em abstração dos singulares; portanto, é impossível que

signifique imediatamente um homem singular. Por esta razão, os platônicos sustentavam que significava a ideia separada de homem. Mas, porque no ensinamento de Aristóteles o homem em abstrato não subsiste realmente, mas está apenas na mente, foi necessário que Aristóteles dissesse que os sons vocais significam imediatamente as concepções do intelecto e, por meio delas, as coisas.

6. Como Aristóteles não costumava falar das concepções do intelecto como paixões, Andrônico sustentou que este livro não era de Aristóteles. Em *Sobre a Alma* I, no entanto, é evidente que ele chama todas as operações da alma de "paixões" da alma. Por isso, mesmo a concepção do intelecto pode ser chamada de paixão, seja porque não entendemos sem um fantasma, que requer paixão corpórea (razão pela qual o Filósofo chama a potência imaginativa de intelecto passivo) [*Sobre a Alma* III, 5: 430a 25]; seja porque, ao estender o nome "paixão" a toda recepção, o entendimento do intelecto possível também é um tipo de sofrimento, como se diz em *Sobre a Alma* III [4: 429b 29].

Aristóteles usa o nome "paixão" em vez de "entendimento", no entanto, por duas razões: primeiro, porque o homem quer significar uma concepção interior a outro através do som vocal como resultado de alguma paixão da alma, como amor ou ódio; segundo, porque a significação do som vocal é referida à concepção do intelecto na medida em que a concepção surge das coisas por meio de uma espécie de impressão ou paixão.

7. Quando ele diz: *e aqueles que são escritos são signos daqueles que estão no som vocal*, ele trata da significação da escrita. Segundo Alexandre, ele introduz isso para tornar evidente a cláusula anterior por meio de uma similitude; e o significado é: aqueles que estão no som vocal são signos das paixões da alma da mesma forma que as letras são do som vocal; então ele prossegue para manifestar este ponto onde diz: *E assim como as letras não são as mesmas para todos os homens, também os sons vocais não são os mesmos* — introduzindo isso como um sinal do precedente. Pois, quando ele diz, em efeito, assim como há diversos sons vocais entre diversos povos, há também diversas letras, ele está significando que as letras significam sons vocais. E, segundo esta exposição, Aristóteles disse *aqueles que são escritos são signos...* e não, *as letras são signos daqueles que estão no som vocal*, porque são chamadas letras tanto na fala quanto na escrita, embora sejam chamadas mais propriamente letras na escrita; na fala, são chamadas elementos do som vocal.

Aristóteles, no entanto, não diz: *assim como aqueles que são escritos*, mas continua seu relato. Portanto, é melhor dizer, como Porfírio, que Aristóteles acrescenta isso para completar a ordem da significação; pois depois de dizer que nomes e verbos no som vocal são signos daqueles na alma, ele acrescenta — em continuidade com isso — que nomes e verbos que são escritos são signos dos nomes e verbos que estão no som vocal.

8. Então, onde diz: *E assim como as letras não são as mesmas para todos os homens, também os sons vocais não são os mesmos*, ele mostra que as coisas mencionadas diferem como significado e significante, na medida em que são ou segundo a natureza ou não. Ele faz três pontos aqui. Primeiro, ele coloca um sinal para mostrar que nem os sons vocais nem as letras significam naturalmente; coisas que significam naturalmente são as mesmas entre todos os homens; mas a significação das letras e dos sons vocais, que é o ponto em questão aqui, não é a mesma entre

todos os homens. Nunca houve dúvida sobre isso em relação às letras, pois seu caráter de significar é por imposição e sua própria formação é através da arte. Sons vocais, no entanto, são formados naturalmente e, portanto, há uma questão sobre se significam naturalmente. Aristóteles determina isso por comparação com as letras: estas não são as mesmas entre todos os homens, e assim também os sons vocais não são os mesmos. Consequentemente, como as letras, os sons vocais não significam naturalmente, mas por instituição humana. Os sons vocais que significam naturalmente, como os gemidos dos doentes e outros deste tipo, são os mesmos entre todos os homens.

9. Em segundo lugar, quando ele diz: *mas as paixões da alma, das quais os sons vocais são os primeiros signos, são as mesmas para todos*, ele mostra que as paixões da alma existem naturalmente, assim como as coisas existem naturalmente, pois são as mesmas entre todos os homens. Pois, ele diz: *mas as paixões da alma, i.e., assim como as paixões da alma são as mesmas para todos os homens; das quais primeiras, i.e., das quais paixões, sendo primeiras, estas, a saber, os sons vocais, são marcas, i.e., signos* (pois as paixões da alma são comparadas aos sons vocais como primeiro ao segundo, já que os sons vocais são produzidos apenas para expressar paixões interiores da alma), *assim também as coisas... são as mesmas, i.e., são as mesmas entre todos, das quais, i.e., das quais coisas, as paixões da alma são semelhanças*.

Observe que ele diz aqui que letras são sinais, ou seja, sinais de sons vocais, e, da mesma forma, os sons vocais são sinais das paixões da alma, mas que as paixões da alma são semelhanças das coisas. Isso ocorre porque uma coisa não é conhecida pela alma a menos que exista alguma semelhança da coisa, seja no sentido ou no intelecto. Ora, as letras são sinais dos sons vocais e os sons vocais são sinais das paixões de tal modo que não atentamos para nenhuma ideia de semelhança em relação a eles, mas apenas para uma ideia de instituição, como ocorre em relação a muitos outros sinais, por exemplo, a trombeta como sinal de guerra. Mas nas paixões da alma temos que levar em conta a ideia de uma semelhança com as coisas representadas, uma vez que as paixões da alma designam as coisas naturalmente, não por instituição.

10. Há alguns que objetam à posição de Aristóteles de que as paixões da alma, que os sons vocais significam, são as mesmas para todos os homens. Seu argumento contra isso é o seguinte: homens diferentes têm opiniões diferentes sobre as coisas; portanto, as paixões da alma não parecem ser as mesmas entre todos os homens.

Boécio, em resposta a essa objeção, diz que aqui Aristóteles está usando "paixões da alma" para denotar concepções do intelecto, e, como o intelecto nunca é enganado, as concepções do intelecto devem ser as mesmas entre todos os homens; pois se alguém discorda do que é verdadeiro, nesse caso ele não compreende.

No entanto, uma vez que o falso também pode estar no intelecto, não como ele conhece o que uma coisa é, isto é, a essência de uma coisa, mas como ele compõe e divide, como se diz em *De anima* III [6: 430a 26]. A afirmação de Aristóteles deve ser referida às concepções simples do intelecto — que são significadas pelos sons vocais incomplexos — as quais são as mesmas entre todos os homens; pois se alguém compreende verdadeiramente o que é o homem, qualquer coisa que ele apreenda diferente de homem não o compreende como homem. As concepções simples do intelecto, que os sons vocais primeiro significam, são deste tipo. É por isso que Aristóteles diz em

Metafísica IV [IV, 4: 1006b 4] que "a noção que o nome significa é a definição". E esta é a razão pela qual ele diz expressamente: "das quais primeiro [paixões] estes são sinais", i.e., para que isso seja referido às primeiras concepções primeiramente significadas pelos sons vocais.

11. O nome equívoco é apresentado como outra objeção a essa posição, pois no caso de um nome equívoco, o mesmo som vocal não significa a mesma paixão entre todos os homens. Porfírio responde a isso apontando que um homem que emite um som vocal pretende que ele signifique uma concepção do intelecto. Se a pessoa a quem ele está falando entende outra coisa por ele, aquele que fala, ao se explicar, fará com que aquele a quem fala refira seu entendimento à mesma coisa.

No entanto, é melhor dizer que não é intenção de Aristóteles manter uma identidade da concepção da alma em relação a um som vocal, de modo que haja uma concepção em relação a um som vocal, pois os sons vocais são diferentes entre diferentes povos; antes, ele pretende manter uma identidade das concepções da alma em relação às coisas, as quais coisas ele também diz que são as mesmas.

12. Em terceiro lugar, quando ele diz: "Isso, no entanto, já foi discutido em nosso estudo sobre a alma, etc.", ele se desculpa de uma consideração mais aprofundada dessas coisas, pois a natureza das paixões da alma e a maneira como elas são semelhanças das coisas não pertencem à lógica, mas sim à filosofia da natureza, e já foi tratada no livro *De anima* [III, 4-8].

LIÇÃO 3 - A Significação Diversa do Som Vocal

“ 16a 9 Assim como às vezes há pensamento na alma sem que seja verdadeiro ou falso, mas às vezes é necessário que seja um ou outro, assim também é no som vocal;

16a 12 pois na composição e na divisão há verdade e falsidade.

16a 13 Nomes e verbos, então, são como pensamento sem composição ou divisão, por exemplo, "homem" e "branco" quando nada é acrescentado; pois nem um nem outro é ainda verdadeiro ou falso.

16a 16 Um sinal disso é que "bode-cervo" significa algo, mas não é verdadeiro nem falso a menos que "ser" ou "não ser" seja acrescentado, seja absolutamente ou segundo o tempo.

1. Após o Filósofo ter tratado da ordem da significação dos sons vocais, ele passa a discutir uma diversidade na significação dos sons vocais, i.e., alguns deles significam o verdadeiro ou o falso, outros não. Ele primeiro afirma a diferença e depois a manifesta onde diz: "pois na composição e na divisão há verdade e falsidade". Ora, porque na ordem da natureza as concepções do intelecto precedem os sons vocais, que são emitidos para expressá-las, ele atribui a diferença em relação às significações dos sons vocais a partir de uma semelhança com a diferença na intelecção. Assim, a manifestação é a partir de uma semelhança e, ao mesmo tempo, a partir da causa que os efeitos imitam.

2. A operação do intelecto é dupla, como foi dito no início, e como é explicado em *De anima* III [6: 430a 26]. Ora, a verdade e a falsidade são encontradas em uma dessas operações, mas não na outra. É isso que Aristóteles diz no início desta parte do texto, i.e., que na alma às vezes há pensamento sem verdade e falsidade, mas às vezes ele necessariamente tem um ou outro destes. E, uma vez que os sons vocais significativos são formados para expressar essas concepções do intelecto, é necessário que alguns sons vocais significativos signifiquem sem verdade e falsidade, outros com verdade e falsidade — para que o signo seja conforme ao significado.

3. Em seguida, quando diz *pois na composição e na divisão há verdade e falsidade*, ele manifesta o que acabou de dizer: primeiro, em relação ao que disse sobre o pensamento; segundo, em relação ao que disse sobre a semelhança dos sons vocais com o pensamento, onde diz *Nomes e verbos, portanto, são como o entendimento sem composição ou divisão*, etc.

Para mostrar que às vezes há pensamento sem verdade ou falsidade e, às vezes, acompanhado de uma delas, ele diz primeiro que a verdade e a falsidade dizem respeito à composição e à divisão. Para entender isso, devemos notar novamente que uma das duas operações do intelecto é o entendimento do que é indivisível. O intelecto faz isso quando entende a quiddidade ou essência de uma coisa absolutamente, por exemplo, o que é o homem, ou o que é o branco, ou o que é algo desse tipo. A outra operação é aquela em que ele compõe e divide conceitos simples desse tipo. Ele diz que nessa segunda operação do intelecto, isto é, compor e dividir, encontra-se verdade e falsidade; a conclusão é que isso não se encontra na primeira, como ele também diz em *III De anima* [6: 430a 26].

4. Parece haver uma dificuldade quanto a esse ponto, pois a divisão é feita por resolução ao que é indivisível ou simples e, portanto, parece que, assim como a verdade e a falsidade não estão nas coisas simples, também não estão na divisão.

Para responder a isso, deve-se apontar que as concepções do intelecto são semelhanças das coisas e, portanto, as coisas que estão no intelecto podem ser consideradas e nomeadas de duas maneiras: segundo elas mesmas e segundo a natureza das coisas das quais são semelhanças. Pois assim como uma estátua — digamos, de Hércules — em si mesma é chamada e é bronze, mas como semelhança de Hércules é nomeada homem, assim, se considerarmos as coisas que estão no intelecto em si mesmas, há sempre composição onde há verdade e falsidade, pois nunca são encontradas no intelecto exceto quando ele compara um conceito simples com outro. Mas se a composição é referida à realidade, às vezes é chamada de composição, às vezes de divisão: composição, quando o intelecto compara um conceito a outro como que apreendendo uma conjunção ou identidade das coisas das quais são concepções; divisão, quando ele compara um conceito a outro de modo que apreende as coisas como diversas. No som vocal, portanto, a afirmação é chamada de composição na medida em que significa uma conjunção por parte da coisa, e a negação é chamada de divisão na medida em que significa a separação das coisas.

5. Há ainda outra objeção em relação a esse ponto. Parece que a verdade não está apenas na composição e na divisão, pois uma coisa também é dita verdadeira ou falsa. Por exemplo, o ouro é dito ouro verdadeiro ou ouro falso.

Além disso, o ser e o verdadeiro são ditos conversíveis. Parece, portanto, que a concepção simples do intelecto, que é uma semelhança da coisa, também possui verdade e falsidade.

Novamente, o Filósofo diz em seu livro *De anima* [II, 6: 418a 15] que a sensação dos sensíveis próprios é sempre verdadeira. Mas o sentido não compõe nem divide. Portanto, a verdade não está exclusivamente na composição e na divisão.

Além disso, no intelecto divino não há composição, como é provado em *XII Metaphysicae* [9: 1074b 15–1075a 11]. Mas a primeira e mais alta verdade está no intelecto divino. Portanto, a verdade não está exclusivamente na composição e na divisão.

6. Para responder a essas dificuldades, as seguintes considerações são necessárias. A verdade é encontrada em algo de duas maneiras: como está naquilo que é verdadeiro e como está naquele que fala ou conhece a verdade. A verdade como está naquilo que é verdadeiro é encontrada tanto

em coisas simples quanto em coisas compostas, mas a verdade naquele que fala ou conhece a verdade é encontrada apenas segundo a composição e a divisão. Isso ficará claro no que se segue.

7. A verdade, como diz o Filósofo em *VI Ethicorum* [2: 1139a 28-30], é o bem do intelecto. Portanto, qualquer coisa que seja dita verdadeira o é por referência ao intelecto. Ora, os sons vocais estão relacionados ao pensamento como signos, mas as coisas estão relacionadas ao pensamento como aquilo de que os pensamentos são semelhanças. Deve-se notar, no entanto, que uma coisa está relacionada ao pensamento de duas maneiras: de um modo, como a medida ao medido, e essa é a maneira como as coisas naturais estão relacionadas ao intelecto especulativo humano. Donde o pensamento é dito verdadeiro na medida em que está conforme à coisa, mas falso na medida em que não está em conformidade com a coisa.

No entanto, uma coisa natural não é dita verdadeira em relação ao nosso pensamento da maneira como foi ensinada por certos filósofos naturais antigos que supunham a verdade das coisas apenas no que elas pareciam ser. Segundo essa visão, seguir-se-ia que contraditórios poderiam ser simultaneamente verdadeiros, já que as opiniões de diferentes homens podem ser contraditórias. Contudo, algumas coisas são ditas verdadeiras ou falsas em relação ao nosso pensamento — não essencial ou formalmente, mas efetivamente — na medida em que são constituídas naturalmente de modo a causar uma estimativa verdadeira ou falsa de si mesmas. É dessa maneira que o ouro é dito verdadeiro ou falso.

De outro modo, as coisas são comparadas ao pensamento como o medido à medida, como é evidente no intelecto prático, que é causa das coisas. Dessa maneira, a obra de um artífice é dita verdadeira na medida em que realiza a concepção na mente do artista, e falsa na medida em que fica aquém dessa concepção.

8. Ora, todas as coisas naturais estão relacionadas ao intelecto divino como artefatos à arte e, portanto, uma coisa é dita verdadeira na medida em que possui sua própria forma, segundo a qual representa a arte divina; o ouro falso, por exemplo, é cobre verdadeiro. É em termos disso que o ser e o verdadeiro são convertidos, já que qualquer coisa natural é conforme à arte divina por meio de sua forma. Por essa razão, o Filósofo em *I Physicae* [9: 192a 17] diz que a forma é algo divino.

9. E assim como uma coisa é dita verdadeira por comparação à sua medida, também a sensação ou o pensamento, cuja medida é a coisa fora da alma. Portanto, a sensação é dita verdadeira quando o sentido, por meio de sua forma, está em conformidade com a coisa existente fora da alma. É dessa maneira que a sensação dos sensíveis próprios é verdadeira, e o intelecto que apreende o que uma coisa é, sem composição e divisão, é sempre verdadeiro, como é dito em *III De anima* [3: 427b 12; 428a 11; 6: 43a 26].

Deve-se notar, no entanto, que embora a sensação do objeto próprio seja verdadeira, o sentido não percebe que a sensação é verdadeira, pois não pode conhecer sua relação de conformidade com a coisa, mas apenas apreende a coisa. O intelecto, por outro lado, pode conhecer sua relação de conformidade e, portanto, apenas o intelecto pode conhecer a verdade. Esta é a razão pela qual o Filósofo diz em *VI Metaphysicae* [4: 1027b 26] que a verdade está apenas na mente, isto é, naquele que conhece a verdade.

Conhecer essa relação de conformidade é julgar que uma coisa é tal ou não é, o que é compor e dividir; portanto, o intelecto só conhece a verdade compondo e dividindo por meio de seu juízo. Se o juízo está de acordo com as coisas, será verdadeiro, isto é, quando o intelecto julga que uma coisa é o que é ou que não é o que não é. O juízo será falso quando não estiver de acordo com a coisa, isto é, quando julga que o que é não é, ou que o que não é é. Fica evidente, a partir disso, que a verdade e a falsidade, como estão em quem conhece e fala, só existem na composição e divisão.

É disso que o Filósofo está falando aqui. E uma vez que os sons vocais são sinais do pensamento, aquele som vocal será verdadeiro que significa pensamento verdadeiro, falso aquele que significa pensamento falso, embora o som vocal, enquanto coisa real, seja dito verdadeiro da mesma forma que outras coisas. Assim, o som vocal "Homem é um asno" é verdadeiramente som vocal e verdadeiramente um sinal, mas porque é sinal de algo falso, é dito falso.

10. Deve-se notar que o Filósofo está falando aqui da verdade em relação ao intelecto humano, que julga a conformidade das coisas e do pensamento compondo e dividindo. Contudo, o juízo do intelecto divino sobre isso é sem composição e divisão, pois, assim como nosso intelecto entende as coisas materiais imaterialmente, o intelecto divino conhece a composição e divisão de modo simples.

11. Quando ele diz: *Nomes e verbos, então, são como pensamento sem composição ou divisão*, manifesta o que disse sobre a semelhança dos sons vocais com o pensamento. Em seguida, prova-o por um sinal quando diz: *Um sinal disso é que "cervo-cabra" significa algo, mas não é nem verdadeiro nem falso, etc.*

Aqui ele conclui do que foi dito que, como a verdade e a falsidade estão no intelecto apenas quando há composição ou divisão, segue-se que nomes e verbos, tomados separadamente, são como pensamento sem composição e divisão; como quando dizemos "homem" ou "branco", e nada mais é acrescentado. Pois estes não são nem verdadeiros nem falsos neste ponto, mas quando "ser" ou "não ser" é acrescentado, tornam-se verdadeiros ou falsos.

12. Embora se possa pensar assim, o caso de alguém dar um nome único como resposta verdadeira a uma pergunta não é uma instância que possa ser levantada contra esta posição; por exemplo, suponha que alguém pergunte: "O que nada no mar?" e a resposta seja "Peixe"; isso não se opõe à posição que Aristóteles está tomando aqui, pois o verbo que foi posto na pergunta está subentendido. E assim como o nome dito por si só não significa verdade ou falsidade, também o verbo dito por si só não o faz. Os verbos de primeira e segunda pessoa e o verbo intransitivo não são instâncias opostas a esta posição, pois nestes um nominativo particular e determinado está subentendido. Consequentemente, há composição implícita, embora não explícita.

13. Então ele diz: *Um sinal disso é que "cervo-cabra" significa algo, mas não é nem verdadeiro nem falso a menos que "ser" ou "não ser" seja acrescentado, seja absolutamente ou segundo o tempo.* Aqui ele introduz como sinal o nome composto "cervo-cabra", de "cervo" e "cabra". Em grego, a palavra é "tragelaphos", de "tragos" que significa cabra e "elaphos" que significa cervo. Ora, nomes desse tipo significam algo, a saber, certos conceitos simples (embora as coisas que significam sejam compostas) e, portanto, não são verdadeiros ou falsos a menos que "ser" ou "não

ser" seja acrescentado, pelo qual um juízo do intelecto é expresso. O "ser" ou "não ser" pode ser acrescentado segundo o tempo presente, que é ser ou não ser em ato e, por essa razão, ser simplesmente; ou segundo o tempo passado ou futuro, que é ser relativamente, não simplesmente; como quando dizemos que algo foi ou será.

Observe que Aristóteles usa expressamente como exemplo aqui um nome que significa algo que não existe na realidade, no qual a ficção é imediatamente evidente, e que não pode ser verdadeiro ou falso sem composição e divisão.

LIÇÃO 4 - O Nome

“16a 19 Um nome, então, é um som vocal significativo por convenção, sem tempo, do qual nenhuma parte é significativa separadamente;

16a 21 pois no nome "Campbell" a parte "bell", como tal, não significa nada, embora na expressão "camp bell" signifique.

16a 22 Contudo, o caso não é exatamente o mesmo em nomes simples e nomes compostos; pois nos primeiros a parte não é de modo algum significativa, mas nos últimos a parte tem significado, mas de nada aparte da palavra, como "fast" em "breakfast".

16a 26 "Por convenção" é acrescentado porque nada é um nome por natureza, mas torna-se um nome quando é feito um sinal; pois sons não-letrados, como os dos brutos, designam, mas nenhum deles é um nome.

16a 29 "Não-homem", entretanto, não é um nome. Nenhum nome foi imposto para designar isto — pois não é nem discurso nem uma negação — mas chamemo-lo de nome infinito.

16a 32 “De Fílon” e “a Fílon” e todas essas expressões não são nomes, mas modos de nomes.

16b 1 A definição destes é a mesma em todos os outros aspectos que a do próprio nome, mas em conjunção com “é” ou “foi” ou “será” eles não são verdadeiros ou falsos, ao passo que, se um destes for adicionado a um nome, há sempre verdade ou falsidade; por exemplo, “de Fílon é” ou “de Fílon não é” não são nem verdadeiros nem falsos.

1. Tendo determinado a ordem da significação dos sons vocais, o Filósofo começa aqui a estabelecer as definições dos sons vocais significativos. Sua intenção principal é estabelecer o que é uma enunciação – que é o assunto deste livro – mas, como em qualquer ciência os princípios do assunto devem ser conhecidos primeiro, ele começa com os princípios da enunciação e, em seguida, estabelece o que é uma enunciação onde diz: “Todo discurso não é enunciativo, etc.” Com respeito aos princípios da enunciação, ele primeiro determina a natureza dos princípios quase materiais, i.e., suas partes integrantes, e em segundo lugar o princípio formal, i.e., o discurso, que é o gênero da enunciação, onde diz: “Discurso é som vocal significativo, etc.” A propósito dos princípios quase materiais da enunciação, ele primeiro estabelece que um nome significa a substância de uma coisa e, em seguida, que o verbo significa ação ou paixão procedente de uma coisa, onde diz: “O verbo é aquilo que significa com tempo, etc.” Em relação a este primeiro ponto,

ele primeiro define o nome, e em seguida explica a definição onde diz: “pois no nome ‘Campbell’ a parte ‘bell’, como tal, nada significa, etc.” e, finalmente, exclui certas coisas – aquelas que não têm a definição do nome perfeitamente – onde diz: “‘Não-homem’, no entanto, não é um nome, etc.”

2. Deve-se notar, em relação à definição do nome, que uma definição é dita um limite porque inclui uma coisa totalmente, i.e., de tal modo que nada da coisa está fora da definição, isto é, não há nada da coisa ao qual a definição não pertença; nem qualquer outra coisa está sob a definição, i.e., a definição não pertence a nenhuma outra coisa.

3. Aristóteles propõe cinco partes na definição do nome. Som vocal é dado primeiro, como o gênero. Isso distingue o nome de todos os sons que não são vocais; pois som vocal é o som produzido pela boca de um animal e envolve um certo tipo de imagem mental, como é dito em *// De anima* [8: 420b 30-34]. A segunda parte é a primeira diferença, i.e., *significativo*, que diferencia o nome de qualquer som vocal não significativo, seja letrado e articulado, como “biltris”, ou não letrado e não articulado, como um assobio sem razão. Ora, uma vez que ele já determinou a significação dos sons vocais, ele conclui do que foi estabelecido que um nome é um som vocal significativo.

4. Mas som vocal é uma coisa natural, enquanto um nome não é natural, mas instituído pelos homens; parece, portanto, que Aristóteles deveria ter tomado *signo*, que é da instituição, como o gênero do nome, em vez de som vocal, que é da natureza. Então a definição seria: um nome é um signo vocal, etc., assim como uma salva seria mais adequadamente definida como um prato de madeira do que como madeira formada em prato.

5. Deve-se notar, no entanto, que, embora seja verdade que as coisas artificiais estão no gênero da substância por parte da matéria, elas estão no gênero do acidente por parte da forma, uma vez que as formas das coisas artificiais são acidentes. Um nome, portanto, significa uma forma accidental tornada concreta em um sujeito. Ora, o sujeito deve ser posto na definição de todo acidente; portanto, quando os nomes significam um acidente no abstrato, o acidente tem que ser posto diretamente (i.e., no caso nominativo) como um quase-gênero em sua definição e o sujeito posto obliquamente (i.e., em um caso oblíquo como o genitivo, dativo ou acusativo) como uma quase-diferença; como, por exemplo, quando definimos *nariz arrebitado* como *curvatura do nariz*. Mas quando os nomes significam um acidente no concreto, a matéria ou sujeito tem que ser posta em sua definição como um quase-gênero e o acidente como uma quase-diferença, como quando dizemos que um *nariz arrebitado* é um *nariz curvo*. Consequentemente, se os nomes das coisas artificiais significam formas accidentais como tornadas concretas em sujeitos naturais, então é mais apropriado pôr a coisa natural em sua definição como um quase-gênero. Diríamos, portanto, que uma salva é madeira modelada, e, da mesma forma, que um nome é um som vocal significativo. Seria outra questão se os nomes das coisas artificiais fossem tomados como significando formas artificiais no abstrato.

6. A terceira parte é a segunda diferença, i.e., *por convenção*, a saber, de acordo com a instituição humana derivando da vontade do homem. Isso diferencia os nomes dos sons vocais que significam naturalmente, como os gemidos dos doentes e os sons vocais dos animais brutos.

7. A quarta parte é a terceira diferença, i.e., *sem tempo*, que diferencia o nome do verbo.

Isso, no entanto, parece ser falso, pois o nome “dia” ou “ano” significa tempo.

Mas há três coisas que podem ser consideradas com respeito ao tempo; primeiro, o próprio tempo, como é um certo tipo de coisa ou realidade, e então pode ser significado por um nome como qualquer outra coisa; segundo, aquilo que é medido pelo tempo, na medida em que é medido pelo tempo. O movimento, que consiste de ação e paixão, é o que é medido primeiro e principalmente pelo tempo e, portanto, o verbo, que significa ação e paixão, significa com tempo. A substância considerada em si mesma, que um nome ou pronome significa, não é como tal medida pelo tempo, mas apenas na medida em que está sujeita ao movimento, e isso o particípio significa. O verbo e o particípio, portanto, significam com tempo, mas não o nome e o pronome. A terceira coisa que pode ser considerada é a própria relação do tempo como ele mede. Isso é significado por advérbios de tempo como “amanhã”, “ontem” e outros deste tipo.

8. A quinta parte é a quarta diferença, *nenhuma parte da qual é significativa separadamente*, i.e., separada do nome inteiro; mas está relacionada à significação do nome conforme está no todo. A razão para isso é que a significação é uma quase-forma do nome. Mas nenhuma parte separada tem a forma do todo; assim como a mão separada do homem não tem a forma humana. Esta diferença distingue o nome do discurso, algumas partes do qual significam separadamente, como por exemplo em “homem justo”.

9. Quando ele diz: “pois no nome ‘Campbell’ a parte ‘bell’ como tal nada significa, etc.”, ele explica a definição. Primeiro, ele explica a última parte da definição; em segundo lugar, a terceira parte, *por convenção*. As duas primeiras partes foram explicadas no que precedeu, e a quarta parte, *sem tempo*, será explicada mais tarde na seção sobre o verbo. E primeiro ele explica a última parte por meio de um nome composto; em seguida, mostra qual é a diferença entre nomes simples e compostos onde diz: “No entanto, o caso não é exatamente o mesmo em nomes simples e nomes compostos, etc.”

Primeiro, então, ele mostra que uma parte separada de um nome nada significa. Para fazer isso, ele usa um nome composto porque o ponto é mais notável ali. Pois no nome “Campbell” a parte “bell” *per se* nada significa, embora signifique algo na frase “camp bell”. A razão para isso é que um nome é imposto para significar uma simples concepção; mas aquilo a partir do qual um nome é imposto para significar é diferente daquilo que um nome significa. Por exemplo, o nome “pedigree” [linhagem] é imposto a partir de *pedis* e *grus* [pé de garça] que ele não significa, para significar o conceito de uma certa coisa. Portanto, uma parte do nome composto – que nome composto é imposto para significar um conceito simples – não significa uma parte da concepção composta a partir da qual o nome é imposto para significar. O discurso, por outro lado, significa uma concepção composta. Portanto, uma parte do discurso significa uma parte da concepção composta.

10. Quando ele diz: “No entanto, o caso não é exatamente o mesmo em nomes simples e nomes compostos, etc.”, ele mostra que há uma diferença entre nomes simples e compostos em relação às suas partes não significarem separadamente. Nomes simples não são os mesmos que nomes compostos a este respeito porque em nomes simples uma parte não é de modo algum significativa, seja segundo a verdade ou segundo a aparência, mas em nomes compostos a parte tem significado, i.e., tem a aparência de significar; contudo, uma parte disso nada significa, como é dito do nome “café da manhã” [breakfast]. A razão para esta diferença é que o nome simples é

imposto para significar um conceito simples e também é imposto a partir de um conceito simples; mas o nome composto é imposto a partir de uma concepção composta e, portanto, tem a aparência de que uma parte disso significa.

11. Em seguida, ele diz "por convenção" é acrescentado porque nada é por natureza um nome, etc. Aqui Aristóteles explica a terceira parte da definição. A razão pela qual se diz que o nome significa por convenção, ele diz, é que nenhum nome existe naturalmente. Pois é um nome porque significa; não significa naturalmente, no entanto, mas por instituição. Isso ele acrescenta quando diz, mas é um nome quando é feito um sinal, i.e., quando é imposto para significar. Pois aquilo que significa naturalmente não é feito um sinal, mas é um sinal naturalmente. Ele explica isso quando diz: pois sons não-letrados, como os das bestas designam, etc., i.e., já que não podem ser significados por letras. Ele diz sons em vez de sons vocais porque alguns animais — aqueles sem pulmões — não têm sons vocais. Tais animais significam paixões próprias por algum tipo de som não vocal que significa naturalmente. Mas nenhum desses sons das bestas é um nome. Somos levados a entender a partir disso que um nome não significa naturalmente.

12. No entanto, havia diversas opiniões sobre isso. Alguns homens disseram que nomes de modo algum significam naturalmente e que não faz diferença quais coisas são significadas por quais nomes. Outros disseram que nomes significam naturalmente de todas as maneiras, como se os nomes fossem semelhanças naturais das coisas. Ainda outros disseram que nomes não significam naturalmente, i.e., na medida em que sua significação não provém da natureza, como Aristóteles sustenta aqui, mas que nomes significam naturalmente no sentido de que sua significação corresponde às naturezas das coisas, como Platão defendia.

O fato de uma coisa ser significada por muitos nomes não se opõe à posição de Aristóteles aqui, pois pode haver muitas semelhanças de uma coisa; e similarmente, a partir de propriedades diversas, muitos nomes diversos podem ser impostos a uma coisa. Quando Aristóteles diz, mas nenhum deles é um nome, ele não quer dizer que os sons dos animais não são nomeados, pois temos nomes para eles; "rugido", por exemplo, é dito do som feito por um leão, e "mugido" daquele de uma vaca. O que ele quer dizer é que nenhum desses sons é um nome.

13. Quando ele diz, "Não-homem", no entanto, não é um nome, etc., ele aponta que certas coisas não têm a natureza de um nome. Primeiro ele exclui o nome infinito; depois os casos do nome onde ele diz, "De Fílon" e "para Fílon", etc.

Ele diz que "não-homem" não é um nome porque todo nome significa alguma natureza determinada, por exemplo, "homem", ou uma pessoa determinada no caso do pronome, ou ambos determinadamente, como em "Sócrates". Mas quando dizemos "não-homem" isso não significa nem uma natureza determinada nem uma pessoa determinada, porque é imposto a partir da negação de homem, negação essa que é predicada igualmente do ser e do não-ser. Consequentemente, "não-homem" pode ser dito indiferentemente tanto daquilo que não existe na realidade, como em "Uma quimera é não-homem", quanto daquilo que existe na realidade, como em "Um cavalo é não-homem".

Ora, se o nome infinito fosse imposto a partir de uma privação, exigiria pelo menos um sujeito existente, mas como é imposto a partir de uma negação, pode ser predicado do ser e do não-ser,

como dizem Boécio e Amônio. No entanto, como significa no modo de um nome, e pode, portanto, ser sujeito e predicado, um suposto é exigido pelo menos na apreensão.

No tempo de Aristóteles não havia um nome para palavras deste tipo. Não são discurso, pois uma parte de tal palavra não significa algo separadamente, assim como uma parte de um nome composto não significa separadamente; e não são negações, i.e., discurso negativo, pois o discurso deste tipo acrescenta negação à afirmação, o que não é o caso aqui. Portanto, ele impõe um novo nome para palavras deste tipo, o "nome infinito", por causa da indeterminação da significação, como foi dito.

14. Quando ele diz, "De Fílon" e "para Fílon" e todas essas expressões não são nomes, mas modos de nomes, ele exclui os casos dos nomes da natureza do nome. O nominativo é aquele que é dito ser um nome principalmente, pois a imposição do nome para significar algo foi feita através dele. Expressões oblíquas do tipo citado são chamadas casos do nome porque caem (fall away) do nominativo como uma espécie de fonte de sua declinação. Por outro lado, o nominativo, porque não cai, é dito ereto (erect). Os estoicos sustentavam que mesmo os nominativos eram casos (com o que os gramáticos concordam), porque caem, i.e., procedem da concepção interior da mente; e diziam que também eram chamados eretos porque nada impede que uma coisa caia de tal maneira que permaneça ereta, como quando uma pena cai e é fixada na madeira.

15. Então ele diz, A definição destes é a mesma em todos os outros aspectos que a do próprio nome, etc. Aqui Aristóteles mostra como os casos oblíquos se relacionam com o nome. A definição, como significa o nome, é a mesma nos outros, a saber, nos casos do nome. Mas eles diferem neste aspecto: o nome unido ao verbo "é" ou "será" ou "foi" sempre significa o verdadeiro ou o falso; nos casos oblíquos isso não é assim. É significativo que o verbo substantivo seja aquele que ele usa como exemplo, pois há outros verbos, i.e., verbos impessoais, que significam o verdadeiro ou o falso quando unidos a um nome em caso oblíquo, como em "Isso entristece Sócrates", porque o ato do verbo é entendido como sendo transferido para os casos oblíquos, como se o que fosse dito fosse, "A tristeza possui Sócrates".

16. No entanto, uma objeção poderia ser feita contra a posição de Aristóteles nesta parte de seu texto. Se o nome infinito e os casos do nome não são nomes, então a definição do nome (que pertence a estes) não é apresentada consistentemente.

Há duas maneiras de responder a esta objeção. Poderíamos dizer, como faz Amônio, que Aristóteles define o nome amplamente, e posteriormente limita a significação do nome subtraindo estes dele. Ou, poderíamos dizer que a definição que Aristóteles deu não pertence a estes absolutamente, já que o nome infinito não significa nada determinado, e os casos do nome não significam de acordo com a primeira intenção daquele que institui o nome, como foi dito.

LIÇÃO 5 - Sobre a Natureza do Verbo e Sua Conformidade com o Nome

“ 16b 5 O verbo é aquilo que significa com tempo; nenhuma parte dele significa separadamente, e é um sinal de algo dito de outra coisa.

16b 8 Quero dizer com "significa com tempo" que "maturidade", por exemplo, é um nome, mas "amadurece" é um verbo, pois conota a existência presente de maturidade.

16b 10 Além disso, um verbo é sempre sinal de algo que pertence a algo, ou seja, de algo presente em um sujeito.

16b 12 "Não-maduro" e "não-declina" não chamo de verbos. Eles significam com tempo e sempre pertencem a algo, mas diferem do verbo, e nenhum nome foi estabelecido para a diferença. Chamemo-los de verbos infinitos, uma vez que pertencem igualmente a qualquer coisa, tanto ao que é quanto ao que não é.

16b 16 Da mesma forma, "amadureceu" e "amadurecerá" não são verbos, mas modos do verbo.⁵⁵ Eles diferem do verbo porque o verbo significa com tempo presente, enquanto os modos significam tempo fora do presente.

16b 19 Verbos em si mesmos, ditos isoladamente, são nomes e significam algo

16b 20 —pois ao proferir um verbo, o falante informa a mente de quem o ouve e a aquieta—, mas ainda não significam se uma coisa é ou não é, pois o verbo não é sinal do ser ou não ser de uma coisa. Tampouco seria um sinal do ser ou não ser de uma coisa se você o dissesse isoladamente, pois não é nada; ele significa com uma composição que não pode ser concebida separadamente das coisas que a compõem.

1. Após determinar a natureza do nome, o Filósofo determina agora a natureza do verbo. Primeiro, define o verbo; em segundo lugar, exclui certas formas de verbos da definição, onde diz: "Não-maduro" e "não-declina" não chamo de verbos, etc.; finalmente, mostra em que o verbo e o nome concordam, onde diz: Verbos em si mesmos, ditos isoladamente, são nomes, etc. Primeiro, então,

define o verbo e imediatamente começa a explicar a definição, onde diz: Quero dizer com "significa com tempo", etc.

2. Para ser breve, Aristóteles não fornece o que é comum ao nome e ao verbo na definição do verbo, mas deixa isso para o leitor entender a partir da definição do nome.

Ele coloca três elementos na definição do verbo. O primeiro deles distingue o verbo do nome, pois o verbo significa com tempo, o nome sem tempo, como foi afirmado em sua definição. O segundo elemento, do qual nenhuma parte significa separadamente, distingue o verbo do discurso.

3. Esse segundo elemento também foi dado na definição do nome e, portanto, parece que esse segundo elemento, juntamente com o som vocal significativo por convenção, deveria ter sido omitido.

Amônio diz, em resposta a isso, que Aristóteles colocou isso na definição do nome para distingui-lo do discurso composto de nomes, como em "O homem é um animal"; mas o discurso também pode ser composto de verbos, como em "Caminhar é mover-se"; portanto, isso também precisava ser repetido na definição do verbo para distingui-lo do discurso.

Poderíamos também dizer que, como o verbo introduz a composição que produz o discurso significando verdade ou falsidade, o verbo parece ser mais semelhante ao discurso (sendo uma parte formal dele) do que o nome, que é uma parte material e subjetiva dele; portanto, isso precisava ser repetido.

4. O terceiro elemento distingue o verbo não apenas do nome, mas também do particípio, que também significa com tempo. Ele faz essa distinção quando diz: e é um sinal de algo dito de outra coisa, ou seja, nomes e particípios podem ser colocados na parte do sujeito e do predicado, mas o verbo é sempre colocado na parte do predicado.

5. Mas parece que verbos são usados como sujeitos. O verbo no modo infinitivo é um exemplo disso, como no exemplo "Caminhar é mover-se".

Verbos do modo infinitivo, no entanto, têm a força de nomes quando são usados como sujeitos. (Daí que, tanto no grego quanto no latim comum, artigos são adicionados a eles, como no caso dos nomes.) A razão para isso é que é próprio do nome significar algo como existente por si, mas próprio do verbo significar ação ou paixão. Ora, há três maneiras de significar ação ou paixão. Pode ser significada por si, como uma certa coisa abstrata e, assim, é significada por um nome como "ação", "paixão", "caminhada", "corrida" e assim por diante. Também pode ser significada no modo de uma ação, ou seja, como procedente de uma substância e inerente a ela como em um sujeito; dessa forma, ação ou paixão é significada pelos verbos dos diferentes modos atribuídos a predicados. Finalmente — e esta é a terceira maneira pela qual ação ou paixão pode ser significada — o próprio processo ou inerência da ação pode ser apreendido pelo intelecto e significado como uma coisa. Verbos do modo infinitivo significam tal inerência de ação em um sujeito e, portanto, podem ser tomados como verbos por razão de concreção, e como nomes na medida em que significam como coisas.

6. Sobre este ponto, também pode ser levantada a objeção de que verbos de outros modos às vezes parecem ser colocados como sujeitos; por exemplo, quando dizemos: "'Amadurece' é um verbo." Isso é verdade, mas quando um verbo é colocado como sujeito, sua função predicativa não está sendo exercida, e é por isso que tal verbo é retirado de seu modo próprio e tratado como um nome. Portanto, isso não prejudica a definição de verbo.

Em tal afirmação, no entanto, o verbo "amadurece" não é tomado formalmente conforme sua significação é referida a uma coisa, mas como significa o som vocal em si mesmo materialmente, sendo esse som vocal tomado como uma coisa. Quando postos dessa forma, isto é, materialmente, os verbos e todas as partes do discurso são tomados com a força de nomes.

7. Em seguida, ele diz: "Entendo por 'significa com tempo' que 'maturidade', por exemplo, é um nome, mas 'amadurece' é um verbo, etc." Com isso, ele começa a explicar a definição do verbo: primeiro, quanto a significar com tempo; segundo, quanto ao verbo ser um sinal de algo dito de algo outro. Ele não explica a segunda parte, da qual nenhuma parte significa separadamente, porque uma explicação dela já foi feita em relação ao nome.

Primeiro, ele mostra com um exemplo que o verbo significa com tempo. "Maturidade", por exemplo, porque significa ação, não no modo de ação, mas no modo de uma coisa existente por si, não significa com tempo, pois é um nome. Mas "amadurece", uma vez que é um verbo que significa ação, significa com tempo, porque ser medido pelo tempo é próprio do movimento; além disso, as ações são conhecidas por nós no tempo. Já mencionamos que significar com tempo é significar algo medido no tempo. Portanto, uma coisa é significar o tempo principalmente, como uma coisa, o que é apropriado ao nome; no entanto, outra coisa é significar com tempo, o que não é próprio do nome, mas do verbo.

8. Em seguida, ele diz: "Além disso, um verbo é sempre um sinal de algo que pertence a algo, isto é, de algo presente em um sujeito." Aqui ele explica a última parte da definição do verbo. Deve-se notar primeiro que o sujeito de uma enunciação significa como aquilo em que algo inere. Portanto, quando o verbo significa ação através do modo de ação (cuja natureza é inerir), ele é sempre posto na parte do predicado e nunca na parte do sujeito — a menos que seja tomado com a força de um nome, como foi dito. O verbo, portanto, é sempre dito ser um sinal de algo dito de outro, e isso não só porque o verbo significa sempre aquilo que é predicado, mas também porque deve haver um verbo em toda predicação, pois o verbo introduz a composição pela qual o predicado se une ao sujeito.

9. A última frase desta parte do texto apresenta uma dificuldade, a saber: "de algo pertencente a [isto é, de] um sujeito ou em um sujeito". Pois parece que algo é dito de um sujeito quando é predicado essencialmente, como em "O homem é um animal"; mas em um sujeito, quando é um acidente que é predicado de um sujeito, como em "O homem é branco". Mas se os verbos significam ação ou paixão (que são acidentes), segue-se que eles sempre significam o que está em um sujeito. É inútil, portanto, dizer "pertencente a [isto é, de] um sujeito ou em um sujeito".

Em resposta a isso, Boécio diz que ambos pertencem à mesma coisa, pois um acidente é predicado de um sujeito e também está em um sujeito.

Aristóteles, no entanto, usa uma disjunção, o que parece indicar que ele quer dizer algo diferente com cada um. Portanto, poder-se-ia dizer em resposta a isso que, quando Aristóteles diz "o verbo é sempre um sinal daquelas coisas que são predicadas de outro", não deve ser entendido como se as coisas significadas pelos verbos fossem predicadas. Pois a predicação parece pertencer mais propriamente à composição; portanto, os próprios verbos são o que é predicado, em vez de significar predicados." O verbo, então, é sempre um sinal de que algo está sendo predicado porque toda predicação é feita através do verbo por meio da composição introduzida, quer o que está sendo predicado seja predicado essencial ou acidentalmente.

10. Quando ele diz: "'Não-amadurece' e 'não-declina' não chamo de verbos, etc.", ele exclui certas formas de verbos da definição do verbo. E primeiro ele exclui o verbo infinito, depois os verbos de tempo passado e futuro. "'Não-amadurece' e 'não-declina' não podem, a rigor, ser chamados de verbos, pois é próprio do verbo significar algo no modo de ação ou paixão. Mas essas palavras removem a ação ou paixão, em vez de significar uma ação ou paixão determinada. Embora não possam ser propriamente chamadas de verbos, todas as partes da definição do verbo se aplicam a elas. Em primeiro lugar, o verbo significa tempo, porque significa agir ou ser afetado; e como estas estão no tempo, também o estão suas privações; donde o repouso também é medido pelo tempo, como se diz na *Física* VI [3:234a 24–234b 9; & 8: 238a 23–239b 41]. Novamente, o verbo infinito é sempre posto na parte do predicado, assim como o verbo; a razão é que a negação se reduz ao gênero da afirmação. Portanto, assim como o verbo, que significa ação ou paixão, significa algo como existente em outro, assim as palavras mencionadas significam a remoção da ação ou paixão.

11. Agora, alguém poderia objetar que, se a definição do verbo se aplica às palavras acima, então elas são verbos. Em resposta a isso, deve-se salientar que a definição que foi dada do verbo é a definição dele tomada comumente. Na medida em que essas palavras ficam aquém da noção perfeita de verbo, elas não são chamadas de verbos. Antes do tempo de Aristóteles, um nome não havia sido imposto para uma palavra que difere dos verbos como estas diferem. Ele as chama de verbos infinitos porque tais palavras concordam em algumas coisas com os verbos e, no entanto, ficam aquém da noção determinada de verbo. A razão do nome, diz ele, é que um verbo infinito pode ser dito indiferentemente do que é ou do que não é; pois a negação adjunta é tomada, não com a força de privação, mas com a força de simples negação, uma vez que a privação supõe um sujeito determinado. Os verbos infinitos, no entanto, diferem dos verbos negativos, pois os verbos infinitos são tomados com a força de uma palavra, os verbos negativos com a força de duas.

12. Quando ele diz: "Da mesma forma, 'amadureceu' e 'amadurecerá' não são verbos, mas modos de verbos, etc.", ele exclui os verbos de tempo passado e futuro da definição. Pois, assim como os verbos infinitos não são verbos absolutamente, também 'amadurecerá', que é de tempo futuro, e 'amadureceu', de tempo passado, não são verbos. Eles são casos do verbo e diferem do verbo — que significa com tempo presente — por significar o tempo antes e depois do presente. Aristóteles diz expressamente "tempo presente" e não apenas "presente" porque ele não quer dizer aqui o presente indivisível que é o instante; pois no instante não há movimento, nem ação, nem paixão. O tempo presente deve ser tomado como o tempo que mede a ação que começou e ainda não foi terminada em ato. Consequentemente, os verbos que significam com tempo passado ou futuro não são verbos no sentido próprio do termo, pois o verbo é aquele que significa agir ou ser afetado e, portanto, a rigor, significa agir ou ser afetado em ato, que é agir ou ser afetado simplesmente, enquanto agir ou ser afetado em tempo passado ou futuro é relativo.

13. É com razão que os verbos de tempo passado ou futuro são chamados de casos do verbo que significa com tempo presente, pois o passado ou futuro são ditos em relação ao presente, sendo o passado aquilo que foi presente, e o futuro, aquilo que será presente.

14. Embora a flexão do verbo seja variada por modo, tempo, número e pessoa, as variações que são feitas em número e pessoa não constituem casos do verbo, sendo a razão que tal variação é da parte do sujeito, não da parte da ação. Mas a variação em modo e tempo refere-se à própria ação e, portanto, ambas constituem casos do verbo. Pois os verbos do modo imperativo ou optativo são chamados de casos, assim como os verbos de tempo passado ou futuro. Os verbos do modo indicativo em tempo presente, no entanto, não são chamados de casos, qualquer que seja sua pessoa e número.

15. Ele aponta a conformidade entre verbos e nomes onde diz: "Os verbos em si mesmos, ditos isoladamente, são nomes." Ele propõe isso primeiro e depois o manifesta.

Ele diz então, primeiro, que os verbos ditos por si mesmos são nomes. Alguns interpretaram isso como significando os verbos que são tomados com a força de nomes, seja verbos do modo infinitivo, como em "Correr é mover-se", seja verbos de outro modo, como em "'Amadurece' é um verbo".

Mas isso não parece ser o que Aristóteles quer dizer, pois não corresponde ao que ele diz em seguida. Portanto, "nome" deve ser tomado aqui de outra maneira, ou seja, como significa comumente qualquer palavra que seja imposta para significar uma coisa. Ora, uma vez que agir ou ser afetado também é uma certa coisa, os próprios verbos, na medida em que nomeiam, i.e., na medida em que significam agir ou ser afetado, são compreendidos sob os nomes tomados comumente. O nome, como distinguido do verbo, significa a coisa sob um modo determinado, i.e., segundo a coisa pode ser entendida como existente por si. Esta é a razão pela qual os nomes podem ser sujeitados e predicados.

16. Ele prova o ponto que acabou de fazer ao dizer "e significam algo, etc.", primeiro mostrando que os verbos, como os nomes, significam algo; depois mostrando que, como os nomes, eles não significam verdade ou falsidade, ao dizer: "pois o verbo não é sinal do ser ou não ser de uma coisa".

Ele diz primeiro que os verbos foram ditos serem nomes apenas na medida em que significam uma coisa. Em seguida, ele prova isso: já foi dito que o som vocal significativo significa o pensamento; portanto, é próprio do som vocal significativo produzir algo compreendido na mente de quem o ouve. Para mostrar, então, que um verbo é um som vocal significativo, ele supõe que aquele que profere um verbo faz com que a compreensão se estabeleça na mente de quem o ouve. A evidência que ele apresenta para isso é que a mente de quem o ouve é apaziguada.

17. Mas o que Aristóteles diz aqui parece ser falso, pois é apenas o discurso perfeito que faz o intelecto repousar. O nome ou o verbo, ditos por si mesmos, não fazem isso. Por exemplo, se eu digo "homem", a mente do ouvinte fica em suspense sobre o que desejo dizer a respeito do homem; e se eu digo "corre", a mente do ouvinte fica em suspense sobre de quem estou falando.

Deve-se responder a esta objeção que a operação do intelecto é dupla, como foi dito acima, e, portanto, aquele que profere um nome ou um verbo por si só determina o intelecto com respeito à primeira operação, que é a simples concepção de algo. É em relação a isso que o ouvinte, cuja mente estava indeterminada antes de o nome ou o verbo ser proferido e sua emissão terminada, é apaziguado. No entanto, nem o nome nem o verbo ditos por si só determinam o intelecto em relação à segunda operação, que é a operação do intelecto que compõe e divide; nem o verbo ou o nome ditos sozinhos apaziguam a mente do ouvinte em relação a esta operação.

18. Aristóteles, portanto, acrescenta imediatamente: "mas eles ainda não significam se uma coisa é ou não é", ou seja, eles ainda não significam algo por meio de composição e divisão, ou por meio de verdade ou falsidade. Esta é a segunda coisa que ele pretende provar, e ele a prova pelos verbos que especialmente parecem significar verdade ou falsidade, a saber, o verbo *ser* e o verbo infinito *não-ser*, nenhum dos quais, dito por si só, significa verdade ou falsidade real; muito menos qualquer outro verbo.

Isso também poderia ser entendido de uma forma mais geral, ou seja, que aqui ele está falando de todos os verbos; pois ele diz que o verbo não significa se uma coisa é ou não é; ele manifesta isso ainda mais, portanto, ao dizer que nenhum verbo é significativo do ser ou não ser de uma coisa, ou seja, de que uma coisa é ou não é. Pois, embora todo verbo finito implique ser, pois "correr" é "estar correndo", e todo verbo infinito implique não-ser, pois "não-correr" é "estar não-correndo", no entanto, nenhum verbo significa o todo, ou seja, uma coisa é ou uma coisa não é.

19. Ele prova este ponto a partir de algo em que será mais claro quando acrescentar: "Nem seria um sinal do ser ou não ser de uma coisa se você dissesse 'é' sozinho, pois não é nada." Deve-se notar que o texto grego tem a palavra "ente" no lugar de "é" aqui.

Para provar que os verbos não significam que uma coisa é ou não é, ele toma a fonte e a origem do *ser* [esse], ou seja, o *ente* [ens] propriamente dito, do qual ele diz "não é nada". Alexandre explica esta passagem da seguinte maneira: Aristóteles diz que o próprio ser não é nada porque "ente" [ens] é dito equivocadamente dos dez predicamentos; ora, um nome equívoco usado por si só não significa nada, a menos que algo seja adicionado para determinar sua significação; portanto, "é" [est] dito por si só não significa o que é ou não é.

Mas esta explicação não é apropriada para este texto. Em primeiro lugar, "ente" não é, estritamente falando, dito equivocadamente, mas segundo o anterior e o posterior. Consequentemente, dito absolutamente, é entendido daquilo de que é dito primariamente. Em segundo lugar, uma palavra equívoca não significa nada, mas muitas coisas, sendo tomada ora por uma, ora por outra. Em terceiro lugar, tal explicação não tem muita aplicação aqui.

Porfírio explica esta passagem de outra maneira. Ele diz que o próprio "ente" [ens] não significa a natureza de uma coisa como o nome "homem" ou "sábio" fazem, mas apenas designa uma certa conjunção, e é por isso que Aristóteles acrescenta: "significa com uma composição", que não pode ser concebida aparte das coisas que a compõem.

Esta explicação também não parece ser consistente com o texto, pois se o próprio "ente" não significa uma coisa, mas apenas uma conjunção, ele, como as preposições e conjunções, não é

nem um nome nem um verbo.

Portanto, Amônio pensou que isso deveria ser explicado de outra maneira. Ele diz que "'o próprio ser não é nada' significa que ele não significa verdade ou falsidade". E a razão para isso é dada quando Aristóteles diz: "significa com uma composição". O "significa com", segundo Amônio, não significa o que significa quando se diz que o verbo significa com tempo; "significa com", aqui, significa significa com algo, ou seja, unido a outro significa composição, que não pode ser entendida sem os extremos da composição. Mas esta explicação não parece estar de acordo com a intenção de Aristóteles, pois é comum a todos os nomes e verbos não significar verdade ou falsidade, enquanto Aristóteles toma "ente" aqui como se fosse algo especial.

20. Portanto, para entender o que Aristóteles está dizendo, devemos notar que ele acabou de dizer que o verbo não significa que uma coisa existe ou não existe [rem esse vel non esse]; nem o "ente" [ens] significa que uma coisa existe ou não existe. Isto é o que ele quer dizer quando afirma: "não é nada", ou seja, não significa que uma coisa existe. Isso é, de fato, visto mais claramente ao dizer "ente" [ens], porque ente nada mais é do que aquilo que é. E assim vemos que ele significa tanto uma coisa, quando digo "aquilo que", quanto a existência [esse] quando digo "é" [est]. Se a palavra "ente" [ens], como significando uma coisa que tem existência, significasse a existência [esse] principalmente, sem dúvida ela significaria que uma coisa existe. Mas a palavra "ente" [ens] não significa principalmente a composição que está implícita em dizer "é" [est]; antes, significa com composição na medida em que significa a coisa que tem existência. Tal significar com composição não é suficiente para a verdade ou falsidade; pois a composição na qual a verdade e a falsidade consistem não pode ser entendida a menos que conecte os extremos de uma composição.

21. Se, no lugar do que Aristóteles diz, dissermos "nem o próprio ser" [nec ipsum esse], como está em nossos textos, o significado é mais claro. Pois Aristóteles prova através do verbo "é" [est] que nenhum verbo significa que uma coisa existe ou não existe, já que "é" dito por si só não significa que uma coisa existe, embora signifique existência. E porque o próprio ser parece ser um tipo de composição, também o verbo "é" [est], que significa ser, pode parecer significar a composição na qual há verdade ou falsidade. Para excluir isso, Aristóteles acrescenta que a composição que o verbo "é" significa não pode ser entendida sem as coisas que compõem. A razão para isso é que o entendimento da composição que "é" significa depende dos extremos, e a menos que eles sejam adicionados, o entendimento da composição não é completo e, portanto, não pode ser verdadeiro ou falso.

22. Portanto, ele diz que o verbo "é" significa com composição; pois não significa composição principalmente, mas consequentemente. Significa primariamente aquilo que é percebido no modo de atualidade absolutamente; pois "é" dito simplesmente significa estar em ato, e, portanto, significa no modo de um verbo. No entanto, a atualidade que o verbo "é" significa principalmente é a atualidade de toda forma comumente, seja substancial ou accidental. Daí, quando desejamos significar que qualquer forma ou ato está atualmente em algum sujeito, nós o significamos através do verbo "é", seja absoluta ou relativamente; absolutamente, segundo o tempo presente, relativamente, segundo outros tempos; e por esta razão o verbo "é" significa composição, não principalmente, mas consequentemente.

LIÇÃO 6 - Sobre a Oração, o Princípio Formal da Enunciação

“**16b 26** "Oração" é um som vocal significativo, do qual algumas partes são significativas separadamente, ou seja, como palavras, mas não como uma afirmação.

16b 28 Deixe-me explicar. A palavra "animal" significa algo, mas não significa que é ou que não é; será uma afirmação ou negação, no entanto, se algo for acrescentado.

16b 30 Mas uma sílaba de "animal" não significa nada; da mesma forma, na palavra "ave", "ve" não significa nada em si mesma, mas é apenas um som vocal. Em nomes compostos, no entanto, a parte significa algo, mas não em si mesma, como foi dito.

16b 34 Mas toda oração [i.e., palavras reunidas para expressar pensamento] é significativa — não apenas como um instrumento, no entanto, mas por convenção, como foi dito.

1. Tendo estabelecido e explicado a definição do nome e do verbo, que são os princípios materiais da enunciação enquanto são suas partes, o Filósofo agora determina e explica o que é a oração, que é o princípio formal da enunciação enquanto é seu gênero. Primeiro ele propõe a definição de oração; em seguida, a explica onde diz: *Deixe-me explicar. A palavra "animal" significa algo, etc.*; finalmente, ele exclui um erro onde diz: *Mas toda oração é significativa — não apenas como um instrumento, no entanto, etc.*

2. Ao definir oração, o Filósofo primeiro afirma o que ela tem em comum com o nome e o verbo onde diz: *Oração é som vocal significativo*. Isso foi postulado na definição do nome, mas não repetido no caso do verbo, porque foi suposto a partir da definição do nome. Isso foi feito por brevidade e para evitar repetição; mas posteriormente ele provou que o verbo significa algo. Ele repete isso, no entanto, na definição de oração porque a significação da oração difere da do nome e do verbo; pois o nome e o verbo significam o pensamento simples, enquanto a oração significa o pensamento composto.

3. Em segundo lugar, ele postula o que diferencia a oração do nome e do verbo quando diz: *da qual algumas das partes são significativas separadamente*; pois uma parte de um nome tomada separadamente não significa nada por si só, exceto no caso de um nome composto de duas partes, como ele disse acima. Observe que ele diz: *da qual algumas das partes são significativas*, e não: *uma parte da qual é significativa separadamente*; isto é para excluir negações e as outras palavras usadas para unir palavras categóricas, que não significam em si mesmas algo absolutamente, mas apenas a relação de uma coisa com outra. Então, porque a significação do som vocal é dupla, uma sendo referida ao pensamento composto, a outra ao pensamento simples (a primeira pertencendo à oração, a segunda, não à oração, mas a uma parte da oração), ele acrescenta: *como palavras, mas não como uma afirmação*. O que ele quer dizer é que uma parte da oração significa da maneira como uma palavra significa, um nome ou um verbo, por exemplo; não significa da maneira como uma afirmação significa, que é composta de um nome e um verbo. Ele menciona apenas a afirmação porque a negação acrescenta algo à afirmação no que diz respeito ao som vocal, pois se uma parte da oração, por ser simples, não significa como uma afirmação, também não significará como uma negação.

4. Aspásio objeta a esta definição porque ela não parece pertencer a todas as partes da oração. Há um tipo de oração, diz ele, em que algumas das partes significam como uma afirmação; por exemplo, "Se o sol brilha sobre a terra, é dia", e assim em muitos outros exemplos.

Porfírio diz em resposta a esta objeção que, em qualquer gênero onde há algo anterior e posterior, é a coisa anterior que deve ser definida. Por exemplo, quando damos a definição de uma espécie — digamos, de homem — a definição é entendida daquilo que está em ato, não daquilo que está em potência. Visto que, então, no gênero da oração, a oração simples é anterior, Aristóteles a define primeiro.

Ou, podemos responder à objeção da maneira como Alexandre e Amônio fazem. Eles dizem que a oração é definida aqui de modo comum. Portanto, o que é comum à oração simples e à composta deve ser afirmado na definição. Ora, ter partes que significam algo como uma afirmação pertence apenas à oração composta, mas ter partes que significam algo no modo de uma palavra e não no modo de uma afirmação é comum à oração simples e à composta. Portanto, isso teve que ser postulado na definição de oração. Não devemos concluir, no entanto, que é da natureza da oração que sua parte não seja uma afirmação, mas sim que é da natureza da oração que suas partes sejam algo que significa à maneira de palavras e não à maneira de uma afirmação.

A solução de Porfírio se reduz à mesma coisa no que diz respeito ao significado, embora seja um pouco diferente verbalmente. Aristóteles usa frequentemente "dizer" por "afirmar" e, portanto, para evitar que "palavra" seja tomada como "afirmação" quando ele diz que uma parte da oração significa como uma palavra, ele imediatamente acrescenta, *não como uma afirmação*, significando — de acordo com a visão de Porfírio — "palavra" não é tomada aqui no sentido em que é o mesmo que "afirmação".

Um filósofo chamado João, o Gramático, pensou que esta definição só poderia se aplicar à oração perfeita porque ali parece haver partes apenas no caso de algo perfeito, ou completo; por exemplo, uma casa à qual todas as partes são referidas. Portanto, apenas a oração perfeita tem partes significativas.

Ele estava em erro neste ponto, no entanto, pois embora seja verdade que todas as partes são referidas principalmente ao todo perfeito, ou completo, algumas partes são referidas a ele imediatamente, por exemplo, as paredes e o telhado a uma casa e os membros orgânicos a um animal; outras, no entanto, são referidas a ele através das partes principais das quais são partes; pedras, por exemplo, à casa por meio da parede, e nervos e ossos ao animal por meio dos membros orgânicos mediadores como a mão e o pé, etc. No caso da oração, portanto, todas as partes são referidas principalmente à oração perfeita, uma parte da qual é a oração imperfeita, que também tem partes significativas. Portanto, esta definição pertence tanto à oração perfeita quanto à imperfeita.

5. Quando diz: "Deixe-me explicar. A palavra 'animal' significa algo, etc.", ele elucida a definição. Primeiro, mostra que o que diz é verdadeiro; segundo, exclui um entendimento falso disso onde diz: "Mas uma sílaba de 'animal' não significa nada, etc."

Ele explica que, quando diz que algumas partes da fala são significativas, quer dizer que algumas das partes significam algo do modo como o nome "animal", que é uma parte da fala, significa algo e, no entanto, não significa como uma afirmação ou negação, porque não significa ser ou não ser. Com isso quero dizer que não significa afirmação ou negação em ato, mas apenas em potência; pois é possível acrescentar algo que a torne uma afirmação ou negação, i.e., um verbo.

6. Ele exclui um entendimento falso do que foi dito pela sua declaração seguinte. "Mas uma sílaba de 'animal' não significa nada." Isso poderia ser referido ao que acaba de ser dito e o significado seria que o nome será uma afirmação ou negação se algo for acrescentado a ele, mas não se o que for acrescentado for uma sílaba de um nome. No entanto, o que ele diz a seguir não é compatível com esse significado e, portanto, essas palavras devem ser referidas ao que foi dito anteriormente ao definir a fala, ou seja, que algumas partes são significativas separadamente. Ora, já que o que é propriamente chamado de parte de um todo é aquilo que contribui imediatamente para a formação do todo, e não o que é parte de uma parte, "algumas partes" devem ser entendidas como as partes a partir das quais a fala é imediatamente formada, i.e., o nome e o verbo, e não como partes do nome ou do verbo, que são sílabas ou letras. Portanto, o que está sendo dito aqui é que uma parte da fala é significativa separadamente, mas não uma parte como a sílaba de um nome.

Ele manifesta isso por meio de sílabas que às vezes podem ser palavras significando *per se*. "Coruja", por exemplo, é às vezes uma palavra que significa *per se*. Quando tomada como sílaba do nome "ave", no entanto, não significa algo *per se*, mas é apenas um som vocal. Pois uma palavra é composta de muitos sons vocais, mas tem simplicidade no significar na medida em que significa um pensamento simples. Logo, uma palavra enquanto é um som vocal composto pode ter uma parte que é um som vocal, mas enquanto é simples no significar não pode ter uma parte significativa. Donde as sílabas são de fato sons vocais, mas não são sons vocais significando *per se*.

Em contraste com isso, deve-se notar que em nomes compostos, que são impostos para significar uma coisa simples a partir de algum entendimento composto, as partes parecem significar algo, embora segundo a verdade não signifiquem. Por esta razão, ele acrescenta que em palavras compostas, i.e., nomes compostos, as sílabas podem ser palavras que contribuem para a composição de um nome e, portanto, significam algo, a saber, no composto, e segundo são

palavras; mas como partes deste tipo de nome não significam algo *per se*, mas do modo que já foi explicado.

7. Então ele diz: "Mas toda fala é significativa – não apenas como um instrumento, no entanto." Aqui ele exclui o erro daqueles que disseram que a fala e suas partes significam naturalmente em vez de por convenção. Para provar seu ponto, eles usaram o seguinte argumento. Os instrumentos de uma potência natural devem eles próprios ser naturais, pois a natureza não falha no que é necessário; mas a potência interpretativa é natural ao homem; portanto, seus instrumentos são naturais. Ora, o instrumento da potência interpretativa é a fala, pois é através da fala que se dá expressão à concepção da mente; pois queremos dizer por instrumento aquilo pelo qual um agente opera. Portanto, a fala é algo natural, significando não por instituição humana, mas naturalmente.

8. Aristóteles refuta este argumento, que se diz ser de Platão no *Crátilo*, quando diz que toda fala é significativa, mas não como um instrumento de uma potência, i.e., de uma potência natural; pois os instrumentos naturais da potência interpretativa são a garganta e os pulmões, pelos quais o som vocal é formado, e a língua, dentes e lábios pelos quais as letras e sons articulados são formulados. Ao contrário, a fala e suas partes são efeitos da potência interpretativa através dos referidos instrumentos. Pois assim como a potência motriz usa instrumentos naturais como braços e mãos para fazer uma obra artificial, também a potência interpretativa usa a garganta e outros instrumentos naturais para fazer a fala. Logo, a fala e suas partes não são coisas naturais, mas certos efeitos artificiais. Esta é a razão pela qual Aristóteles acrescenta aqui que a fala significa por convenção, i.e., de acordo com a ordenação da vontade e razão humanas.

Deve-se notar, no entanto, que se não atribuirmos a potência interpretativa a uma potência motriz, mas à razão, então ela não é uma potência natural, mas está além de toda natureza corpórea, uma vez que o pensamento não é um ato do corpo, como é provado em *III De anima* [4: 429a 10]. Além disso, é a própria razão que move a potência motriz corpórea para fazer obras artificiais, das quais a razão então usa como instrumentos; e assim as obras artificiais não são instrumentos de uma potência corpórea. A razão também pode usar a fala e suas partes deste modo, i.e., como instrumentos, embora não signifiquem naturalmente.

LIÇÃO 7 - A Definição de Enunciação

“17a 2 No entanto, nem toda fala é enunciativa; mas apenas a fala na qual há verdade ou falsidade.

17a 4 A verdade e a falsidade não estão presentes em toda fala, contudo; uma prece, por exemplo, é fala, mas não é nem verdadeira nem falsa.

17a 5 Consideremos, portanto, a fala enunciativa, que pertence à nossa presente investigação, e omitamos os outros tipos, pois o estudo destes pertence antes à retórica e à poética.

1. Tendo definido os princípios da enunciação, o Filósofo agora começa a tratar da própria enunciação. Isso se divide em duas partes. Na primeira, ele examina a enunciação absolutamente; na segunda, a diversidade de enunciações resultante de uma adição à enunciação simples. Esta última é tratada no segundo livro, onde ele diz: "Já que uma afirmação significa algo sobre um sujeito, etc." A primeira parte, sobre a enunciação absolutamente, divide-se em três partes. Na primeira, ele define enunciação; na segunda, a divide onde diz: "Primeiro a afirmação, depois a negação, é a fala enunciativa que é una, etc."; na terceira, trata da oposição de suas partes entre si, onde diz: "Já que é possível enunciar que o que pertence a um sujeito não lhe pertence, etc." Na porção do texto tratada nesta LIÇÃO, que trata da definição de enunciação, ele primeiro expõe a definição, depois mostra que essa definição diferencia a enunciação de outras espécies de fala, onde diz: "A verdade e a falsidade não estão presentes em toda fala, contudo, etc.", e finalmente indica que apenas a enunciação deve ser tratada neste livro, onde diz: "Consideremos, portanto, a fala enunciativa, etc."

2. Acabou de ser dito que a fala, embora não seja um instrumento de uma potência operando naturalmente, é, no entanto, um instrumento da razão. Ora, todo instrumento é definido pelo seu fim, que é o uso do instrumento. O uso da fala, como de todo som vocal significativo, é significar uma concepção do intelecto. Mas há duas operações do intelecto. Em uma, a verdade e a falsidade são encontradas, na outra não. Aristóteles, portanto, define a fala enunciativa pela significação do verdadeiro e do falso: "No entanto, nem toda fala é enunciativa; mas apenas a fala na qual há verdade ou falsidade." Note com que notável brevidade ele indica a divisão da fala por "No entanto, nem toda fala é enunciativa", e a definição por "mas apenas a fala na qual há verdade ou falsidade." Isto, então, deve ser entendido como a definição da enunciação: fala na qual há verdade e falsidade.

3. Diz-se que o verdadeiro ou o falso está na enunciação como num sinal do pensamento verdadeiro ou falso; mas o verdadeiro ou o falso está na mente como num sujeito (como se diz na *Metafísica* VI [1027b 17–1028a 5]), e na coisa como numa causa (como se diz no livro das *Categorias* [5: 4a 35–4b 9]) — pois é a partir dos fatos do caso, isto é, do ser ou não ser de uma coisa, que o discurso é verdadeiro ou falso.

4. Em seguida, ele mostra que esta definição diferencia a enunciação dos outros discursos, quando diz: **A verdade ou falsidade, no entanto, não está presente em todo discurso**, etc. No caso do discurso imperfeito ou incompleto, é claro que ele não significa o verdadeiro ou o falso, pois não produz sentido completo na mente do ouvinte e, portanto, não expressa completamente um juízo da razão, no qual consiste o verdadeiro ou o falso. Feita esta observação, porém, deve-se notar que há cinco espécies de discurso perfeito que são completos em significado: enunciativo, deprecativo, imperativo, interrogativo e vocativo. (A propósito deste último, deve-se notar que um nome sozinho no caso vocativo não é discurso vocativo, pois algumas das partes devem significar algo separadamente, como foi dito acima. Assim, embora a mente do ouvinte seja provocada ou despertada para a atenção por um nome no caso vocativo, não há discurso vocativo, a menos que muitas palavras sejam unidas, como em "Ó bom Pedro!") Destas espécies de discurso, a enunciativa é a única em que há verdade ou falsidade, pois somente ela significa a concepção do intelecto absolutamente, e é nisso que reside a verdade ou falsidade.

5. Mas o intelecto, ou razão, não apenas concebe a verdade de uma coisa. Pertence também ao seu ofício dirigir e ordenar outros de acordo com o que concebe. Portanto, além do discurso enunciativo, que significa o conceito da mente, teve de haver outros tipos de discurso para significar a ordem da razão pela qual outros são dirigidos. Ora, um homem é dirigido pela razão de outro em relação a três coisas: primeiro, para atender com sua mente, e a isso se refere o discurso vocativo; segundo, para responder com sua voz, e a isso se refere o discurso interrogativo; terceiro, para executar uma obra, e em relação a isso, o discurso imperativo é usado com relação aos inferiores, e o deprecativo com relação aos superiores. O discurso optativo se reduz a este último, pois o homem não tem o poder de mover um superior senão pela expressão de seu desejo.

Estas quatro espécies de discurso não significam a concepção do intelecto na qual há verdade ou falsidade, mas uma certa ordem que se segue a esta. Consequentemente, a verdade ou falsidade não se encontra em nenhuma delas, mas apenas no discurso enunciativo, que significa o que a mente concebe a partir das coisas. Segue-se que todos os modos de discurso nos quais se encontra o verdadeiro ou o falso estão contidos sob a enunciação, que alguns chamam de indicativa ou supositiva. O dubitativo, deve-se notar, reduz-se ao interrogativo, assim como o optativo ao deprecativo.

6. Em seguida, Aristóteles diz: **Consideremos, portanto, o discurso enunciativo**, etc. Aqui ele aponta que apenas o discurso enunciativo deve ser tratado; as outras quatro espécies devem ser omitidas no que concerne à presente intenção, porque sua investigação pertence antes às ciências da retórica ou da poética. O discurso enunciativo pertence à presente consideração pela seguinte razão: este livro está ordenado diretamente à ciência demonstrativa, na qual a mente do homem é conduzida por um ato de raciocínio a assentir à verdade a partir daquelas coisas que são próprias à coisa; para este fim, o demonstrador usa apenas o discurso enunciativo, que significa as coisas conforme a verdade sobre elas está na mente. O retórico e o poeta, por outro lado, induzem o

assentimento ao que pretendem não apenas através do que é próprio à coisa, mas também através das disposições do ouvinte. Daí que os retóricos e poetas, na maioria das vezes, se esforçam por mover seus auditores despertando certas paixões neles, como diz o Filósofo em sua *Retórica* [I, 2: 1356a 2, 1356a 14; III, 1: 1403b 12]. Este tipo de discurso, portanto, que se ocupa da ordenação do ouvinte em direção a algo, pertence à consideração da retórica ou da poética por razão de sua intenção, mas à consideração do gramático no que diz respeito a uma construção adequada dos sons vocais.

LIÇÃO 8 - A Divisão da Enunciação em Simples e Composta, Afirmativa e Negativa

“ 17a 8 Primeiro a afirmação, depois a negação, é discurso enunciativo que é uno; os outros são unos por conjunção.

17a 9 Todo discurso enunciativo, porém, deve conter um verbo ou um modo do verbo; pois a definição de homem, se "é" ou "era" ou "será" ou algo do gênero não for acrescentado, ainda não é discurso enunciativo;

17a 13 (mas então surge a questão de por que a definição "animal bípede terrestre" é algo uno e não múltiplo — pois é claro que não será uno pelo fato de as palavras serem ditas em justaposição — mas isto pertence a outro assunto de investigação).

17a 15 O discurso enunciativo é uno quando significa uma coisa ou é uno por conjunção; mas é múltiplo quando significa muitas coisas e não uma, ou muitas coisas não unidas entre si.

17a 17 Chamemos o nome ou o verbo apenas de palavra, já que falar deste modo não é significar algo com a voz de modo a enunciar, seja em resposta a alguém que faz uma pergunta, seja por escolha própria.

17a 20 Das enunciações que são unas, a enunciação simples é um tipo, isto é, algo afirmado de algo ou algo negado de algo; o outro tipo é a composta, isto é, o discurso composto destas enunciações simples.

17a 23 A enunciação simples é som vocal que significa que algo pertence ou não pertence a um sujeito segundo as divisões do tempo.

1. Tendo definido a enunciação, o Filósofo agora a divide. Primeiro ele apresenta a divisão e depois a manifesta onde diz: *Todo discurso enunciativo, porém, deve conter um verbo*, etc.

2. Deve-se notar que Aristóteles, em seu estilo conciso, apresenta duas divisões da enunciação. A primeira é a divisão em uma simplesmente e uma por conjunção. Isto é paralelo às coisas fora da alma, onde também há algo uno simplesmente, por exemplo, o indivisível ou o contínuo, e algo uno por agregação, composição ou ordem. De fato, uma vez que ente e uno são conversíveis, toda enunciação deve, de algum modo, ser uma, assim como toda coisa o é.

3. A outra é uma subdivisão da enunciação: a divisão dela enquanto uma em afirmativa e negativa.

A enunciação afirmativa é anterior à negativa por três razões, que se referem a três coisas já enunciadas. Foi dito que o som vocal é sinal do pensamento e o pensamento, sinal da coisa. Consequentemente, em relação ao som vocal, a enunciação afirmativa é anterior à negativa porque é mais simples, pois a enunciação negativa acrescenta uma partícula negativa à afirmativa. Em relação ao pensamento, a enunciação afirmativa, que significa composição pelo intelecto, é anterior à negativa, que significa divisão, pois a divisão é por natureza posterior à composição, já que a divisão é apenas de coisas compostas — assim como a corrupção é apenas de coisas geradas. Em relação à coisa, a enunciação afirmativa, que significa *ser*, é anterior à negativa, que significa *não ser*, assim como a posse de algo é naturalmente anterior à privação dele.

4. O que ele diz, então, é isto: *Afirmação*, isto é, a enunciação afirmativa, é uno e o primeiro discurso enunciativo. E em oposição a *primeiro* ele acrescenta: *depois a negação*, isto é, o discurso negativo, pois este é posterior ao afirmativo, como dissemos. Em oposição a *uno*, isto é, uno simplesmente, ele acrescenta: *certos outros são unos*, não simplesmente, mas unos por conjunção.

5. Do que Aristóteles diz aqui, Alexandre argumenta que a divisão da enunciação em afirmação e negação não é uma divisão de um gênero em espécies, mas uma divisão de um nome múltiplo em suas significações; pois um gênero não é predicado segundo o anterior e o posterior, mas é predicado univocamente de suas espécies; esta é a razão pela qual Aristóteles não admitiria que o ente é um gênero comum de todas as coisas, pois é predicado primeiro da substância e depois dos nove gêneros de acidentes.

6. Contudo, na divisão daquilo que é comum, um dos membros divisores pode ser anterior a outro de dois modos: segundo as noções próprias ou naturezas dos membros divisores, ou segundo a participação daquela noção comum que é dividida neles. O primeiro modo não destrói a univocidade de um gênero, como é evidente nos números. A dualidade, segundo sua noção própria, é naturalmente anterior à trindade, no entanto ambas participam igualmente da noção de seu gênero, isto é, o número; pois tanto uma multidão que consta de três quanto uma multidão que consta de dois é medida pelo um. O segundo modo, porém, impede a univocidade de um gênero. É por isso que o ente não pode ser o gênero da substância e do acidente, pois na própria noção de ente, a substância, que é ente por si, tem prioridade em relação ao acidente, que é ente

por outro e em outro.

Aplicando esta distinção à matéria em questão, vemos que a afirmação é anterior à negação no primeiro modo, isto é, segundo sua noção, contudo elas participam igualmente da definição que Aristóteles deu da enunciação, isto é, discurso em que há verdade ou falsidade.

7. Onde ele diz: *Todo discurso enunciativo, porém, deve conter um verbo ou um modo do verbo, etc.*, ele explica as divisões. Ele dá duas explicações: uma da divisão da enunciação em uma simplesmente e uma por conjunção; a segunda, da divisão da enunciação que é uma simplesmente em afirmativa ou negativa. Esta última explicação começa onde ele diz: *A enunciação simples é som vocal que significa que algo pertence ou não pertence a um sujeito, etc.* Antes de explicar a primeira divisão, isto é, em uma simplesmente e uma por conjunção, ele enuncia certas coisas que são necessárias para a evidência da explicação, e então explica a divisão onde diz: *O discurso enunciativo é uno quando significa uma coisa, etc.*

8. Ele enuncia a primeira coisa que é necessária para sua explicação quando diz que todo discurso enunciativo deve conter um verbo no tempo presente, ou um caso do verbo, isto é, no tempo passado ou futuro. (O verbo infinito não é mencionado porque tem a mesma função na enunciação que o verbo negativo.) Para manifestar isto, ele mostra que um nome, sem um verbo, não constitui sequer um discurso enunciativo imperfeito, muito menos um discurso perfeito. A definição, ele assinala, é um certo tipo de discurso, e contudo, se o verbo "é" ou modos do verbo tais como "era" ou "tem sido" ou algo do gênero não forem acrescentados à noção de homem, isto é, à definição, não é discurso enunciativo.

9. Mas, poder-se-ia perguntar: por que mencionar o verbo e não o nome, pois a enunciação consiste de um nome e um verbo?

Isto pode ser respondido de três modos. Primeiro, porque o discurso enunciativo não é alcançado sem um verbo ou um modo do verbo, mas o é sem um nome, por exemplo, quando formas infinitivas do verbo são usadas no lugar de nomes, como em "Correr é mover-se".

Uma segunda e melhor razão para falar apenas do verbo é que o verbo é sinal do que é predicado de outro. Ora, o predicado é a parte principal da enunciação porque é a parte formal e a completa. Esta é a razão pela qual os gregos chamavam a enunciação de proposição categórica, isto é, predicativa. Deve-se notar também que a denominação é feita a partir da forma que dá espécie à coisa. Ele fala do verbo, então, mas não do nome, porque ele é a parte mais principal e formal da enunciação. Um sinal disto é que a enunciação categórica é dita afirmativa ou negativa unicamente pelo fato de o verbo ser afirmado ou negado, e a enunciação condicional é dita afirmativa ou negativa pelo fato de a conjunção pela qual é denominada ser afirmada ou negada.

Uma terceira e ainda melhor razão é que Aristóteles não pretendia mostrar que o nome ou o verbo não são suficientes para uma enunciação completa, pois ele explicou isto anteriormente. Ao contrário, ele está excluindo um mal-entendido que poderia surgir do fato de ter dito que um tipo de enunciação é uma simplesmente e outro tipo é uma por conjunção. Alguns poderiam pensar que isto significa que o tipo que é uno simplesmente carece de toda composição. Mas ele exclui isto ao dizer que deve haver um verbo em toda enunciação; pois o verbo implica composição e a

composição não pode ser entendida separadamente das coisas compostas, como ele disse anteriormente. O nome, por outro lado, não implica composição e, portanto, não precisava ser mencionado.

10. O outro ponto necessário para a evidência da primeira divisão é feito onde ele diz: *mas então surge a questão de por que a definição "animal bípede terrestre" é algo uno*, etc. Ele indica com isto que "animal bípede terrestre", que é uma definição de homem, é uno e não múltiplo. A razão pela qual é uno é a mesma que no caso de todas as definições, mas, diz ele, atribuir a razão pertence a outro assunto de investigação. Pertence, de fato, à metafísica, e ele atribui a razão nos livros VII e VIII da *Metafísica* [VII, 12: 1037b 7; VIII, 6: 1045a 6], que é esta: a diferença não advém ao gênero acidentalmente, mas por si, e é determinativa dele do modo como a forma determina a matéria; pois o gênero é tomado da matéria, a diferença da forma. Onde, assim como uma coisa — não muitas — vem a ser da forma e da matéria, assim também uma coisa vem a ser do gênero e da diferença.

11. A razão da unidade desta definição poderia ser suposta por alguns como sendo apenas a da justaposição das partes, isto é, que "animal bípede terrestre" é dito ser uno apenas porque as partes estão lado a lado sem conjunção ou pausa. Mas ele exclui tal noção de sua unidade.

Ora, é verdade que a não interrupção da locução é necessária para a unidade de uma definição, pois se uma conjunção fosse colocada entre as partes, a segunda parte não determinaria a primeira imediatamente e o múltiplo na locução consequentemente significaria múltiplo em ato. A pausa usada pelos retóricos no lugar de uma conjunção faria a mesma coisa. Onde, é um requisito para a unidade de uma definição que suas partes sejam proferidas sem conjunção e interpolação, sendo a razão disto que, na coisa natural, cuja definição é, nada medeia entre matéria e forma.

Contudo, a não interrupção da locução não é a única coisa necessária para a unidade da definição, pois pode haver continuidade de emissão vocal em relação a coisas que não são unas simplesmente, mas o são acidentalmente, como em "homem branco musical". Aristóteles, portanto, manifestou muito sutilmente que a unidade absoluta da enunciação não é impedida nem pela composição que o verbo implica, nem pela multidão de nomes a partir dos quais uma definição é estabelecida. E a razão é a mesma em ambos os casos, isto é, o predicado se relaciona ao sujeito como a forma à matéria, assim como a diferença ao gênero; mas da forma e da matéria uma coisa que é una simplesmente vem à existência.

12. Ele começa a explicar a divisão quando diz: *O discurso enunciativo é uno quando significa uma coisa*, etc. Primeiro ele torna evidente a coisa comum que é dividida, isto é, a enunciação enquanto una; em segundo lugar, ele torna evidentes as partes da divisão segundo suas próprias noções próprias, onde diz: *Das enunciações que são unas, a enunciação simples é um tipo*, etc. Depois de ter tornado evidente a divisão da coisa comum, isto é, a enunciação, ele então conclui que o nome e o verbo são excluídos de cada membro da divisão, onde diz: *Chamemos o nome ou o verbo apenas de palavra*, etc.

Ora, a pluralidade se opõe à unidade. Portanto, ele vai manifestar a unidade da enunciação através dos modos de pluralidade.

13. Ele começa sua explicação dizendo que a enunciação é ou una absolutamente, isto é, significa uma coisa dita de uma coisa, ou una relativamente, isto é, é una por conjunção. Em oposição a estas, estão as enunciações que são múltiplas, ou porque significam não uma, mas muitas coisas, o que se opõe ao primeiro modo de unidade, ou porque são proferidas sem uma partícula conectiva, o que se opõe ao segundo modo de unidade.

14. Boécio interpreta esta passagem do seguinte modo. "Unidade" e "pluralidade" do discurso referem-se ao que é significado, enquanto "simples" e "composto" se relacionam aos sons vocais. Consequentemente, uma enunciação é às vezes una e simples, a saber, quando uma coisa é significada pela composição de nome e verbo, como em "O homem é branco". Às vezes é una e composta. Neste caso, significa uma coisa, mas é composta ou de muitos termos, como em "Um animal racional mortal está correndo", ou de muitas enunciações, como nas condicionais que significam uma coisa e não muitas. Por outro lado, às vezes há pluralidade junto com simplicidade, a saber, quando um nome que significa muitas coisas é usado, como em "O cão ladra", caso em que a enunciação é múltipla porque significa muitas coisas [isto é, significa equivocadamente], mas é simples no que diz respeito ao som vocal. Mas às vezes há pluralidade e composição, a saber, quando muitas coisas são postas da parte do sujeito ou do predicado das quais não resulta uma coisa, intervenha ou não uma conjunção, como em "O homem branco musical está argumentando". Este é também o caso se há muitas enunciações unidas entre si, com ou sem partículas conectivas, como em "Sócrates corre, Platão discute". Segundo esta exposição, o significado da passagem em questão é este: uma enunciação é una quando significa uma coisa dita de uma coisa, e este é o caso quer a enunciação seja una simplesmente, quer seja una por conjunção; uma enunciação é múltipla quando significa não uma, mas muitas coisas, e isto não apenas quando uma conjunção é inserida entre os nomes ou verbos ou entre as próprias enunciações, mas mesmo se há muitas coisas que não estão unidas. Neste último caso, elas significam muitas coisas, ou porque um nome equívoco é usado, ou porque muitos nomes que significam muitas coisas das quais não resulta uma coisa são usados sem conjunções, como em "O homem branco gramatical lógico está correndo".

15. Contudo, esta exposição não parece ser o que Aristóteles tinha em mente. Primeiro, a disjunção que ele insere parece indicar que ele está distinguindo entre o discurso que significa uma coisa e o discurso que é uno por conjunção. Em segundo lugar, ele acaba de dizer que "animal bípede terrestre" é algo uno e não múltiplo. Ademais, o que é uno por conjunção não é uno, e não múltiplo, mas uno a partir do múltiplo. Por isso, parece melhor dizer que, já que ele já disse que um tipo de enunciação é uno simplesmente e outro tipo é uno por conjunção, ele está mostrando aqui o que é a enunciação una.

Tendo dito, então, que muitos nomes unidos entre si são algo uno, como no exemplo "animal bípede terrestre", ele prossegue dizendo que uma enunciação deve ser julgada como una não a partir da unidade do nome, mas a partir da unidade do que é significado, mesmo se há muitos nomes que significam a coisa una; e se uma enunciação que significa muitas coisas é una, ela não será una simplesmente, mas una por conjunção. Por isso, a enunciação "Um animal bípede terrestre é risível" não é una no sentido de una por conjunção, como a primeira exposição a teria, mas porque significa uma coisa.

16. Então — porque um oposto é manifestado através de um oposto — ele prossegue mostrando quais enunciações são múltiplas, e ele postula dois modos de pluralidade. São ditas múltiplas as enunciações que significam muitas coisas. Muitas coisas podem ser significadas em algo uno comum, contudo; quando digo, por exemplo, "Um animal é um ser senciente", muitas coisas estão contidas sob a coisa uma comum, animal, mas tal enunciação é ainda uma, não múltipla. Portanto, Aristóteles acrescenta: e *não uma*. Seria melhor dizer, contudo, que o *e não uma* é acrescentado por causa da definição, que significa muitas coisas que são unas.

O modo de pluralidade de que ele falou até aqui se opõe ao primeiro modo de unidade. O segundo modo de pluralidade abrange as enunciações que não apenas significam muitas coisas, mas muitas que não estão de modo algum unidas entre si. Este modo se opõe ao segundo modo de unidade. Assim, é evidente que o segundo modo de unidade não se opõe ao primeiro modo de pluralidade. Ora, aquelas coisas que não são opostas podem estar juntas. Portanto, a enunciação que é uma por conjunção é também múltipla, na medida em que significa muitas coisas e não uma.

Segundo este entendimento do texto, há três modos da enunciação: a enunciação que é uma simplesmente enquanto significa uma coisa; a enunciação que é múltipla simplesmente enquanto significa muitas coisas, mas é uma relativamente enquanto é uma por conjunção; finalmente, as enunciações que são múltiplas simplesmente — aquelas que não significam uma coisa e não são unidas por nenhuma conjunção.

Aristóteles postula quatro tipos de enunciação em vez de três, pois uma enunciação é às vezes múltipla porque significa muitas coisas, e contudo não é uma por conjunção; um exemplo disso seria uma enunciação em que um nome que significa muitas coisas é usado.

17. Onde ele diz: *Chamemos o nome ou o verbo apenas de palavra*, etc., ele exclui o nome e o verbo da unidade do discurso. Sua razão para fazer este ponto é que sua afirmação, "uma enunciação é uma enquanto significa uma coisa", poderia ser tomada como significando que uma enunciação significa uma coisa do mesmo modo que o nome ou o verbo significam uma coisa. Para prevenir tal mal-entendido, ele diz: *Chamemos o nome ou o verbo apenas de palavra*, isto é, uma locução que não é uma enunciação. Por seu modo de falar, pareceria que o próprio Aristóteles impôs o nome "phasis" [palavra] para significar tais partes da enunciação.

Então ele mostra que um nome ou verbo é apenas uma palavra, assinalando que não dizemos que uma pessoa está enunciando quando ela significa algo em som vocal do modo como um nome ou verbo significa. Para manifestar isto, ele sugere dois modos de usar a enunciação. Às vezes a usamos para responder a perguntas; por exemplo, se alguém pergunta "Quem é que discute", respondemos "O mestre". Outras vezes usamos a enunciação não em resposta a uma pergunta, mas por nossa própria iniciativa, como quando dizemos "Pedro está correndo".

O que Aristóteles está dizendo, então, é que a pessoa que significa algo uno por um nome ou um verbo não está enunciando do modo como enuncia a pessoa que responde a uma pergunta ou que profere uma enunciação por sua própria iniciativa. Ele introduz este ponto porque o nome simples ou verbo, quando usado em resposta a uma pergunta, parece significar verdade ou falsidade, e verdade ou falsidade é o que é próprio da enunciação. Verdade e falsidade não são próprias, contudo, do nome ou verbo, a menos que seja entendido como unido a outra parte proposta em

uma pergunta; se alguém perguntasse, por exemplo, "Quem lê nas escolas", responderíamos "O mestre", entendendo também "lê ali". Se, então, algo expresso por um nome ou verbo não é uma enunciação, é evidente que a enunciação não significa uma coisa do mesmo modo que o nome ou o verbo significam uma coisa. Aristóteles extrai isto a título de conclusão a partir de *Todo discurso enunciativo deve conter um verbo ou um modo do verbo*, que foi enunciado anteriormente.

18. Então, quando ele diz: *Das enunciações que são unas, a enunciação simples é um tipo*, etc., ele manifesta a divisão da enunciação pelas naturezas das partes. Ele disse que a enunciação é uma quando significa uma coisa ou é uma por conjunção. A base desta divisão é a natureza do uno, que é tal que pode ser dividido em simples e composto. Por isso, Aristóteles diz: *Destas*, isto é, das enunciações em que o uno é dividido, que são ditas unas ou porque a enunciação significa uma coisa simplesmente, ou porque é uma por conjunção, *a enunciação simples é um tipo*, isto é, a enunciação que significa uma coisa. E para excluir o entendimento disto como significando uma coisa do mesmo modo que o nome ou o verbo significam uma coisa, ele acrescenta: *algo afirmado de algo*, isto é, por modo de composição, ou *algo negado de algo*, isto é, por modo de divisão. *O outro tipo* — a enunciação que é dita una por conjunção — *é composta*, isto é, discurso composto destas enunciações simples. Em outras palavras, ele está dizendo que a unidade da enunciação é dividida em simples e composta, assim como o uno é dividido em simples e composto.

19. Ele manifesta a segunda divisão da enunciação onde diz: *A enunciação simples é som vocal que significa que algo pertence ou não pertence a um sujeito*, isto é, a divisão da enunciação em afirmação e negação. Esta é uma divisão que pertence primariamente à enunciação simples e consequentemente à enunciação composta; portanto, a fim de sugerir a base da divisão, ele diz que uma enunciação simples é som vocal que significa que algo pertence a um sujeito, o que pertence à afirmação, ou não pertence a um sujeito, o que pertence à negação. E para tornar claro que isto não deve ser entendido apenas do tempo presente, ele acrescenta: *segundo as divisões do tempo*, isto é, isto vale para outros tempos tanto quanto para o presente.

20. Alexandre pensou que Aristóteles estava definindo a enunciação aqui e, porque ele parece pôr afirmação e negação na "definição", ele tomou isto como significando que a enunciação não é o gênero da afirmação e da negação, pois a espécie jamais é posta na definição do gênero. Ora, o que não é predicado univocamente de muitos (a saber, porque não significa algo uno que é comum a muitos) não pode ser dado a conhecer senão através dos muitos que são significados. "Uno" não é dito equivocadamente do simples e do composto, mas primária e consequentemente, e por isso Aristóteles sempre usou tanto "simples" quanto "composto" no raciocínio precedente para dar a conhecer a unidade da enunciação. Ora, aqui ele parece usar afirmação e negação para dar a conhecer a enunciação; portanto, Alexandre tomou isto como significando que a enunciação não é dita da afirmação e da negação univocamente como um gênero de suas espécies.

21. Mas o contrário parece ser o caso, pois o Filósofo subsequentemente usa o nome "enunciação" como um gênero quando, ao definir afirmação e negação, ele diz: *A afirmação é a enunciação de algo acerca de algo*, isto é, por modo de composição; *a negação é a enunciação de algo separado de algo*, isto é, por modo de divisão.

Ademais, não é costume usar um nome equívoco para dar a conhecer as coisas que ele significa. Boécio, por esta razão, diz que Aristóteles, com sua brevidade costumeira, está usando ao mesmo

tempo a definição e sua divisão. Portanto, quando ele diz que algo pertence ou não pertence a um sujeito, ele não está se referindo à definição da enunciação, mas à sua divisão.

Contudo, uma vez que as diferenças que dividem um gênero não caem em sua definição e uma vez que *som vocal que significa* não é uma definição suficiente da enunciação, Porfírio pensou que seria melhor dizer que toda a expressão: *som vocal que significa que algo pertence ou não pertence a um sujeito* é a definição da enunciação. Segundo sua exposição, não são afirmação e negação que são postas na definição, mas a capacidade para afirmação e negação, isto é, aquilo de que a enunciação é sinal, que é *ser ou não ser*, o que é anterior por natureza à enunciação. Então, imediatamente após isto, ele define a afirmação e a negação em termos de si mesmas quando diz: *A afirmação é a enunciação de algo acerca de algo; a negação, a enunciação de algo separado de algo.*

Mas, assim como as espécies não devem ser enunciadas na definição do gênero, tampouco o devem as propriedades das espécies. Ora, significar *ser* é a propriedade da afirmação, e significar *não ser*, a propriedade da negação. Portanto, Amônio pensou que seria melhor dizer que a enunciação não foi definida aqui, mas apenas dividida. Pois a definição foi postulada acima, quando foi dito que a enunciação é discurso em que há verdade ou falsidade — definição na qual não se faz menção nem de afirmação nem de negação.

Deve-se notar, contudo, que Aristóteles procede aqui com muita habilidade, pois ele divide o gênero, não em espécies, mas em diferenças específicas. Ele não diz que a enunciação é uma afirmação ou negação, mas *som vocal que significa que algo pertence a um sujeito*, que é a diferença específica da afirmação, ou *não pertence a um sujeito*, que é a diferença específica da negação. Então, quando ele acrescenta: *A afirmação é a enunciação de algo acerca de algo*, que significa *ser*, e *a negação é a enunciação de algo separado de algo*, que significa *não ser*, ele estabelece a definição das espécies unindo as diferenças ao gênero.

LIÇÃO 9 - A Oposição da Afirmação e da Negação Absolutamente

“ 17a 26 Uma vez que é possível enunciar que o que pertence a um sujeito não lhe pertence, e o que não pertence, pertence, e que o que pertence, pertence, e o que não pertence, não pertence, e enunciar estas coisas em relação àqueles tempos fora do presente, bem como em relação ao presente, seria possível negar tudo o que alguém afirma e afirmar o que ele nega. É evidente, portanto, que há uma negação oposta a toda afirmação e uma afirmação oposta a toda negação.

17a 33 Chamaremos esta afirmação e negação opostas de "contradição".

17a 34 Entendo por "opostas" a enunciação da mesma coisa do mesmo sujeito — não equivocadamente, porém, nem de nenhum dos outros modos que distinguimos em referência às especiosas dificuldades dos sofistas.

1. Tendo feito a divisão da enunciação, Aristóteles agora trata da oposição das partes da enunciação, isto é, a oposição da afirmação e da negação. Ele já disse que a enunciação é discurso em que há verdade ou falsidade; portanto, ele primeiro mostra como as enunciações se opõem umas às outras; em segundo lugar, ele levanta uma dúvida sobre algumas coisas anteriormente determinadas e então a resolve onde diz: *Nas enunciações sobre aquilo que é ou que teve lugar*, etc. Ele não apenas mostra como uma enunciação se opõe a outra, mas também que apenas uma se opõe a uma, onde diz: *É evidente também que há uma negação de uma afirmação*. Ao mostrar como uma enunciação se opõe a outra, ele primeiro trata da oposição da afirmação e da negação absolutamente, e depois mostra de que modo a oposição deste gênero se diversifica da parte do sujeito, onde diz: *Uma vez que algumas das coisas com que lidamos são universais e outras singulares*, etc. Com respeito à oposição da afirmação e da negação absolutamente, ele primeiro mostra que há uma negação oposta a toda afirmação e vice-versa, e então, onde diz: *Chamaremos esta afirmação e negação opostas de "contradição"*, ele explica a oposição da afirmação e da negação absolutamente.

2. Em relação ao primeiro ponto, que há uma negação oposta a toda afirmação e vice-versa, o Filósofo assume uma dupla diversidade da enunciação. A primeira surge da própria forma ou modo

de enunciar. Segundo esta diversidade, a enunciação é ou afirmativa — na qual se enuncia que algo é — ou negativa — na qual se significa que algo não é.

A segunda é a diversidade que surge por comparação com a realidade. A verdade e a falsidade do pensamento e da enunciação dependem desta comparação, pois quando se enuncia que algo é ou não é, se há concordância com a realidade, há discurso verdadeiro; caso contrário, há discurso falso.

3. A enunciação pode, portanto, ser variada de quatro modos segundo uma combinação destas duas divisões: no primeiro modo, o que é na realidade é enunciado ser como é na realidade. Isto é característico da afirmação verdadeira. Por exemplo, quando Sócrates corre, dizemos: "Sócrates está correndo". No segundo modo, enuncia-se que algo não é o que na realidade não é. Isto é característico da negação verdadeira, como quando dizemos: "Um etíope não é branco". No terceiro modo, enuncia-se que algo é o que na realidade não é. Isto é característico de uma afirmação falsa, como em "O corvo é branco". No quarto modo, enuncia-se que algo não é o que é na realidade. Isto é característico de uma negação falsa, como em "A neve não é branca".

A fim de proceder do mais fraco ao mais forte, o Filósofo põe o falso antes do verdadeiro, e entre estes ele enuncia o negativo antes do afirmativo. Ele começa, então, com a negação falsa: *é possível enunciar que o que é, a saber, na realidade, não é*. Em segundo lugar, ele postula a afirmação falsa: *e que o que não é, a saber, na realidade, é*. Em terceiro lugar, ele postula a afirmação verdadeira — que se opõe à negação falsa que ele deu primeiro — *e que o que é, a saber, na realidade, é*. Em quarto lugar, ele postula a negação verdadeira — que se opõe à afirmação falsa — *e que o que não é, a saber, na realidade, não é*.

4. Ao dizer *o que é* e *o que não é*, Aristóteles não está se referindo apenas à existência ou inexistência de um sujeito. O que ele está dizendo é que a realidade significada pelo predicado está ou não está na realidade significada pelo sujeito. Pois o que é significado ao dizer "O corvo é branco" é que o que não é, é, embora o próprio corvo seja uma coisa existente.

5. Estas quatro diferenças de enunciações encontram-se nas proposições em que há um verbo de tempo presente e também nas enunciações em que há verbos de tempo passado ou futuro. Ele disse anteriormente que todo discurso enunciativo deve conter um verbo ou um modo do verbo. Aqui ele faz este ponto em relação às quatro diferenças de enunciações: *semelhantemente é possível enunciar estas*, isto é, que a enunciação seja variada de diversos modos *em relação àqueles tempos fora do presente*, isto é, com respeito ao passado ou futuro, que são de certo modo extrínsecos em relação ao presente, já que o presente está entre o passado e o futuro.

6. Uma vez que há estas quatro diferenças de enunciação no tempo passado e futuro, bem como no tempo presente, *é possível negar tudo o que é afirmado e afirmar tudo o que é negado*. Isto é evidente a partir das premissas, pois só é possível afirmar ou aquilo que é na realidade segundo o tempo passado, presente ou futuro, ou aquilo que não é; e é possível negar tudo isto. É claro, então, que tudo o que é afirmado pode ser negado, e vice-versa.

Ora, uma vez que a afirmação e a negação são por si opostas, isto é, em uma oposição de contradição, segue-se que toda afirmação teria uma negação oposta a ela, e vice-versa. O

contrário disto só poderia ocorrer se uma afirmação pudesse afirmar algo que a negação não pudesse negar.

7. Quando ele diz: *Chamaremos esta afirmação e negação opostas de "contradição"*, ele explica o que é a oposição absoluta da afirmação e da negação. Ele faz isto primeiro através do nome; em segundo lugar, através da definição, onde diz: *Entendo por "opostas" a enunciação da mesma coisa do mesmo sujeito*, etc.

"Contradição", ele diz, é o nome imposto para o tipo de oposição em que uma negação se opõe a uma afirmação e vice-versa. Ao dizer *Chamaremos isto de "contradição"*, nos é dado entender — como Amônio assinala — que ele mesmo impôs o nome "contradição" para a oposição da afirmação e da negação.

8. Então ele define a contradição quando diz: *Entendo por "opostas" a enunciação da mesma coisa do mesmo sujeito*, etc. Uma vez que a contradição é a oposição da afirmação e da negação, como ele disse, tudo o que é requerido para a oposição da afirmação e da negação é requerido para a contradição. Ora, os opostos devem ser acerca da mesma coisa, e uma vez que a enunciação é composta de um sujeito e de um predicado, o primeiro requisito para a contradição é a afirmação e a negação do mesmo predicado, pois se dizemos "Platão corre" e "Platão não discute", não há contradição. O segundo é que a afirmação e a negação sejam do mesmo sujeito, pois se dizemos "Sócrates corre" e "Platão não corre", não há contradição. O terceiro requisito é a identidade de sujeito e predicado não apenas segundo o nome, mas segundo a coisa e o nome ao mesmo tempo; pois, claramente, se o mesmo nome não é usado, não há uma e a mesma enunciação; semelhantemente, deve haver identidade da coisa, pois, como foi dito acima, a enunciação é uma quando significa uma coisa dita de uma coisa. É por isso que ele acrescenta: *não equivocamente, porém*, pois a identidade de nome com diversidade da coisa — que é a equivocação — não é suficiente para a contradição.

9. Há também certas outras coisas que devem ser observadas com respeito à contradição, a fim de que toda diversidade seja destruída, exceto a diversidade da afirmação e da negação, pois se a negação não nega de todo modo a mesma coisa que a afirmação afirma, não haverá oposição. Pode-se fazer investigação sobre esta diversidade com respeito a quatro coisas: primeiro, há partes diversas do sujeito? Pois se dizemos "Um etíope é branco quanto aos dentes" e "Um etíope não é branco quanto ao pé", não há contradição. Segundo, há um modo diverso da parte do predicado? Pois não há contradição se dizemos "Sócrates corre lentamente" e "Sócrates não está se movendo rapidamente", ou "Um ovo é um animal em potência" e "Um ovo não é um animal em ato". Terceiro, há diversidade da parte da medida, por exemplo, de lugar ou de tempo? Pois não há contradição se dizemos "Está chovendo na Gália" e "Não está chovendo na Itália", ou "Choveu ontem" e "Não choveu hoje". Quarto, há diversidade proveniente de uma relação com algo extrínseco? Como quando dizemos "Dez homens são muitos em relação a uma casa, mas não em relação a um tribunal".

Aristóteles designa tudo isto quando acrescenta: *nem de nenhum dos outros modos que distinguimos*, isto é, que é costume determinar nas disputações contra as especiosas dificuldades dos sofistas, isto é, contra as objeções falaciosas e capciosas dos sofistas, que ele menciona mais plenamente no livro I dos *Elencos* [5: 166b 28-167a 36].

LIÇÃO 10 - A Divisão da Proposição por Parte do Sujeito e a Oposição de Afirmação e Negação em Proposições Universais e Indefinidas

“17a 38 Uma vez que algumas das coisas com que nos preocupamos são universais e outras singulares” — por “universal” entendo aquilo que é de tal natureza que pode ser predicado de muitos, e por “singular” aquilo que não o é; por exemplo, “homem” é universal, “Cálias” é singular —

17b 1 temos que enunciar, ou de um universal ou de um singular, que algo lhe pertence ou não pertence.

17b 3 Se, então, é enunciado universalmente de um universal que algo lhe pertence ou não pertence, as enunciações serão contrárias. Por “enunciado universalmente de um universal” entendo enunciações como “Todo homem é branco”, “Nenhum homem é branco”.

17b 7 Por outro lado, quando as enunciações são de um universal, mas não enunciadas universalmente, não são contrárias, embora seja possível que as coisas significadas sejam contrárias.

17b 8 Entendo por “enunciado de um universal, mas não universalmente” enunciações como “O homem é branco... O homem não é branco”. Pois, embora “homem” seja um universal, não é usado como universal na enunciação; pois “todo” não significa o universal, mas significa que é tomado universalmente.

17b 12 Mas quanto ao predicado, o universal predicado universalmente não é verdadeiro; pois nenhuma afirmação será verdadeira na qual um predicado universal seja predicado universalmente, por exemplo, "Todo homem é todo animal".

1. O Filósofo acaba de dizer que a contradição é a oposição da afirmação e da negação da mesma coisa do mesmo sujeito. Em seguida a isso, ele distingue as diversas oposições de afirmação e negação, com o propósito de saber o que é a verdadeira contradição. Ele primeiro estabelece uma divisão da enunciação que é necessária para assinalar a diferença dessas oposições; em seguida, começa a manifestar as diferentes oposições onde diz: *Se, então, é enunciado universalmente de um universal que algo lhe pertence ou não pertence*, etc. A divisão que ele dá é tomada da diferença do sujeito e, portanto, ele divide primeiro o sujeito das enunciações; depois, conclui com a divisão da enunciação, onde diz: *temos que enunciar, ou de um universal ou de um singular*, etc.

2. Ora, o sujeito de uma enunciação é um nome ou algo tomado no lugar de um nome. Um nome é um som vocal significativo por convenção de um pensamento simples, que, por sua vez, é uma semelhança da coisa. Por isso, Aristóteles distingue o sujeito da enunciação por uma divisão das coisas; e diz que, das coisas, algumas são universais, outras singulares. Em seguida, explica os membros desta divisão de duas maneiras. Primeiro, define-os. Depois, manifesta-os por exemplo quando diz: "homem" é universal, "Platão" singular.

3. Há uma dificuldade acerca desta divisão, pois o Filósofo prova na *Metafísica* VII [14: 1039a 23] que o universal não é algo existente fora da coisa; e nas *Categorias* [5: 2a 11] diz que as segundas substâncias estão apenas nas primeiras substâncias, i.e., nos singulares. Portanto, a divisão das coisas em universais e singulares não parece ser consistente, visto que, segundo ele, não há coisas que sejam universais; pelo contrário, todas as coisas são singulares.

4. As coisas aqui divididas, contudo, são as coisas como significadas por nomes — nomes estes que são sujeitos de enunciações. Ora, Aristóteles já disse que os nomes significam as coisas apenas por mediação do intelecto; portanto, esta divisão deve ser tomada como uma divisão das coisas como apreendidas pelo intelecto. Ora, de fato, tudo o que está unido nas coisas pode ser distinguido pelo intelecto quando um deles não pertence à noção do outro. Em qualquer coisa singular, podemos considerar o que é próprio da coisa na medida em que é esta coisa, por exemplo, o que é próprio de Sócrates ou de Platão na medida em que é este homem. Podemos também considerar aquilo em que ela concorda com certas outras coisas, como, que Sócrates é um animal, ou homem, ou racional, ou risível, ou branco. Por conseguinte, quando uma coisa é denominada a partir do que pertence apenas a esta coisa na medida em que é esta coisa, diz-se que o nome significa um singular. Quando uma coisa é denominada a partir do que é comum a ela e a muitas outras, diz-se que o nome significa um universal, pois significa uma natureza ou alguma disposição que é comum a muitos.

Imediatamente após dar esta divisão das coisas, então — não das coisas absolutamente como são fora da alma, mas como são referidas ao intelecto — Aristóteles define o universal e o singular através do ato da alma intelectiva, como aquilo que é tal que pode ser predicado de muitos ou de apenas um, e não segundo algo que pertence à coisa, isto é, como se estivesse a afirmar tal

universal fora da alma, uma opinião relativa ao ensinamento de Platão.

5. Há um ponto adicional que devemos considerar em relação a esta porção do texto. O intelecto apreende a coisa — entendida segundo a essência ou definição da coisa. Esta é a razão pela qual Aristóteles diz no *De Anima* III [4: 429b 10] que o objeto próprio do intelecto é o que a coisa essencialmente é. Ora, às vezes a natureza própria de alguma forma entendida não repugna estar em muitos, mas é impedida por algo outro, seja por algo que ocorre acidentalmente (por exemplo, se todos os homens, exceto um, morressem) ou por causa da condição da matéria; o sol, por exemplo, é apenas um, não porque repugna à noção de sol estar em muitos segundo a condição de sua forma, mas porque não há outra matéria capaz de receber tal forma. Esta é a razão pela qual Aristóteles não disse que o universal é aquilo que é predicado de muitos, mas aquilo que é de tal natureza que pode ser predicado de muitos.

6. Ora, visto que toda forma que é constituída de modo a ser recebida na matéria é comunicável a muitas matérias, há duas maneiras pelas quais o que é significado por um nome pode não ser de tal natureza que possa ser predicado de muitos: de um modo, porque um nome significa uma forma como terminada nesta matéria, como no caso do nome "Sócrates" ou "Platão", que significa a natureza humana como está nesta matéria; de outro modo, porque um nome significa uma forma que não é constituída para ser recebida na matéria e, conseqüentemente, deve permanecer *per se* una e singular. A brancura, por exemplo, seria apenas uma se fosse uma forma não existente na matéria e, conseqüentemente, singular. Esta é a razão pela qual o Filósofo diz na *Metafísica* VII [6: 1045a 36–1045b 7] que se houvessem espécies separadas de coisas, como Platão sustentava, elas seriam indivíduos.

7. Poder-se-ia objetar que o nome "Sócrates" ou "Platão" é de tal tipo que pode ser predicado de muitos, pois nada impede que sejam aplicados a muitos. A resposta a esta objeção é evidente se considerarmos as palavras de Aristóteles. Observe que ele divide as coisas em universais e particulares, não os nomes. Deve-se entender disso que o que é dito ser universal não tem apenas um nome que pode ser predicado de muitos, mas o que é significado pelo nome é de tal natureza que pode ser encontrado em muitos. Ora, este não é o caso dos nomes mencionados, pois o nome "Sócrates" ou "Platão" significa a natureza humana como está nesta matéria. Se um destes nomes é imposto a outro homem, significará a natureza humana em outra matéria e, portanto, outra significação do mesmo. Conseqüentemente, será equívoco, não universal.

8. Quando diz: *temos que enunciar, ou de um universal ou de um singular, que algo lhe pertence ou não pertence*, ele infere a divisão da enunciação. Visto que algo é sempre enunciado de alguma coisa, e das coisas algumas são universais e outras singulares, segue-se que, às vezes, será enunciado que algo pertence ou não pertence a algo universal, às vezes a algo singular.

A construção da frase foi interrompida pela explicação de universal e singular, mas agora podemos ver o significado: Visto que algumas das coisas com que nos preocupamos são universais e outras singulares... temos que enunciar, seja de um universal ou de um singular, que algo lhe pertence ou não pertence.

9. Em relação ao ponto que está sendo tratado aqui, temos que considerar as quatro maneiras pelas quais algo é enunciado do universal. Por um lado, o universal pode ser considerado como que

separado dos singulares, seja subsistindo *per se* como Platão defendia, ou segundo o ser que possui no intelecto como Aristóteles defendia; considerado assim, algo pode ser-lhe atribuído de duas maneiras. Às vezes atribuímos-lhe algo que pertence apenas à operação do intelecto; por exemplo, quando dizemos: "Homem", seja o universal ou a espécie, "é predicável" de muitos. Pois o intelecto forma intenções deste tipo, atribuindo-as à natureza entendida conforme compara a natureza às coisas fora da mente. Mas, às vezes, atribuímos algo ao universal assim considerado (isto é, como é apreendido pelo intelecto como uno) que não pertence ao ato do intelecto, mas ao ser que a natureza apreendida tem nas coisas fora da alma; por exemplo, quando dizemos "O homem é a mais nobre das criaturas". Pois isso verdadeiramente pertence à natureza humana tal como está nos singulares, visto que qualquer homem singular é mais nobre do que todas as criaturas irracionais; contudo, todos os homens singulares não são um único homem fora da mente, mas apenas na apreensão do intelecto; e o predicado é-lhe atribuído desta forma, isto é, como a uma coisa una.

Por outro lado, atribuímos algo ao universal como está nos singulares de outra maneira, e esta é dupla: às vezes é em vista da própria natureza universal; por exemplo, quando lhe atribuímos algo que pertence à sua essência, ou que se segue dos princípios essenciais, como em "O homem é animal", ou "O homem é capaz de rir". Às vezes é em vista do singular no qual o universal se encontra; por exemplo, quando atribuímos algo ao universal que pertence à ação do indivíduo, como em "O homem anda".

Além disso, algo é atribuído ao singular de três maneiras: de uma maneira, como ele é sujeito ao intelecto, como quando dizemos "Sócrates é um singular", ou "predicável de um só"; de outra maneira, por razão da natureza comum, como quando dizemos "Sócrates é um animal"; de terceira maneira, por razão de si mesmo, como quando dizemos "Sócrates está andando".

As negações variam no mesmo número de maneiras, visto que tudo o que pode ser afirmado também pode ser negado, como foi dito acima.

10. Esta é a terceira divisão que o Filósofo deu da enunciação. A primeira foi a divisão da enunciação em una simples e una por conjunção. Esta é uma divisão análoga naquelas coisas das quais algo é predicado primária e conseqüentemente, pois o uno é dividido segundo o anterior e o posterior em simples e composto.

A segunda foi a divisão da enunciação em afirmação e negação. Esta é uma divisão do gênero em espécies, pois é tomada a partir da diferença do predicado ao qual uma negação é adicionada. O predicado é a parte formal da enunciação e, portanto, tal divisão é dita pertencer à qualidade da enunciação. Por "qualidade" entendo qualidade essencial, pois neste caso a diferença significa a qualidade da essência.

A terceira divisão é baseada na diferença do sujeito como predicado de muitos ou de um só, e é, portanto, uma divisão que pertence à quantidade da enunciação, pois a quantidade segue a matéria.

11. Aristóteles mostra em seguida como as enunciações se opõem de modos diversos segundo a diversidade do sujeito, quando diz: *Se, então, é universalmente enunciado de um universal que*

algo lhe pertence ou não lhe pertence, etc. Ele primeiro distingue os diversos modos de oposição nas enunciações; em segundo lugar, mostra como essas diversas oposições se relacionam de maneiras diferentes com a verdade e a falsidade, onde diz: *Por isso, no caso destas últimas, é impossível que ambas sejam verdadeiras ao mesmo tempo*, etc.

12. Primeiro, então, ele distingue os diversos modos de oposição e, visto que estes dependem de uma diversidade no sujeito, devemos primeiro considerar esta última diversidade. Ora, o universal pode ser considerado ou em abstração dos singulares ou como está nos singulares, e por conta disso algo é atribuído de modos diversos ao universal, como já dissemos. Para designar os modos diversos de atribuição, certas palavras foram concebidas, que podem ser chamadas de determinações ou sinais e que designam que algo é predicado neste ou naquele modo.

Mas, primeiro, devemos notar que, como não é comumente apreendido por todos os homens que os universais subsistem fora dos singulares, não há palavra na fala comum para designar o modo de predicar no qual algo é dito de um universal assim em abstração dos singulares. Platão, que defendia que os universais subsistem fora dos singulares, contudo, inventou certas determinações para designar a maneira pela qual algo é atribuído ao universal como está fora dos singulares. Com respeito à espécie homem, ele chamou o universal separado subsistindo fora dos singulares de "homem *per se*" ou "o próprio homem", e designou outros tais universais de maneira semelhante.

O universal como está nos singulares, no entanto, cai dentro da apreensão comum dos homens e, conseqüentemente, certas palavras foram concebidas para significar o modo de atribuir algo ao universal tomado desta maneira.

13. Como foi dito acima, às vezes algo é atribuído ao universal em vista da própria natureza universal; por esta razão, é dito ser predicado do universal universalmente, i.e., que pertence ao universal segundo a totalidade da multidão na qual é encontrado. A palavra "todo" foi concebida para designar isto em predicacões afirmativas. Ela designa que o predicado é atribuído ao sujeito universal com respeito a tudo o que está contido sob o sujeito. Em predicacões negativas, a palavra "nenhum" foi concebida para significar que o predicado é removido do sujeito universal segundo a totalidade do que está contido sob ele. Portanto, dizer *nullus* em latim é como dizer *non ullus* [nenhum algum] e em grego *ουδεις* [nenhum] é como *ουδε εις* [nem um], pois nem um único é entendido sob o sujeito universal do qual o predicado não é removido.

Às vezes algo é ou atribuído ao ou removido do universal em vista do particular. Para designar isto em enunciações afirmativas, a palavra "algum", ou "um certo", foi concebida. Designamos por isto que o predicado é atribuído ao sujeito universal por razão do particular. "Algum", ou "um certo", no entanto, não significa a forma de nenhum singular determinadamente, antes, designa o singular sob uma certa indeterminação. O singular assim designado é, portanto, chamado de indivíduo vago. Em enunciações negativas não há uma palavra designada, mas "nem todo" pode ser usado. Assim como "nenhum", então, remove universalmente, pois significa a mesma coisa que se disséssemos "não algum" (i.e., "não algum"), também "nem todo" remove particularmente na medida em que exclui a afirmação universal.

14. Há, portanto, três tipos de afirmações nas quais algo é predicado de um universal: numa, algo é predicado do universal universalmente, como em "Todo homem é animal"; noutra, algo é

predicado do universal particularmente, como em "Algum homem é branco". A terceira é a afirmação na qual algo é predicado do universal sem uma determinação de universalidade ou particularidade. Enunciações deste tipo são costumeiramente chamadas de indefinidas. Há o mesmo número de negações opostas.

15. No caso do singular, embora algo seja predicado dele sob um aspecto diferente, como foi dito acima, o todo é referido à sua singularidade porque a natureza universal é individuada no singular; portanto, não faz diferença para a natureza da singularidade se algo é predicado do singular em razão da natureza universal, como em "Sócrates é homem", ou lhe pertence em razão de sua singularidade.

16. Se adicionarmos o singular aos três já mencionados, haverá quatro modos de enunciação relativos à quantidade: universal, singular, indefinida e particular.

17. Aristóteles atribui as diversas oposições das enunciações de acordo com essas diferenças. A primeira oposição baseia-se na diferença entre universais e indefinidas; a segunda, na diferença entre universais e particulares, sendo esta última tratada onde ele diz: *A afirmação se opõe à negação do modo que chamo de contraditória*, etc. Com respeito à primeira oposição, a entre universais e indefinidas, trata-se primeiro da oposição das proposições universais entre si e, em seguida, da oposição das enunciações indefinidas, onde ele diz: *Por outro lado, quando as enunciações são de um universal, mas não enunciado universalmente*, etc. Finalmente, ele previne uma questão possível onde diz: *No predicado, contudo, o universal predicado universalmente não é verdadeiro*, etc.

18. Ele diz primeiro, então, que se alguém enuncia universalmente de um sujeito universal, i.e., segundo o conteúdo de sua universalidade, que ele é, i.e., afirmativamente, ou não é, i.e., negativamente, essas enunciações serão contrárias; como quando dizemos: "Todo homem é branco", "Nenhum homem é branco". E a razão é que as coisas que estão mais distantes entre si são ditas contrárias. Pois uma coisa não é dita negra apenas porque não é branca, mas porque, além de não ser branca — o que significa a remoção do branco em comum —, é, adicionalmente, negra, o extremo em distância do branco. O que é afirmado pela enunciação "Todo homem é branco" é, então, removido pela negação "Nem todo homem é branco"; a negação, portanto, remove o modo pelo qual o predicado é dito do sujeito, que a palavra "todo" designa. Mas, além dessa remoção, a enunciação "Nenhum homem é branco", que está mais distante de "Todo homem é branco", adiciona a remoção total, e isso pertence à noção de contrariedade. Ele, portanto, chama apropriadamente essa oposição de contrariedade.

19. Quando ele diz: *Por outro lado, quando as enunciações são de um universal, mas não enunciado universalmente*, etc., ele mostra que tipo de oposição existe entre afirmação e negação nas enunciações indefinidas. Primeiro, ele expõe o ponto; em seguida, manifesta-o com um exemplo quando diz: *Entendo por "enunciado de um universal, mas não universalmente"*, etc. Finalmente, dá a razão para isso quando diz: *Pois, embora "homem" seja um universal, não é usado como universal*, etc.

Ele diz primeiro, então, que quando algo é afirmado ou negado de um sujeito universal, mas não universalmente, as enunciações não são contrárias, mas as coisas que são significadas podem ser

contrárias. Ele esclarece isso com exemplos onde diz: *Entendo por "enunciado de um universal, mas não universalmente"*, etc. Note, em relação a isso, que o que ele disse imediatamente antes foi "quando... de universais, mas não enunciados universalmente" e não "quando... de universais particularmente", a razão sendo que ele pretende falar apenas de enunciações indefinidas, não de particulares. Isso ele manifesta pelos exemplos que dá. Quando dizemos "Homem é branco" e "Homem não é branco", os sujeitos universais não as tornam enunciações universais. Ele dá como razão para isso que, embora homem, que está como sujeito, seja universal, o predicado não é predicado dele universalmente porque a palavra "todo" não é adicionada, a qual não significa o universal em si, mas o modo de universalidade, i.e., que o predicado é dito universalmente do sujeito. Portanto, quando "todo" é adicionado ao sujeito universal, significa sempre que algo é dito dele universalmente.

Toda esta exposição se relaciona com o que ele diz: *Por outro lado, quando as enunciações são de um universal, mas não enunciado universalmente, elas não são contrárias.*

20. Imediatamente após isso, ele adiciona: *embora seja possível que as coisas significadas sejam contrárias*, e apesar de isso ser obscuro, ele não o explica. Tem sido, portanto, interpretado de diferentes maneiras.

Alguns relacionaram isso à contrariedade de verdade e falsidade própria a enunciações desse tipo. Pois tais enunciações podem ser simultaneamente verdadeiras, como em "Homem é branco" e "Homem não é branco", e, assim, não serem contrárias, pois contrários se destroem mutuamente. Por outro lado, uma pode ser verdadeira e a outra falsa, como em "Homem é animal" e "Homem não é animal", e, assim, em razão do que é significado, parecem ter um certo tipo de contrariedade.

Mas isso não parece se relacionar com o que Aristóteles disse: primeiro, porque o Filósofo ainda não tratou do ponto da verdade e falsidade das enunciações; segundo, porque essa mesma coisa pode ser dita também das enunciações particulares.

21. Outros, seguindo Porfírio, relacionam isso à contrariedade do predicado. Pois, às vezes, o predicado pode ser negado do sujeito devido à presença do contrário nele, como quando dizemos "Homem não é branco" porque ele é negro; assim, poderia ser o contrário que é significado por "não é branco".

Isso não é sempre o caso, contudo, pois removemos algo de um sujeito mesmo quando não é um contrário que está presente nele, mas algum meio-termo entre contrários, como ao dizer "Fulano não é branco" porque é pálido; ou quando há privação de ato ou hábito ou potência, como ao dizer "Fulano é não-vidente" porque lhe falta o poder da visão ou tem um impedimento de modo que não pode ver, ou mesmo porque algo não é de tal natureza a ver, como ao dizer "Uma pedra não vê". É, portanto, possível que as coisas significadas sejam contrárias, mas as enunciações em si mesmas não o sejam; pois, como é dito perto do final deste livro, *opiniões que são sobre contrários não são contrárias*, por exemplo, uma opinião de que algo é bom e uma opinião de que algo é mau.

22. Isso também não parece se relacionar com o que Aristóteles propôs, pois ele não está tratando aqui da contrariedade de coisas ou opiniões, mas da contrariedade de enunciações. Por essa razão,

parece melhor seguir aqui a exposição de Alexandre.

De acordo com sua exposição, nas enunciações indefinidas não é determinado se o predicado é atribuído ao sujeito universalmente (o que constituiria contrariedade de enunciações), ou particularmente (o que não constituiria contrariedade de enunciações). Consequentemente, enunciações desse tipo não são contrárias no modo de expressão. Contudo, às vezes elas têm contrariedade em razão do que é significado, i.e., quando algo é atribuído a um universal em virtude da natureza universal, embora o sinal universal não seja adicionado, como em "Homem é animal" e "Homem não é animal", pois, em virtude do que é significado, essas enunciações têm a mesma força que "Todo homem é animal" e "Nenhum homem é animal".

23. Quando ele diz: *Mas, quanto ao predicado, o universal predicado universalmente não é verdadeiro*, etc., ele previne uma certa dificuldade. Ele já afirmou que há uma diversidade na oposição das enunciações devido ao universal ser tomado ou universalmente ou não universalmente por parte do sujeito. Alguém poderia pensar, como consequência, que uma diversidade similar surgiria por parte do predicado, i.e., que o universal poderia ser predicado tanto universalmente quanto não universalmente. Para excluir isso, ele diz que, no caso em que um universal é predicado, não é verdadeiro que o universal seja predicado universalmente.

Há duas razões para isso. A primeira é que tal modo de predicar parece ser incompatível com o predicado em relação ao seu status na enunciação; pois, como foi dito, o predicado é uma parte quase formal da enunciação, enquanto o sujeito é uma parte material dela. Ora, quando um universal é afirmado universalmente, o próprio universal é tomado de acordo com a relação que tem com os singulares contidos sob ele, e quando é afirmado particularmente, o universal é tomado de acordo com a relação que tem com algum dos que estão contidos sob ele. Assim, ambos pertencem à determinação material do universal. É por isso que não é apropriado adicionar o sinal universal ou particular ao predicado, mas sim ao sujeito; pois é mais apropriado dizer "Nenhum homem é um asno" do que "Todo homem é nenhum asno"; e, da mesma forma, dizer "Algum homem é branco" do que "Homem é algum branco".

No entanto, às vezes os filósofos colocam o sinal particular junto ao predicado para indicar que o predicado está em mais do que o sujeito, e isso especialmente quando têm em mente um gênero e estão investigando as diferenças que completam a espécie. Há um exemplo disso em *II De anima* [1:412a 22], onde Aristóteles diz que a alma é "um certo ato".

A outra razão está relacionada à verdade das enunciações. Isso tem um lugar especial nas afirmações, que seriam falsas se o predicado fosse predicado universalmente. Portanto, para manifestar o que afirmou, ele acrescenta: pois não há afirmação na qual, i.e., verdadeiramente, um predicado universal será predicado universalmente, i.e., na qual um predicado universal é usado para predicar universalmente, por exemplo, "Todo homem é todo animal". Se isso pudesse ser feito, o predicado "animal", de acordo com os singulares contidos sob ele, teria que ser predicado dos singulares contidos sob "homem"; mas tal predicação não poderia ser verdadeira, quer o predicado esteja em mais do que o sujeito, quer seja conversível com o sujeito; pois então qualquer homem teria que ser todos os animais ou todos os seres risíveis, o que é incompatível com a noção do singular, que é tomado sob o universal.

A verdade da enunciação “Todo homem é suscetível de toda disciplina” não é um exemplo que possa ser usado como objeção a esta posição, pois não é “disciplina” que é predicada do homem, mas “suscetível de disciplina”. Seria incompatível com a verdade se fosse dito que “Todo homem é tudo suscetível de disciplina”.

24. Por outro lado, embora o sinal universal negativo ou o sinal particular afirmativo sejam mais apropriadamente colocados na parte do sujeito, não é incompatível com a verdade se eles forem colocados na parte do predicado, pois tais enunciações podem ser verdadeiras em alguma matéria. A enunciação “Todo homem é nenhuma pedra”, por exemplo, é verdadeira, e também “Todo homem é algum animal”. Mas a enunciação “Todo homem é todo animal”, em qualquer matéria que ocorra, é falsa. Há outras enunciações deste tipo que são sempre falsas, como “Algum homem é todo animal” (que é falsa pela mesma razão que “Todo homem é todo animal” é falsa). E se há outras como estas, são sempre falsas; e a razão é a mesma em todos os casos. E, portanto, ao rejeitar a enunciação “Todo homem é todo animal”, o Filósofo quis que se entendesse que todas as enunciações semelhantes devem ser rejeitadas.

LIÇÃO 11 - A Oposição das Enunciações Universal e Particular e a Relação de uma Afirmação e Negação Opostas com a Verdade e a Falsidade

“ 17b 16 A afirmação se opõe à negação da maneira que chamo de contraditória quando a que significa universalmente se opõe à mesma que não significa universalmente, como em “Todo homem é branco” e “Nem todo homem é branco”; “Nenhum homem é branco” e “Algum homem é branco”.

17b 20 Elas se opõem contrariamente quando a afirmação universal se opõe à negação universal; como em “Todo homem é justo” e “Nenhum homem é justo”.

17b 22 Daí, no caso destas últimas, é impossível que ambas sejam verdadeiras ao mesmo tempo, mas é possível que as contraditórias destas contrárias sejam verdadeiras ao mesmo tempo com respeito ao mesmo sujeito, como em “Nem todo homem é branco” e “Algum homem é branco”.

17b 26 Sempre que há contradições com respeito a universais que significam universalmente, uma deve ser verdadeira e a outra falsa; isso também é o caso quando há contradições com respeito a singulares, como em “Sócrates é branco” e “Sócrates não é branco”.

17b 29 Mas quando as contradições são de universais que não significam universalmente, nem sempre uma é verdadeira e a outra falsa; pois é verdadeiro ao mesmo tempo dizer que o homem é branco e o homem não é

branco, e o homem é belo e o homem não é belo.

17b 33 Pois se ele é feio, ele não é belo; e se ele está se tornando algo, ele ainda não o é.

17b 34 À primeira vista, isso pode parecer paradoxal, porque "O homem não é branco" parece significar o mesmo que "Nenhum homem é branco"; mas não significa isso, nem são necessariamente verdadeiras ao mesmo tempo.

1. Agora que determinou a oposição das enunciações comparando enunciações universais com enunciações indefinidas, Aristóteles determina a oposição das enunciações comparando universais a particulares. Deve-se notar que há uma dupla oposição nestas enunciações: uma de universal a particular, e ele toca nesta primeiro; a outra é a oposição de universal a universal, e esta ele aborda a seguir, onde diz: *Elas se opõem contrariamente quando a afirmação universal se opõe à negação universal*, etc.

2. A particular afirmativa e a particular negativa não possuem oposição propriamente dita, porque a oposição diz respeito ao mesmo sujeito. Mas o sujeito de uma enunciação particular é o universal tomado particularmente, não por um singular determinado, mas indeterminadamente por qualquer singular. Por essa razão, quando algo é afirmado ou negado do universal tomado particularmente, o modo de enunciar não é tal que a afirmação e a negação sejam da mesma coisa; logo, falta o que é exigido para a oposição de afirmação e negação.

3. Primeiro ele diz que a enunciação que significa o universal, i.e., universalmente, se opõe contraditoriamente àquela que não significa universalmente, mas particularmente, se uma delas é afirmativa e a outra negativa (quer a universal seja afirmativa e a particular negativa ou vice-versa), como em "Todo homem é branco", "Nem todo homem é branco". Pois o "nem todo" é usado no lugar do sinal da particular negativa; conseqüentemente, "Nem todo homem é branco" equivale a "Algum homem não é branco". De modo paralelo, "nenhum", que significa o mesmo que "nenhum algum" ou "não algum", é o sinal da universal negativa; conseqüentemente, as duas enunciações, "Algum homem é branco", que é a particular afirmativa, e "Nenhum homem é branco", que é a universal negativa, são contraditórias.

4. A razão para isso é que a contradição consiste na mera remoção da afirmação por uma negação. Ora, a universal afirmativa é removida meramente pela negação da particular e nada mais é exigido necessariamente; mas a particular afirmativa só pode ser removida pela universal negativa porque, como já foi dito, a particular negativa não se opõe propriamente à particular afirmativa. Conseqüentemente, a particular negativa se opõe contraditoriamente à universal afirmativa e a universal negativa à particular afirmativa.

5. Quando ele diz, *Elas se opõem contrariamente quando a afirmação universal se opõe à negação universal*, etc., ele toca na oposição das enunciações universais. A universal afirmativa e a universal negativa, ele diz, são contrárias, como em "Todo homem é justo... Nenhum homem é justo"; pois a universal negativa não apenas remove a universal afirmativa, mas também designa um extremo de distância entre elas na medida em que nega o todo que a afirmação põe; e isso

pertence à noção de contrariedade. A particular afirmativa e a particular negativa, por essa razão, relacionam-se como um meio entre contrários.

6. Ele mostra como a afirmação e a negação opostas se relacionam com a verdade e a falsidade quando diz: *Por isso, neste último caso, é impossível que ambas sejam verdadeiras ao mesmo tempo, etc.* Ele mostra isso primeiro em relação aos contrários; em segundo lugar, em relação aos contraditórios, onde diz: *Sempre que há contradições com respeito ao universal que significa universalmente, etc.*; em terceiro lugar, em relação àquelas que parecem contraditórias mas não são, onde diz: *Mas quando as contradições são de universais que não significam universalmente, etc.*

Primeiro, ele diz que porque a universal afirmativa e a universal negativa são contrárias, é impossível que sejam simultaneamente verdadeiras, pois os contrários se removem mutuamente. No entanto, as enunciações particulares que se opõem contraditoriamente aos contrários universais podem ser verificadas ao mesmo tempo na mesma coisa, por exemplo, "Nem todo homem é branco" (que se opõe contraditoriamente a "Todo homem é branco") e "Algum homem é branco" (que se opõe contraditoriamente a "Nenhum homem é branco").

Um paralelo a isso é encontrado na contrariedade das coisas, pois o branco e o preto nunca podem estar na mesma coisa ao mesmo tempo; mas a remoção do branco e do preto pode estar na mesma coisa ao mesmo tempo, pois uma coisa pode não ser nem branca nem preta, como é evidente em algo amarelo. De modo similar, enunciações contrárias não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, mas seus contraditórios, pelos quais são removidas, podem ser verdadeiros simultaneamente.

7. Então ele diz: *Sempre que há contradições com respeito aos universais que significam universalmente, uma deve ser verdadeira e a outra falsa, etc.* Aqui ele mostra como a verdade e a falsidade se relacionam nos contraditórios. Como foi dito acima, nos contraditórios a negação não faz mais do que remover a afirmação, e isso de duas maneiras: de uma maneira quando uma delas é universal, a outra particular; de outra maneira quando cada uma é singular. No caso do singular, a negação é necessariamente referida à mesma coisa — o que não é o caso nas particulares e indefinidas — e não pode se estender a mais do que remover a afirmação. Assim, a afirmativa singular é sempre contraditória à negativa singular, supondo-se a identidade do sujeito e do predicado.

Aristóteles diz, portanto, que quer tomemos a contradição de universais universalmente (i.e., um dos universais sendo tomado universalmente) ou a contradição de enunciações singulares, uma delas deve ser sempre verdadeira e a outra falsa. Não é possível que sejam ao mesmo tempo verdadeiras ou ao mesmo tempo falsas porque ser verdadeiro nada mais é do que dizer do que é, que é, ou do que não é, que não é; ser falso, dizer do que não é, que é, ou do que é, que não é, como é evidente em *IV Metaphysicorum* [7: 1011b 25].

8. Quando ele diz: *Mas quando as contradições são de universais que não significam universalmente, etc.*, ele mostra como a verdade e a falsidade se relacionam com enunciações que parecem ser contraditórias, mas não são. Primeiro ele propõe como elas se relacionam; em seguida, prova isso onde diz: *Pois se ele é feio, não é belo, etc.*; finalmente, exclui uma possível

dificuldade onde diz: *À primeira vista, isso pode parecer paradoxal, etc.*

Com respeito ao primeiro ponto, devemos notar que a afirmação e a negação em proposições indefinidas parecem se opor contraditoriamente porque há um sujeito em ambas e ele não é determinado por um sinal particular. Logo, a afirmação e a negação parecem ser sobre a mesma coisa. Para excluir isso, o Filósofo diz que no caso de enunciações afirmativas e negativas de universais não tomados universalmente, não é necessário que uma seja sempre verdadeira e a outra falsa, mas elas podem ser verdadeiras ao mesmo tempo. Pois é verdadeiro dizer tanto que "O homem é branco" e que "O homem não é branco", e que "O homem é honrado" e "O homem não é honrado".

9. Sobre este ponto, como relata Amônio, alguns homens, mantendo que a negativa indefinida deve ser sempre tomada pela universal negativa, assumiram uma posição contraditória à de Aristóteles. Eles argumentaram sua posição da seguinte maneira. O indefinido, uma vez que é indeterminado, participa da natureza da matéria; mas a matéria considerada em si mesma é vista como o que é menos digno. Ora, a universal afirmativa é mais digna do que a particular afirmativa e, portanto, eles disseram que a afirmativa indefinida deveria ser tomada pela particular afirmativa. Mas, disseram eles, a universal negativa, que destrói o todo, é menos digna do que a particular negativa, que destrói a parte (assim como a corrupção universal é pior do que a corrupção particular); portanto, eles disseram que a negativa indefinida deveria ser tomada pela universal negativa.

Eles prosseguiram dizendo em apoio à sua posição que os filósofos, e até mesmo o próprio Aristóteles, usavam negativas indefinidas como universais. Assim, no livro *Physicorum* [III, 1: 200b 32], Aristóteles diz que não há movimento separado da coisa; e no livro *De anima* [III, 1: 424b 20], que não há mais do que cinco sentidos.

No entanto, essas razões não são convincentes. O que eles dizem sobre a matéria — que considerada em si mesma é tomada pelo que é menos digno — é verdade de acordo com a opinião de Platão, que não distinguia a privação da matéria; no entanto, não é verdade de acordo com Aristóteles, que diz em *I Physicae* [9: 192a 3 & 192a 22], que o mal e o feio e outras coisas desse tipo pertencentes ao defeito são ditos da matéria apenas acidentalmente. Portanto, o indefinido não precisa ficar sempre pelo mais ignóbil.

Mesmo supondo que seja necessário que o indefinido seja tomado pelo menos digno, ele não deveria ser tomado pela universal negativa; pois assim como a universal afirmativa é mais poderosa do que a particular no gênero da afirmação, por conter a particular afirmativa, também a universal negativa é mais poderosa no gênero das negações. Ora, em cada gênero deve-se considerar o que é mais poderoso naquele gênero, não o que é mais poderoso em outro gênero.

Além disso, se adotássemos a posição de que a negativa particular é mais poderosa do que todos os outros modos, o raciocínio ainda assim não se seguiria, pois a afirmativa indefinida não é tomada pela afirmativa particular por ser menos digna, mas porque algo pode ser afirmado do universal por si mesmo, ou por causa da parte nele contida; daí que, para a verdade da afirmativa particular, basta que o predicado pertença a uma parte (que é designada pelo sinal particular); por esta razão, a verdade da afirmativa particular é suficiente para a verdade da afirmativa indefinida.

Por razão semelhante, a verdade da negativa particular é suficiente para a verdade da negativa indefinida, porque, de igual modo, algo pode ser negado de um universal, ou por si mesmo, ou por causa de sua parte.

A propósito dos exemplos citados para o seu argumento, deve-se notar que os filósofos às vezes usam negativas indefinidas para universais no caso de coisas que são por si mesmas removidas dos universais; e usam afirmativas indefinidas para universais no caso de coisas que são por si mesmas predicadas dos universais.

10. Quando ele diz: *Pois se ele é feio, não é belo*, etc., ele prova o que propôs por algo concedido por todos, a saber, que a afirmativa indefinida é verificada se a afirmativa particular é verdadeira. Podemos tomar duas afirmativas indefinidas, uma das quais inclui a negação da outra, como, por exemplo, quando têm predicados opostos. Ora, essa oposição pode ocorrer de duas maneiras. Pode ser segundo a contrariedade perfeita, como *vergonhoso* (i.e., desonroso) se opõe a *digno* (i.e., honroso) e *feio* (i.e., disforme no corpo) se opõe a *belo*. Mas o raciocínio pelo qual a enunciação afirmativa "O homem é digno" é verdadeira, i.e., por existir algum homem digno, é o mesmo raciocínio pelo qual "O homem é vergonhoso" é verdadeira, i.e., por existir um homem vergonhoso. Portanto, essas duas enunciações são verdadeiras ao mesmo tempo: "O homem é digno" e "O homem é vergonhoso". Mas a enunciação "O homem não é digno" segue-se de "O homem é vergonhoso". Logo, as duas enunciações "O homem é digno" e "O homem não é digno" são verdadeiras ao mesmo tempo; e pelo mesmo raciocínio, estas duas: "O homem é belo" e "O homem não é belo".

A outra oposição é segundo o completo e o incompleto, como *estar em movimento* se opõe a *ter sido movido*, e *tornar-se a ter-se tornado*. Donde o não ser daquilo que está se tornando nas coisas permanentes, cujo ser é completo, segue-se do tornar-se, mas isso não ocorre nas coisas sucessivas, cujo ser é incompleto. Assim, "O homem é branco" é verdadeiro pelo fato de existir um homem branco; pelo mesmo raciocínio, porque um homem está se tornando branco, a enunciação "O homem está se tornando branco" é verdadeira, da qual se segue "O homem não é branco". Portanto, as duas enunciações "O homem é branco" e "O homem não é branco" são verdadeiras ao mesmo tempo.

11. Em seguida, quando ele diz: *À primeira vista, isso pode parecer paradoxal*, etc., ele exclui o que poderia apresentar uma dificuldade em relação ao que foi dito. À primeira vista, diz ele, o que foi afirmado parece ser inconsistente; pois "O homem não é branco" parece significar o mesmo que "Nenhum homem é branco". Mas ele rejeita isso quando diz que nem significam a mesma coisa, nem são necessariamente verdadeiras ao mesmo tempo, como é evidente pelo que foi dito.

LIÇÃO 12 - Há Apenas Uma Negação Oposta a Uma Afirmação

“ 17b 37 É evidente também que há uma negação de uma afirmação;

17b 39 pois a negação deve negar a mesma coisa que a afirmação afirma, e do mesmo sujeito, seja algo singular, seja algo universal, e seja universalmente ou não universalmente.

18a 2 Por exemplo, a negação de "Sócrates é branco" é "Sócrates não é branco". (Se algo diferente é dito do mesmo sujeito ou a mesma coisa de um sujeito diferente, não será oposta a ela, mas diferente dela.) A negação oposta a "Todo homem é branco" é "Nem todo homem é branco"; a "Algum homem é branco", "Nenhum homem é branco"; a "O homem é branco", "O homem não é branco".

18a 7 Dissemos que há uma negação oposta contraditoriamente a uma afirmação, e quais são estas; e que as outras são contrárias, e quais são estas; e que em toda contradição nem sempre uma é verdadeira e a outra falsa, e qual é a razão para isso, e quando é o caso que uma é verdadeira e a outra falsa.

18a 12 A afirmação ou negação é uma quando uma coisa é significada de uma coisa, quer o sujeito seja universal e seja tomado universalmente ou não; como em "Todo homem é branco" e "Nem todo homem é branco"; "O homem é branco" e "O homem não é branco"; "Nenhum homem é branco" e "Algum homem é branco"; desde que "branco" signifique uma coisa.

18a 18 Mas se um nome é imposto para duas coisas, das quais não há uma coisa, a afirmação não é uma. Por exemplo, se alguém impusesse o nome "manto" a cavalo e homem, a enunciação "O manto é branco" não seria uma afirmação, nem "O manto não é branco" seria uma negação.

18a 21 Pois isso não é diferente de dizer "Cavalo e homem é branco", e isso não é diferente de dizer "Cavalo é branco" e "Homem é branco". Se, então, estas significam muitas coisas e são muitas, é evidente que a primeira enunciação ["O

manto é branco"] significa muitas coisas — ou nada, pois não existe tal coisa como um cavalo-homem.

18a 26 Consequentemente, em tais enunciações, não é necessário que um contraditório seja verdadeiro e o outro falso.

1. Tendo distinguido os diversos modos de oposição nas enunciações, o Filósofo agora se propõe a mostrar que há uma única negação oposta a uma única afirmação. Primeiro, ele mostra que há uma única negação oposta a uma única afirmação; em seguida, ele manifesta o que são uma única afirmação e negação, onde diz: "A afirmação ou negação é uma quando uma coisa é significada de uma coisa, etc." Em relação ao que pretende fazer, ele primeiro propõe o ponto; depois o manifesta onde diz: "Pois a negação deve negar a mesma coisa que a afirmação afirma, etc." Finalmente, ele faz um resumo do que foi dito, onde diz: "Dissemos que há uma única negação oposta contraditoriamente a uma única afirmação, etc."

2. Ele diz, então, que é evidente que há apenas uma negação de uma afirmação. É necessário fazer este ponto aqui porque ele postulou muitos tipos de oposição e poderia parecer que duas negações são opostas a uma afirmação. Assim, poderia parecer que as enunciações negativas, "Nenhum homem é branco" e "Algum homem não é branco" são ambas opostas à enunciação afirmativa, "Todo homem é branco." Mas se alguém examinar cuidadosamente o que foi dito, será evidente que a única negativa oposta a "Todo homem é branco" é "Algum homem não é branco", que meramente a remove, como fica claro pelo seu equivalente, "Nem todo homem é branco." É verdade que a negação da afirmativa universal está incluída no entendimento da negativa universal na medida em que a negativa universal inclui a negativa particular, mas a negativa universal acrescenta algo além disso, na medida em que não apenas efetua a remoção da universalidade, mas remove cada parte dela. Assim, é evidente que há apenas uma negação de uma afirmação universal, e o mesmo é evidente nas outras.

3. Quando ele diz: "Pois a negação deve negar a mesma coisa que a afirmação afirma, etc.", ele manifesta o que disse: primeiro, pela razão; em segundo lugar, pelo exemplo.

O raciocínio é tirado do que já foi dito, a saber, que a negação é oposta à afirmação quando as enunciações são da mesma coisa do mesmo sujeito. Aqui ele diz que a negação deve negar o mesmo predicado que a afirmação afirma, e do mesmo sujeito, seja esse sujeito algo singular ou algo universal, tomado universalmente ou não tomado universalmente. Mas isso só pode ser feito de uma maneira, isto é, quando a negação nega o que a afirmação põe, e nada mais. Portanto, há apenas uma negação oposta a uma única afirmação.

4. Ao manifestar isso pelo exemplo, onde diz: "Por exemplo, a negação de 'Sócrates é branco', etc.", ele primeiro toma exemplos de singulares. Assim, "Sócrates não é branco" é a negação própria oposta a "Sócrates é branco." Se houvesse outro predicado ou outro sujeito, não seria a negação oposta, mas completamente diferente. Por exemplo, "Sócrates não é musical" não é oposto a "Sócrates é branco", nem "Platão é branco" é oposto a "Sócrates não é branco."

Em seguida, ele manifesta a mesma coisa em uma afirmação com um universal tomado universalmente como sujeito. Assim, "Nem todo homem é branco", que é equivalente à negativa particular, é a negação própria oposta à afirmação, "Todo homem é branco."

Em terceiro lugar, ele dá um exemplo em que o sujeito da afirmação é um universal tomado particularmente. A negação própria oposta à afirmação "Algum homem é branco" é "Nenhum homem é branco", pois dizer "nenhum" é dizer "nenhum", isto é, "não algum".

Finalmente, ele dá como exemplo enunciações em que o sujeito da afirmação é o universal tomado indefinidamente; "O homem não é branco" é a negação própria oposta à afirmação "O homem é branco."

5. O último exemplo usado para manifestar seu ponto parece ser contrário ao que ele já disse, a saber, que a negativa indefinida e a afirmativa indefinida podem ser simultaneamente verificadas; mas uma negação e sua afirmação oposta não podem ser simultaneamente verificadas, pois não é possível afirmar e negar do mesmo sujeito.

Mas o que Aristóteles está dizendo aqui deve ser entendido da negação quando ela é referida à mesma coisa que a afirmação continha, e isso é possível de duas maneiras: de uma maneira, quando algo é afirmado pertencer ao homem por razão do que ele é (o que é *per se* ser predicado da mesma coisa), e essa mesma coisa a negação nega; em segundo lugar, quando algo é afirmado do universal por razão de seu singular, e a mesma coisa é negada dele.

6. Ele conclui resumindo o que foi dito: "Dissemos que há uma única negação oposta contraditoriamente a uma única afirmação, etc." Ele considera evidente pelo que foi dito que uma única negação é oposta a uma única afirmação; e que das afirmações e negações opostas, um tipo são contrárias, o outro contraditórias; e que o que cada tipo é foi declarado. Ele não fala de subcontrárias porque não é exato dizer que elas são opostas, como foi dito acima. Ele também diz aqui que foi mostrado que nem toda contradição é verdadeira ou falsa, sendo "contradição" tomada aqui amplamente para qualquer tipo de oposição de afirmação e negação; pois em enunciações que são verdadeiramente contraditórias, uma é sempre verdadeira e a outra falsa. A razão pela qual isso pode não ser verificado em alguns tipos de opostos já foi declarada, a saber, porque alguns não são contraditórios, mas contrários, e estes podem ser falsos ao mesmo tempo. Também é possível que a afirmação e a negação não sejam propriamente opostas e, conseqüentemente, sejam verdadeiras ao mesmo tempo. Foi dito, no entanto, quando uma é sempre verdadeira e a outra falsa, a saber, naquelas que são verdadeiramente contraditórias.

7. O Filósofo explica o que é uma afirmação ou negação onde diz: "A afirmação ou negação é uma quando uma coisa é significada de uma coisa, etc." Ele de fato declarou isso anteriormente quando disse que uma enunciação é uma quando significa uma coisa, mas porque a enunciação na qual algo é predicado de um universal, seja universalmente ou não universalmente, contém muitas coisas sob ela, ele vai mostrar aqui que a unidade da enunciação não é impedida por isso.

Primeiro ele mostra que a unidade da enunciação não é impedida pela multidão contida sob o universal, cuja noção é uma. Em seguida, ele mostra que a unidade da enunciação é impedida pela multidão contida sob a unidade de um nome apenas, onde diz: "Mas se um nome é imposto para

duas coisas, etc."

Ele diz, então, que uma afirmação ou negação é uma quando uma coisa é significada de uma coisa, quer a única coisa que é sujeita seja um universal tomado universalmente, ou não, isto é, pode ser um universal tomado particularmente ou indefinidamente, ou mesmo um singular. Ele dá exemplos dos diferentes tipos: tais como, a afirmativa universal "Todo homem é branco" e a negativa particular, que é sua negação, "Nem todo homem é branco", cada uma das quais é uma. Há outros exemplos que são evidentes. No final, ele afirma uma condição que é necessária para que qualquer uma delas seja uma, isto é, desde que o "branco", que é o predicado, signifique uma coisa; pois um predicado múltiplo com um sujeito significando uma coisa também impediria a unidade de uma enunciação. A proposição universal é, portanto, uma, mesmo que compreenda uma multidão de singulares sob ela, pois o predicado não é atribuído a muitos singulares segundo cada um é separado do outro, mas segundo eles estão unidos em uma coisa comum.

8. Quando ele diz: "Mas se um nome é imposto para duas coisas", ele mostra que a unidade do nome apenas não basta para a unidade de uma enunciação. Primeiro ele faz o ponto; em segundo lugar, ele dá um exemplo, onde diz: "se alguém impusesse o nome 'manto' a cavalo e homem, etc."; em terceiro lugar, ele prova onde diz: "Pois isso não é diferente de dizer 'Cavalo e homem é branco', etc."; finalmente, ele infere um corolário do que foi dito, onde diz: "Consequentemente, em tais enunciações, não é necessário, etc."

Se um nome é imposto para duas coisas, diz ele, a partir do qual uma coisa não é formada, não há uma única afirmação. O "a partir do qual uma coisa não é formada" pode ser entendido de duas maneiras. Pode ser entendido como excluindo a multiplicidade que está contida sob um universal, como homem e cavalo sob animal, pois o nome "animal" significa ambos, não como eles são muitos e diferentes entre si, mas como estão unidos na natureza do gênero. Pode também ser entendido — e isto seria mais preciso — como excluindo as muitas partes a partir das quais algo uno é formado, seja as partes da noção enquanto conhecida, como o gênero e a diferença, que são partes da definição, ou as partes integrantes de algum composto, como as pedras e a madeira das quais uma casa é feita. Se, então, existe um tal predicado que é atribuído a uma coisa, a multiplicidade que é significada deve concorrer em uma coisa segundo algum dos modos mencionados para que haja uma enunciação; a unidade do som vocal por si só não seria suficiente. No entanto, se existe um tal predicado que é referido ao som vocal, a unidade do som vocal seria suficiente, como em "'Cão' é um nome".

9. Ele dá um exemplo do que quer dizer onde afirma: *Por exemplo, se alguém impusesse o nome "manto", etc.* Isto é, se alguém impusesse o nome "manto" para significar homem e cavalo e então dissesse: "O manto é branco", não haveria uma única afirmação, nem haveria uma única negação.

Ele prova isso onde diz: *Pois isto não é diferente de dizer, etc.* Seu argumento é o seguinte. Se "manto" significa homem e cavalo, não há diferença entre dizer "O manto é branco" e dizer: "O homem é branco, e, o cavalo é branco". Mas "O homem é branco, e, o cavalo é branco" significa muitas coisas e são muitas enunciações. Portanto, a enunciação "O manto é branco" significa muitas coisas. Este é o caso se "manto" significa homem e cavalo como coisas diversas; mas se significa homem e cavalo como uma coisa, não significa nada, pois não existe nenhuma coisa composta de homem e cavalo.

Quando Aristóteles diz que não há diferença entre dizer "O manto é branco" e "O homem é branco, e, o cavalo é branco", isso não deve ser entendido com respeito à verdade e falsidade. Pois a enunciação copulativa "O homem é branco e o cavalo é branco" não pode ser verdadeira a menos que cada parte seja verdadeira; mas a enunciação "O manto é branco", sob a condição dada, pode ser verdadeira mesmo quando uma é falsa; caso contrário, não seria necessário distinguir múltiplas proposições para resolver argumentos sofísticos. Antes, deve ser entendido com respeito à unidade e multiplicidade, pois assim como em "O homem é branco e o cavalo é branco" não há uma coisa única à qual o predicado é atribuído, também em "O manto é branco".

10. Quando ele diz: *Consequentemente, não é necessário em tais enunciações*, etc., ele conclui do que foi dito que, em afirmações e negações que usam um sujeito equívoco, não é necessário que uma seja sempre verdadeira e a outra falsa, pois a negação pode negar algo diferente do que a afirmação afirma.

LIÇÃO 13 - Verdade e Falsidade em Proposições Singulares Opostas sobre o Futuro em Matéria Contingente

“ 18a 28 Nas enunciações sobre o que é ou aconteceu, a afirmação ou a negação deve ser verdadeira ou falsa. E nas enunciações de universais como universais, uma é sempre verdadeira e a outra falsa, e também nas enunciações de singulares, como foi dito; mas nas enunciações de universais não tomados universalmente, não é necessário que uma seja verdadeira e a outra falsa. Já falamos sobre estas.

No entanto, nas enunciações sobre coisas singulares futuras o caso não é o mesmo.

18a 34 Pois se toda afirmação ou negação é verdadeira ou falsa, então tudo pertence ou não pertence a uma coisa necessariamente;

18a 35 pois se uma pessoa diz que uma coisa será tal, e outra diz que não será esta mesma coisa, claramente um deles deve estar falando a verdade se toda afirmação é verdadeira ou falsa. Pois não pertencerá e não pertencerá à coisa simultaneamente em tais casos.

18a 39 Pois se é verdadeiro dizer que uma coisa é branca ou não é branca, ela deve necessariamente ser branca ou não branca. E se ela é branca ou não branca, era verdadeiro afirmá-la ou negá-la. E se não lhe pertence, é falso dizer que lhe pertence, e se é falso dizer que lhe pertence, então não lhe pertence. Consequentemente, é necessário que ou a afirmação ou a negação seja verdadeira. Se isto é assim, então nada é, ou acontece, fortuitamente ou indeterminadamente em relação a duas alternativas, ou será ou não será; mas

tudo acontece por necessidade e não é indeterminado a qualquer uma das duas alternativas (pois a suposição é que ou aquele que afirma ou aquele que nega está falando a verdade). Considerando que, se tudo não acontece por necessidade, poderia igualmente acontecer ou não acontecer, pois o que é indeterminado a qualquer uma das duas alternativas acontece ou acontecerá não mais deste modo do que do outro.

18b 9 Além disso, em tal suposição, se algo é agora branco, era verdadeiro dizer anteriormente que seria branco; portanto, era sempre verdadeiro dizer de qualquer coisa que aconteceu que será. Mas se era sempre verdadeiro dizer que é ou será, não é possível que isto não seja, nem que não será; e quando uma coisa não pode não acontecer, é impossível que não aconteça, e quando é impossível que não aconteça, é necessário que aconteça; todas as coisas que serão, então, devem necessariamente acontecer. Portanto, nada será indeterminado a qualquer uma das duas alternativas, nem fortuito; pois se fosse fortuito, não aconteceria por necessidade.

18b 17 Mas ainda não é possível dizer que nenhuma é verdadeira; isto é, dizer que uma coisa nem acontecerá nem não acontecerá.

18b 18 Em primeiro lugar, embora a afirmação seja falsa, a negação não será verdadeira, e embora a negação seja falsa, a afirmação não será verdadeira.

18b 20 Em segundo lugar, se é verdadeiro dizer que uma coisa é branca e grande, ambas necessariamente lhe pertencem; e se lhe pertencerão no dia seguinte, necessariamente lhe pertencerão no dia seguinte. Mas se uma coisa nem será nem não será amanhã, ela não seria indeterminada para qualquer uma das duas alternativas. Por exemplo, no caso de uma batalha naval, seria necessário que a batalha naval nem ocorresse nem não ocorresse amanhã.

1. Agora que tratou da oposição das enunciações e mostrou o modo pelo qual as enunciações opostas dividem a verdade e a falsidade, o Filósofo investiga uma questão que poderia surgir, a saber, se o que foi dito se verifica em todas as enunciações ou não. E primeiro propõe uma dessemelhança nas enunciações quanto à divisão da verdade e da falsidade, depois a prova onde diz: Pois se toda afirmação ou negação é verdadeira ou falsa, etc.

2. Em relação à dessemelhança que ele pretende provar, devemos recordar que o Filósofo deu três divisões da enunciação. A primeira foi em relação à unidade da enunciação, e segundo esta, divide-se em una simplesmente e una por conjunção; a segunda foi em relação à qualidade, e segundo esta, divide-se em afirmativa e negativa; a terceira foi em relação à quantidade, e segundo esta, é ou universal, particular, indefinida ou singular.

3. Aqui ele trata de uma quarta divisão da enunciação, uma divisão segundo o tempo. Algumas enunciações são sobre o presente, algumas sobre o passado, algumas sobre o futuro. Esta divisão pode ser vista no que Aristóteles já disse, a saber, que toda enunciação deve ter um verbo ou um

modo de um verbo, sendo o verbo aquilo que significa o tempo presente, os modos com tempo passado ou futuro.

Além disso, pode-se fazer uma quinta divisão da enunciação, uma divisão quanto à matéria. Ela é tomada da relação do predicado com o sujeito. Se o predicado está por si no sujeito, será dito ser uma enunciação em matéria necessária ou natural. Exemplos disso são "O homem é um animal" e "O homem é capaz de rir". Se o predicado é por si repugnante ao sujeito, como excluindo a noção dele, é dito ser uma enunciação em matéria impossível ou remota; por exemplo, a enunciação "O homem é um asno". Se o predicado está relacionado ao sujeito de um modo intermediário entre esses dois, não sendo nem por si repugnante ao sujeito nem por si nele, a enunciação é dita ser em matéria possível ou contingente.

4. Dadas essas diferenças das enunciações, o juízo de verdade e falsidade não é igual em todas. Por conseguinte, o Filósofo diz, como conclusão do que foi estabelecido: Nas enunciações sobre o que é, i.e., em proposições sobre o presente, ou aconteceu, i.e., em enunciações sobre o passado, a afirmação ou a negação deve ser determinadamente verdadeira ou falsa. No entanto, isso difere de acordo com a diferente quantidade das enunciações. Nas enunciações em que algo é predicado universalmente de sujeitos universais, uma deve ser sempre verdadeira, ou a afirmativa ou a negativa, e a outra falsa, i.e., a oposta a ela. Pois, como foi dito acima, a negação de uma enunciação universal em que algo é predicado universalmente não é a negativa universal, mas a negativa particular, e inversamente, a negativa universal não é diretamente a negação da afirmativa universal, mas a negativa particular. Segundo o que foi dito, então, uma dessas deve ser sempre verdadeira e a outra falsa em qualquer matéria que seja. E o mesmo é o caso nas enunciações singulares, que também são opostas contraditoriamente. No entanto, nas enunciações em que algo é predicado de um universal, mas não universalmente, não é necessário que uma seja sempre verdadeira e a outra falsa, pois ambas podem ser verdadeiras ao mesmo tempo.

5. O caso como foi exposto agora tem a ver com proposições sobre o passado ou o presente. As enunciações sobre o futuro que são de universais tomados universalmente ou não universalmente também são relacionadas da mesma maneira quanto às oposições. Em matéria necessária, todas as enunciações afirmativas são determinadamente verdadeiras; isso vale para enunciações em tempo futuro, bem como em tempo passado e presente; e as enunciações negativas são determinadamente falsas. Em matéria impossível, o contrário é o caso. Em matéria contingente, no entanto, as enunciações universais são falsas e as enunciações particulares verdadeiras. Este é o caso em enunciações sobre o futuro, bem como as do passado e presente. Em enunciações indefinidas, ambas são verdadeiras ao mesmo tempo em enunciações futuras, bem como nas do presente ou do passado.

6. Nas enunciações singulares futuras, no entanto, há uma diferença. Nas enunciações singulares passadas e presentes, um dos opostos deve ser determinadamente verdadeiro e o outro falso em qualquer matéria que seja, mas nas singulares que são sobre o futuro, não é necessário que um seja determinadamente verdadeiro e o outro falso. Isso vale com respeito à matéria contingente; com respeito à matéria necessária e impossível, a regra é a mesma que nas enunciações sobre o presente e o passado.

Aristóteles não mencionou a matéria contingente até agora porque aquelas coisas que acontecem contingentemente pertencem exclusivamente aos singulares, enquanto aquelas que por si pertencem ou são repugnantes são atribuídas aos singulares de acordo com as noções de seus universais.

Aristóteles está, portanto, inteiramente preocupado aqui com esta questão: se nas enunciações singulares sobre o futuro em matéria contingente é necessário que um dos opostos seja determinadamente verdadeiro e o outro determinadamente falso.

7. Ele prova que há uma diferença entre esses opostos e os outros onde diz: Pois se toda afirmação ou negação é verdadeira ou falsa, etc. Primeiro ele prova mostrando que a posição oposta leva ao que é improvável; em segundo lugar, mostra que o que se segue desta posição é impossível, onde diz: Essas consequências absurdas e outras como elas, etc. Em sua prova, ele primeiro mostra que nas enunciações sobre futuros singulares, a verdade não pode ser sempre atribuída determinadamente a um dos opostos, e então mostra que ambos não podem carecer de verdade, onde diz: Mas ainda não é possível dizer que nenhum é verdadeiro, etc. Ele dá dois argumentos em relação ao primeiro ponto. No primeiro deles, ele afirma uma certa consequência, a saber, que se toda afirmação ou negação é determinadamente verdadeira ou falsa, nos futuros singulares como nos outros, segue-se que todas as coisas devem determinadamente ser ou não ser. Ele prova esta consequência onde diz: por isso, se uma pessoa diz, etc., ou como está no grego, pois se uma pessoa diz que algo será, etc. Suponhamos, ele argumenta, que haja dois homens, um dos quais diz que algo acontecerá no futuro, por exemplo, que Sócrates correrá, e o outro diz que esta mesma coisa não acontecerá. Se a posição anterior for suposta — que nas enunciações singulares futuras um deles será verdadeiro, ou a afirmativa ou a negativa — seguir-se-ia que apenas um deles está dizendo o que é verdadeiro, porque nas proposições singulares futuras ambos não podem ser verdadeiros ao mesmo tempo, isto é, tanto a afirmativa quanto a negativa. Isso ocorre apenas em proposições indefinidas. Além disso, do fato de que um deles deve estar falando a verdade, segue-se que deve determinadamente ser ou não ser. Então ele prova isso a partir do fato de que esses dois se seguem um ao outro de modo conversível, a saber, a verdade é aquilo que é dito e que é assim na realidade. E isto é o que ele manifesta quando diz que, se é verdadeiro dizer que uma coisa é branca, necessariamente se segue que é assim na realidade; e se é verdadeiro negá-lo, necessariamente se segue que não é assim. E inversamente, pois se é assim na realidade, ou não é, necessariamente se segue que é verdadeiro afirmá-lo ou negá-lo. A mesma conversibilidade também é evidente no que é falso, pois se alguém mente, dizendo o que é falso, necessariamente se segue que na realidade não é como ele afirma ou nega que seja; e inversamente, se não é na realidade como ele afirma ou nega que seja, segue-se que ao afirmá-lo ou negá-lo ele mente.

8. O processo do raciocínio de Aristóteles é o seguinte. Se é necessário que toda afirmação ou negação sobre futuros singulares seja verdadeira ou falsa, é necessário que todo aquele que afirma ou nega, diga determinadamente o que é verdadeiro ou falso. Disto se segue que é necessário que tudo seja ou não seja. Portanto, se toda afirmação ou negação é determinadamente verdadeira, é necessário que tudo determinadamente seja ou não seja. Disto ele conclui ainda que todas as coisas são por necessidade. Isso excluiria os três tipos de coisas contingentes.

9. Os três tipos de coisas contingentes são estes: algumas, as que acontecem por acaso ou fortuna, acontecem raramente; outras são indeterminadas para qualquer uma das duas alternativas porque não estão inclinadas mais para uma parte do que para outra, e estas procedem da escolha; outras ainda ocorrem na maioria das vezes, por exemplo, homens ficando grisalhos na velhice, o que é causado pela natureza. Se, no entanto, tudo acontecesse por necessidade, não haveria nenhum desses tipos de coisas contingentes. Portanto, Aristóteles diz, nada é quanto à própria permanência daquelas coisas que são contingentemente permanentes; ou acontece quanto àquelas que são causadas contingentemente; por acaso quanto àquelas que acontecem na menor parte, ou raramente; ou é indeterminado para qualquer uma das duas alternativas quanto àquelas que estão relacionadas igualmente a qualquer uma das duas, i.e., ao ser ou ao não ser, e são determinadas a nenhuma delas, o que ele significa quando acrescenta, ou será, ou não será.

Pois daquilo que é mais determinado a uma parte podemos verdadeira e determinadamente dizer que será ou não será, como por exemplo, o médico verdadeiramente diz do convalescente: "Ele será restaurado à saúde", embora talvez por algum acidente sua cura possa ser impedida. O Filósofo faz este mesmo ponto quando diz em *II De generatione* [11: 337b 7], "Um homem prestes a andar pode não andar". Pois pode ser verdadeiramente dito de alguém que tem a intenção determinada de andar que ele andarás, embora por algum acidente seu andar possa ser impedido. Mas no caso daquilo que é indeterminado para qualquer uma das duas, não pode ser dito determinadamente dele nem que será nem que não será, pois é próprio dele não ser determinado mais a um do que a outro.

Ele então mostra como, a partir da hipótese anterior, segue-se que nada é indeterminado em relação a um dos dois quando acrescenta que, se toda afirmação ou negação é verdadeira de modo determinado, então ou aquele que afirma ou aquele que nega deve estar falando a verdade. Aquilo que é indeterminado em relação a um dos dois é, portanto, destruído, pois se algo é indeterminado em relação a um dos dois, estaria igualmente relacionado a ocorrer ou não ocorrer, e não mais a um do que ao outro.

Deve-se notar que o Filósofo não está excluindo expressamente o contingente que ocorre na maioria das vezes. Há duas razões para isso. Em primeiro lugar, esse tipo de contingência ainda exclui a verdade determinada de uma das enunciações opostas e a falsidade da outra, como foi dito. Em segundo lugar, quando o contingente infrequente, isto é, aquele que ocorre por acaso, é removido, o contingente que ocorre na maioria das vezes é removido como consequência, pois não há diferença entre aquilo que ocorre na maioria das vezes e aquilo que é infrequente, exceto que o primeiro falha na minoria das vezes.

10. Quando ele diz: *Além disso, em tal suposição, se algo agora é branco, era verdadeiro dizer anteriormente que será branco, etc.*, ele apresenta um segundo argumento para mostrar a dissimilaridade das enunciações sobre singulares futuros. Este argumento é por redução ao impossível. Se a verdade e a falsidade estão relacionadas de maneira semelhante nas enunciações presentes e futuras, segue-se que tudo o que é verdadeiro sobre o presente também era verdadeiro sobre o futuro, da mesma forma que é verdadeiro sobre o presente. Mas agora é verdadeiro de modo determinado dizer de algum singular que ele é branco; portanto, anteriormente, isto é, antes de se tornar branco, era verdadeiro dizer que isto será branco. Ora, o mesmo raciocínio parece valer para o próximo e o remoto. Portanto, se ontem era verdadeiro dizer

que isto será branco, segue-se que sempre foi verdadeiro dizer de qualquer coisa que ocorreu que ela será. E se é sempre verdadeiro dizer do presente que ele é, ou do futuro que ele será, não é possível que isto não seja, ou que não será. A razão para essa consequência é evidente, pois estas duas coisas não podem coexistir: que algo seja verdadeiramente dito ser, e que não seja; pois isso está incluído na significação do verdadeiro, que aquilo que é dito, é. Se, portanto, aquilo que é dito sobre o presente ou o futuro é posto como verdadeiro, não é possível que isto não seja no presente ou no futuro. Mas aquilo que não pode não ocorrer significa o mesmo que aquilo que é impossível não ocorrer. E aquilo que é impossível não ocorrer significa o mesmo que aquilo que ocorre necessariamente, como será explicado mais detalhadamente no segundo livro. Segue-se, portanto, que todas as coisas que são futuras devem necessariamente ocorrer. Disso segue-se ainda que não há nada que seja indeterminado em relação a um dos dois ou que ocorra por acaso, pois o que acontece por acaso não ocorre por necessidade, mas acontece infreqüentemente. Mas isso é improvável. Portanto, a primeira proposição é falsa, isto é, que de tudo aquilo de que é verdadeiro que é, era verdadeiro de modo determinado dizer que seria.

11. Para esclarecimento deste ponto, devemos considerar o seguinte. Como "verdadeiro" significa que algo é dito ser o que é, algo é verdadeiro na medida em que tem ser. Ora, quando algo está no presente, existe em si mesmo e, portanto, pode ser verdadeiramente dito dele que é. Mas enquanto algo é futuro, ainda não existe em si mesmo, mas está de certa forma em sua causa, e isso de três maneiras. Pode estar em sua causa de tal forma que dela procede necessariamente. Nesse caso, tem ser determinado em sua causa e, portanto, pode ser dito de modo determinado que será. De outra forma, algo está em sua causa como tendo uma inclinação para seu efeito, mas pode ser impedido. Isto, então, é determinado em sua causa, mas de modo mutável e, portanto, pode ser verdadeiramente dito que será, mas não com total certeza. Em terceiro lugar, algo está em sua causa puramente em potência. Este é o caso em que a causa ainda não está determinada mais a uma coisa do que a outra e, conseqüentemente, não pode ser dito de modo determinado que isso vai ser, mas que vai ou não vai ser.

12. Então Aristóteles diz: *Mas ainda assim não é possível dizer que nenhum dos dois é verdadeiro, etc.* Aqui ele mostra que a verdade não falta completamente a ambos os opostos nas enunciações singulares futuras. Primeiro ele diz que, assim como não é verdadeiro dizer que em tais enunciações um dos opostos é verdadeiro de modo determinado, também não é verdadeiro dizer que nenhum dos dois é verdadeiro; como se pudéssemos dizer que uma coisa nem ocorrerá nem deixará de ocorrer.

Então, quando ele diz: *Em primeiro lugar, embora a afirmação seja falsa, etc.*, ele apresenta dois argumentos para provar seu ponto. O primeiro é o seguinte. Afirmação e negação dividem o verdadeiro e o falso. Isso é evidente a partir da definição de verdadeiro e falso, pois ser verdadeiro é ser o que de fato é, ou não ser o que de fato não é; e ser falso é ser o que de fato não é, ou não ser o que de fato é. Conseqüentemente, se a afirmação é falsa, a negação deve ser verdadeira, e vice-versa. Mas se a posição é tomada de que nenhum dos dois é verdadeiro, a afirmação "Isto será" é falsa, mas a negação não é verdadeira; da mesma forma, a negação será falsa e a afirmação não será verdadeira. Portanto, a posição mencionada é impossível, isto é, que a verdade falte a ambos os opostos.

O segundo argumento começa onde ele diz: *Em segundo lugar, se é verdadeiro dizer que uma coisa é branca e grande, etc.* O argumento é o seguinte. Se é verdadeiro dizer algo, segue-se que isso é. Por exemplo, se é verdadeiro dizer que algo é grande e branco, segue-se que é ambas as coisas. E isso vale para o futuro como para o presente, pois se é verdadeiro dizer que será amanhã, segue-se que será amanhã. Portanto, se a posição de que nem será nem deixará de ser amanhã é verdadeira, será necessário que nem ocorra nem deixe de ocorrer, o que é contrário à natureza daquilo que é indeterminado em relação a um dos dois, pois aquilo que é indeterminado em relação a um dos dois está relacionado a qualquer um; por exemplo, uma batalha naval ocorrerá amanhã, ou não. As mesmas coisas improváveis seguem, então, disso como do primeiro argumento.

LIÇÃO 14 - A Contingência nas Coisas e as Raízes da Contingência em Relação às Proposições Singulares Sobre o Futuro em Matéria Contingente

“18b 26 Estas consequências absurdas e outras semelhantes resultam se, de toda afirmação e negação, seja em relação aos universais tomados universalmente, seja em relação aos singulares, um dos opostos deve ser verdadeiro e o outro falso: que nada é indeterminado a um de dois nas coisas que vêm a ser, mas todas são e têm lugar por necessidade; consequentemente, não haverá necessidade de deliberar nem de se empenhar em algo, como se, se fizéssemos isto, tal coisa se seguiria e se não fizéssemos isto, não se seguiria.

18b 33 Pois nada impede que uma pessoa diga que isto será assim em dez mil anos e outra pessoa diga que não será; e, na suposição supracitada, aquele destes que foi verdadeiramente dito naquele tempo terá lugar por necessidade.

18b 36 Ademais, não faz diferença se as pessoas realmente fizeram ou não as declarações contraditórias; pois é evidente que as coisas ou terão lugar ou não terão, mesmo que uma pessoa não tenha afirmado e a outra negado. Pois não é por causa do afirmar ou do negar que será ou não será, seja em dez mil anos ou em qualquer outro espaço de tempo.

Portanto, se durante todo o tempo foi o caso que uma coisa ou a outra foi verdadeiramente dita, seria necessário que isto tivesse lugar; e de cada uma das coisas que têm lugar, foi sempre o caso que ela necessariamente teria

lugar. Pois o que alguém verdadeiramente diz que será, não pode não ter lugar; e daquilo que tem lugar, foi sempre verdadeiro dizer que teria lugar.

19a 6 Mas estas coisas parecem ser impossíveis; pois vemos que tanto a nossa deliberação sobre fazer algo quanto a nossa ação são princípios dos eventos futuros;

19a 9 e que, universalmente, nas coisas que não estão sempre em ato, há uma potencialidade para ser e não ser. Nestas, há a possibilidade ou de ser ou de não ser, e assim elas podem ou ter lugar ou não ter lugar.

19a 12 Podemos apontar muitos exemplos claros disto. Por exemplo, este manto poderia ser cortado ao meio, e contudo poderia não ser, mas gastar-se primeiro; igualmente, é possível que não seja cortado ao meio, pois não poderia gastar-se primeiro se não fosse possível que não fosse cortado.

19a 16 Assim é também nas outras coisas que se diz terem lugar segundo este tipo de potencialidade.

19a 18 É evidente, então, que nem todas as coisas são ou têm lugar por necessidade, mas algumas são indeterminadas a um de dois, caso em que a afirmação não é mais verdadeira do que a negação; outras têm lugar mais de um modo do que de outro, como naquilo que tem lugar na maior parte das vezes, e contudo é possível que o outro tenha lugar e o mais frequente não.

1. O Filósofo mostrou — conduzindo a posição oposta ao que é inverossímil — que nas enunciações singulares futuras a verdade ou falsidade não está determinadamente em um dos opostos, como está nas outras enunciações. Agora ele vai mostrar que as coisas inverossímeis às quais isso conduziu são impossibilidades. Primeiro, ele mostra que as coisas que se seguem são impossibilidades; depois, conclui qual é a verdade, onde diz: *Ora, aquilo que é, quando é, necessariamente é*, etc.

2. Com respeito às impossibilidades que se seguem, ele primeiro enuncia as coisas inverossímeis que se seguem da posição oposta, depois mostra que estas se seguem da supracitada posição, onde diz: *Pois nada impede que uma pessoa diga que isto será assim em dez mil anos*, etc. Finalmente, mostra que estas são impossibilidades, onde diz: *Mas estas coisas parecem ser impossíveis*, etc.

Ele diz, então, concluindo do raciocínio precedente, que estas coisas inverossímeis se seguem — se se toma a posição de que, das enunciações opostas, uma das duas deve ser determinadamente verdadeira e a outra falsa, do mesmo modo nas enunciações singulares e nas universais — a saber, que nas coisas que vêm a ser, nada é indeterminado a um de dois, mas todas as coisas são e têm lugar por necessidade. Disto ele infere duas outras coisas inverossímeis que se seguem. Primeiro, não será necessário deliberar sobre coisa alguma; enquanto ele provou no livro III da *Ética* [3: 1112a 19] que o conselho não se ocupa das coisas que têm lugar necessariamente, mas

apenas das coisas contingentes, isto é, coisas que podem ser ou não ser.

Em segundo lugar, todas as ações humanas que são em vista de algum fim (por exemplo, uma transação comercial para adquirir riquezas) serão supérfluas, porque aquilo que pretendemos terá lugar, quer nos empenhemos em realizá-lo, quer não — se todas as coisas vêm a ser por necessidade. Isto, porém, está em oposição à intenção dos homens, pois eles parecem deliberar e fazer negócios com a intenção de que, se fizerem isto, haverá tal resultado, mas se fizerem outra coisa, haverá outro resultado.

3. Onde ele diz: *Pois nada impede que uma pessoa diga que isto será assim em dez mil anos, etc.*, ele prova que as ditas coisas inverossímeis se seguem da dita posição. Primeiro, mostra que as coisas inverossímeis se seguem do postular de uma certa possibilidade; depois, mostra que as mesmas coisas inverossímeis se seguem, mesmo que essa possibilidade não seja postulada, onde diz: *Ademais, não faz diferença se as pessoas realmente fizeram ou não as declarações contraditórias, etc.*

Ele diz, então, que não é impossível que mil anos antes, quando os homens nem conheciam nem ordenavam nenhuma das coisas que estão tendo lugar agora, um homem dissesse: "Isto será", por exemplo, que tal Estado seria derrubado, e outro homem dissesse: "Isto não será". Mas, se toda afirmação ou negação é determinadamente verdadeira, um deles deve ter dito a verdade. Portanto, uma delas tinha que ter lugar por necessidade; e este mesmo raciocínio vale para todas as outras coisas. Portanto, tudo tem lugar por necessidade.

4. Depois, ele mostra que a mesma coisa se segue se esta possibilidade não é postulada, onde diz: *Ademais, não faz diferença se as pessoas realmente fizeram ou não as declarações contraditórias, etc.* Não faz diferença, em relação à existência ou ao resultado das coisas, se uma pessoa nega que isto vai ter lugar quando é afirmado, ou não; pois, como foi dito anteriormente, o evento terá lugar ou não, quer a afirmação e a negação tenham sido feitas ou não. Que algo seja ou não seja não resulta de uma mudança no curso das coisas para corresponder à nossa afirmação ou negação, pois a verdade da nossa enunciação não é a causa da existência das coisas, mas antes o contrário. Nem faz diferença alguma para o resultado do que agora está sendo feito se foi afirmado ou negado mil anos antes, ou em qualquer outro tempo anterior. Portanto, se em todo o tempo passado a verdade das enunciações era tal que um dos opostos tinha que ter sido verdadeiramente dito, e se da necessidade de algo ser verdadeiramente dito se segue que isto deve ser ou ter lugar, seguir-se-á que tudo o que tem lugar é tal que tem lugar por necessidade. A razão que ele atribui a esta consequência é a seguinte. Se se postula que alguém diz verdadeiramente *isto será*, não é possível que não seja, assim como, tendo suposto que o homem é, ele não pode não ser um animal racional mortal. Pois ser verdadeiramente dito significa que é tal como é dito. Ademais, a relação do que é dito agora com o que será é a mesma que a relação do que foi dito anteriormente com o que é no presente ou no passado. Portanto, todas as coisas aconteceram necessariamente, e estão acontecendo necessariamente, e acontecerão necessariamente, pois do que está realizado agora, como existindo no presente ou no passado, foi sempre verdadeiro dizer que seria.

5. Quando ele diz: *Mas estas coisas parecem ser impossíveis, etc.*, ele mostra que o que foi dito é impossível. Mostra isto primeiro pela razão, em segundo lugar por exemplos sensíveis, onde diz:

Podemos apontar muitos exemplos claros disto, etc.

Primeiro, ele argumenta que a posição tomada é impossível em relação aos assuntos humanos, pois claramente o homem parece ser o princípio das coisas futuras que ele faz, enquanto é senhor de suas próprias ações e tem o poder de agir ou não agir. De fato, rejeitar este princípio seria abolir toda a ordem da associação humana e todos os princípios da filosofia moral. Pois os homens são atraídos ao bem e afastados do mal pela persuasão e pela ameaça, e pelo castigo e pela recompensa; mas a rejeição deste princípio tornaria estes inúteis e, assim, anularia toda a ciência civil.

Aqui, o Filósofo aceita como um princípio evidente que o homem é o princípio das coisas futuras. Contudo, ele não é o princípio das coisas futuras a menos que delibere sobre uma coisa e então a faça. Naquelas coisas que os homens fazem sem deliberação, eles não têm domínio sobre seus atos, isto é, não julgam livremente sobre as coisas a fazer, mas são movidos a agir por uma espécie de instinto natural, tal como é evidente no caso dos animais brutos. Donde, a conclusão de que não é necessário para nós nos empenharmos em algo ou deliberarmos é impossível; igualmente, aquilo de que ela se seguiu é impossível, isto é, que todas as coisas têm lugar por necessidade.

6. Depois, ele mostra que este é também o caso nas outras coisas, onde diz: *e que, universalmente, nas coisas que não estão sempre em ato, há uma potencialidade para ser e não ser*, etc. Nas coisas naturais também é evidente que há algumas coisas que não estão sempre em ato; é, portanto, possível para elas ser ou não ser, de outro modo elas sempre seriam ou sempre não seriam. Ora, aquilo que não é começa a ser algo tornando-se isso; como, por exemplo, aquilo que não é branco começa a ser branco tornando-se branco. Mas, se não se torna branco, continua não sendo branco. Portanto, nas coisas que têm a possibilidade de ser e não ser, há também a possibilidade de devir e não devir. Tais coisas nem são nem vêm a ser por necessidade, mas há nelas o tipo de possibilidade que as dispõe ao devir e ao não devir, ao ser e ao não ser.

7. Em seguida, ele mostra a impossibilidade do que foi dito por exemplos perceptíveis aos sentidos, onde diz: *Podemos apontar muitos exemplos claros disto, etc.* Tome-se uma veste nova, por exemplo. É evidente que é possível cortá-la, pois nada se opõe a cortá-la, nem da parte do agente, nem da parte do paciente. Ele prova que é ao mesmo tempo possível que seja cortada e que não seja cortada, do mesmo modo como já provou que duas enunciações indefinidas opostas são ao mesmo tempo verdadeiras, isto é, pela assunção dos contrários. Assim como é possível que a veste seja cortada, também é possível que se gaste, isto é, seja corrompida no curso do tempo. Mas, se se gasta, não é cortada. Portanto, ambos são possíveis, isto é, que seja cortada e que não seja cortada. Disto ele conclui universalmente, em relação a outras coisas futuras que não estão sempre em ato, mas estão em potência, que nem todas são ou têm lugar por necessidade; algumas são indeterminadas a um de dois e, portanto, não se relacionam mais com a afirmação do que com a negação; há outras nas quais uma possibilidade acontece na maior parte das vezes, embora seja possível, mas na menor parte das vezes, que a outra parte seja verdadeira, e não a parte que acontece na maior parte das vezes.

8. Com respeito a esta questão sobre o possível e o necessário, houve diferentes opiniões, como Boécio diz em seu *Comentário*, e estas terão que ser consideradas. Alguns que os distinguiram

segundo o resultado — por exemplo, Diodoro — disseram que o impossível é aquilo que nunca será; o necessário, aquilo que sempre será; e o possível, aquilo que às vezes será, às vezes não.

Os estoicos os distinguiram segundo os impedimentos exteriores. Disseram que o necessário era aquilo que não podia ser impedido de ser verdadeiro; o impossível, aquilo que é sempre impedido de ser verdadeiro; e o possível, aquilo que pode ser impedido ou não ser impedido.

Contudo, as distinções em ambos aqueles casos parecem ser inadequadas. As primeiras distinções são *a posteriori*, pois algo não é necessário porque sempre será, mas antes, sempre será porque é necessário; isto vale para o possível, bem como para o impossível. A segunda designação é tomada do que é externo e accidental, pois algo não é necessário porque não tem um impedimento, mas não tem um impedimento porque é necessário.

Outros distinguiram-nos melhor, baseando sua distinção na natureza das coisas. Disseram que o necessário é aquilo que em sua natureza está determinado apenas ao ser; o impossível, aquilo que está determinado apenas ao não ser; e o possível, aquilo que não está totalmente determinado a nenhum dos dois, quer se relacione mais com um do que com outro, quer se relacione igualmente com ambos. Este último é conhecido como aquilo que é indeterminado a um de dois.

Boécio atribui estas distinções a Fílon. Contudo, esta é claramente a opinião de Aristóteles aqui, pois ele dá como razão para a possibilidade e a contingência nas coisas que fazemos o fato de que deliberamos, e nas outras coisas o fato de que a matéria está em potência para um de dois opostos.

9. Mas este raciocínio também não parece ser adequado. Embora seja verdade que nos corpos corruptíveis a matéria está em potência para o ser e o não ser, e nos corpos celestes há potência para diversas localizações, todavia nada acontece contingentemente nos corpos celestes, mas apenas por necessidade. Consequentemente, temos que dizer que a potencialidade da matéria para um de dois, se estamos falando de modo geral, não basta como razão para a contingência, a menos que acrescentemos, da parte da potência ativa, que ela não está totalmente determinada a um; pois, se está tão determinada a um que não pode ser impedida, segue-se que ela necessariamente reduz ao ato a potência passiva no mesmo modo.

10. Considerando isto, alguns sustentaram que a própria potência que está nas coisas naturais recebe necessidade de alguma causa determinada a um. Esta causa eles chamaram de fado. Os estoicos, por exemplo, sustentaram que o fado se encontrava em uma série ou interconexão de causas, na suposição de que tudo o que acontece tem uma causa; mas, posta uma causa, o efeito é posto por necessidade, e se uma causa por si não basta, muitas causas que concorrem para isso assumem a natureza de uma causa suficiente; assim, eles concluíram, tudo acontece por necessidade.

11. Aristóteles refuta este raciocínio no livro VI da *Metafísica* [2: 1026a 33], destruindo cada uma das proposições assumidas. Ele diz ali que nem tudo o que tem lugar tem uma causa, mas apenas o que é por si tem uma causa. O que é accidental não tem uma causa, pois não é propriamente ente, mas é mais semelhante ao não ente, como Platão também sustentou. Onde, ser musical tem uma causa e, igualmente, ser branco, mas ser branco musical não tem uma causa; e o mesmo

é o caso com todos os outros deste gênero.

Também é falso que, posta uma causa — mesmo uma causa suficiente — o efeito deva ser posto, pois nem toda causa (mesmo que seja suficiente) é tal que seu efeito não possa ser impedido. Por exemplo, o fogo é uma causa suficiente da combustão da madeira, mas se a água é derramada sobre ela, a combustão é impedida.

12. Contudo, se ambas as proposições supracitadas fossem verdadeiras, seguir-se-ia infalivelmente que tudo acontece necessariamente. Pois, se todo efeito tem uma causa, então seria possível reduzir um efeito (que vai ter lugar em cinco dias ou em qualquer tempo) a alguma causa anterior, e assim por diante, até que chegue a uma causa que está agora no presente ou já esteve no passado. Ademais, se, posta a causa, é necessário que o efeito seja posto, a necessidade alcançaria, através de uma ordem de causas, todo o caminho até o efeito último. Por exemplo, se alguém come comida salgada, terá sede; se tem sede, sairá para beber; se sai para beber, será morto por ladrões. Portanto, uma vez que tenha comido comida salgada, é necessário que seja morto. Para excluir esta posição, Aristóteles mostra que ambas estas proposições são falsas.

13. Contudo, algumas pessoas objetam a isto com o fundamento de que tudo o que é accidental é reduzido a algo por si e, portanto, um efeito que é accidental deve ser reduzido a uma causa por si.

Aqueles que argumentam deste modo deixam de levar em conta que o accidental é reduzido ao por si enquanto é accidental àquilo que é por si; por exemplo, musical é accidental a Sócrates, e todo acidente, a algum sujeito que existe por si. Semelhantemente, tudo o que é accidental em algum efeito é considerado em relação a algum efeito por si, o qual efeito, em relação àquilo que é por si, tem uma causa por si, mas em relação ao que está nele accidentalmente, não tem uma causa por si, mas uma causa accidental. A razão disto é que o efeito deve ser proporcionalmente referido à sua causa, como se diz no livro II da *Física* [3: 195b 25-28] e no livro V da *Metafísica* [2: 1013b 28].

14. Alguns, porém, não considerando a diferença entre efeitos accidentais e por si, tentaram reduzir todos os efeitos que vêm a ser neste mundo a alguma causa por si. Postularam como esta causa o poder dos corpos celestes e assumiram que o fado depende deste poder — sendo o fado, segundo eles, nada mais que o poder da posição das constelações.

Mas tal causa não pode trazer necessidade em todas as coisas realizadas neste mundo, uma vez que muitas coisas vêm a ser a partir do intelecto e da vontade, que não estão sujeitos por si e diretamente ao poder dos corpos celestes. Pois o intelecto, ou razão, e a vontade que está na razão não são atos de um órgão corpóreo (como se prova no tratado *De anima* [III, 4: 429a 18]) e, conseqüentemente, não podem estar diretamente sujeitos ao poder dos corpos celestes, uma vez que uma força corpórea, por si mesma, só pode agir sobre uma coisa corpórea. As potências sensitivas, por outro lado, enquanto são atos de órgãos corpóreos, estão accidentalmente sujeitas à ação dos corpos celestes. Onde, o Filósofo, em seu livro *De anima* [III, 3: 427a 21], atribui a opinião de que a vontade do homem está sujeita ao movimento dos céus àqueles que sustentam a posição de que o intelecto não difere do sentido. O poder dos corpos celestes, contudo, redundaria indiretamente sobre o intelecto e a vontade, enquanto o intelecto e a vontade usam as potências sensitivas. Mas, claramente, as paixões das potências sensitivas não induzem necessidade da razão e da vontade, pois o homem continente tem desejos maus, mas não é seduzido por eles,

como se mostra no livro VII da *Ética* [3: 1146a 5]. Portanto, podemos concluir que o poder dos corpos celestes não traz necessidade nas coisas feitas pela razão e pela vontade.

Este é também o caso em outros efeitos corpóreos de coisas corruptíveis, nas quais muitas coisas acontecem acidentalmente. O que é acidental não pode ser reduzido a uma causa por si em uma potência natural, porque o poder da natureza é dirigido a algo uno; mas o que é acidental não é uno; donde se disse acima que a enunciação "Sócrates é um ser branco musical" não é una, porque não significa uma coisa. Esta é a razão pela qual o Filósofo diz no livro *De somno et vigilia* que muitas coisas das quais os sinais preexistem nos corpos celestes — por exemplo, nas nuvens de tempestade e nas tempestades — não têm lugar porque são acidentalmente impedidas. E, embora este impedimento, considerado como tal, seja reduzido a alguma causa celeste, a concorrência destas, uma vez que é acidental, não pode ser reduzida a uma causa que age naturalmente.

15. Contudo, o que é acidental pode ser tomado como uno pelo intelecto. Por exemplo, "o branco é musical", que como tal não é uno, o intelecto toma como uno, isto é, enquanto forma uma enunciação una, compondo. E, de acordo com isto, é possível reduzir o que em si acontece acidental e fortuitamente a um intelecto preordenador. Por exemplo, o encontro de dois servos em um certo lugar pode ser acidental e fortuito com respeito a eles, já que nenhum sabia que o outro estaria ali, mas ser por si pretendido por seu senhor, que enviou cada um deles para encontrar o outro em um certo lugar.

16. Consequentemente, alguns sustentaram que tudo o que quer que seja efetuado neste mundo — mesmo as coisas que parecem fortuitas e casuais — é reduzido à ordem da providência divina, da qual, disseram, o fado depende. Outros homens insensatos negaram isto, julgando o Intelecto Divino ao modo de nosso intelecto, que não conhece os singulares. Mas a posição destes últimos é falsa, pois o Seu pensar e querer divinos são o Seu próprio ser. Donde, assim como o Seu ser, por seu poder, compreende tudo o que é de algum modo (isto é, enquanto é por participação d'Ele), assim também o Seu pensar e o que Ele pensa compreendem todo conhecer e tudo o que é cognoscível, e o Seu querer e o que Ele quer compreendem todo desejar e todo bem desejável; em outras palavras, tudo o que é cognoscível cai sob o Seu conhecimento e tudo o que é bem cai sob a Sua vontade, assim como tudo o que é cai sob o Seu poder ativo, que Ele compreende perfeitamente, uma vez que age pelo Seu intelecto.

17. Pode-se objetar, contudo, que se a Providência Divina é a causa por si de tudo o que acontece neste mundo, ao menos das coisas boas, pareceria que tudo tem lugar por necessidade: primeiro, da parte do Seu conhecimento, pois o Seu conhecimento não pode ser falível e, assim, pareceria que o que Ele conhece acontece necessariamente; em segundo lugar, da parte da vontade, pois a vontade de Deus não pode ser ineficaz; pareceria, portanto, que tudo o que Ele quer acontece necessariamente.

18. Estas objeções surgem de julgar a cognição do intelecto divino e a operação da vontade divina do modo como estas estão em nós, quando de fato são muito dessemelhantes.

19. Da parte da cognição ou conhecimento, deve-se notar que, ao conhecer as coisas que têm lugar segundo a ordem do tempo, a potência cognitiva que está contida de algum modo sob a

ordem do tempo se relaciona com elas de outro modo que a potência cognitiva que está totalmente fora da ordem do tempo. A ordem do lugar fornece um exemplo adequado disto. Segundo o Filósofo no livro IV da *Física* [11: 219a 14], o antes e o depois no movimento, e consequentemente no tempo, corresponde ao antes e ao depois na magnitude. Portanto, se há muitos homens passando ao longo de alguma estrada, qualquer um dos que estão nas fileiras tem conhecimento dos que precedem e dos que seguem como precedentes e seguintes, o que pertence à ordem do lugar. Onde, qualquer um deles vê aqueles que estão próximos a ele e alguns daqueles que o precedem; mas não pode ver aqueles que seguem atrás dele. Se, porém, houvesse alguém fora de toda a ordem dos que passam ao longo da estrada, por exemplo, estacionado em alguma torre alta, de onde pudesse ver toda a estrada, ele veria de uma só vez todos aqueles que estavam na estrada — não sob a formalidade de precedente e subsequente (isto é, em relação à sua visão), mas todos ao mesmo tempo, e como um precede o outro.

Ora, nossa cognição cai sob a ordem do tempo, seja por si, seja acidentalmente; donde a alma, ao compor e dividir, inclui necessariamente o tempo, como se diz no livro III do *De anima* [6: 430a 32]. Consequentemente, as coisas estão sujeitas à nossa cognição sob o aspecto de presente, passado e futuro. Onde, a alma conhece as coisas presentes como existindo em ato e perceptíveis pelo sentido de algum modo; as coisas passadas, ela as conhece como recordadas; as coisas futuras não são conhecidas em si mesmas, porque ainda não existem, mas podem ser conhecidas em suas causas — com certeza, se estão totalmente determinadas em suas causas, de modo que terão lugar por necessidade; por conjectura, se não estão tão determinadas que não possam ser impedidas, como no caso daquelas coisas que são na maior parte das vezes; de modo algum, se em suas causas estão totalmente em potência, isto é, não mais determinadas a um do que a outro, como no caso daquelas que são indeterminadas a um de dois. A razão disto é que uma coisa não é cognoscível segundo está em potência, mas apenas segundo está em ato, como o Filósofo mostra no livro IX da *Metafísica* [9: 1051a 22].

20. Deus, porém, está totalmente fora da ordem do tempo, estacionado como que no cume da eternidade, que é totalmente simultânea, e a Ele todo o curso do tempo está submetido em uma intuição simples. Por esta razão, Ele vê em um só relance tudo o que é efetuado na evolução do tempo, e cada coisa como é em si mesma, e não é futura para Ele em relação à Sua visão, como é na ordem de suas causas apenas (embora Ele também veja a própria ordem das causas), mas cada uma das coisas que estão em qualquer tempo é vista totalmente eternamente, como o olho humano vê Sócrates sentado, não em suas causas, mas em si mesmo.

21. Ora, do fato de que o homem vê Sócrates sentado, a contingência de seu estar sentado, que concerne à ordem da causa ao efeito, não é destruída; contudo, o olho do homem, certíssima e infalivelmente, vê Sócrates sentado enquanto ele está sentado, uma vez que cada coisa, como é em si mesma, já está determinada. Onde, segue-se que Deus conhece todas as coisas que têm lugar no tempo certíssima e infalivelmente, e contudo as coisas que acontecem no tempo nem são nem têm lugar por necessidade, mas contingentemente.

22. Há, igualmente, uma diferença a ser notada da parte da Vontade divina, pois a vontade divina deve ser entendida como existindo fora da ordem dos entes, como uma causa que produz o todo do ser e todas as suas diferenças. Ora, o possível e o necessário são diferenças do ser e, portanto, a necessidade e a contingência nas coisas, e a distinção de cada uma segundo a natureza de suas

causas próximas, originam-se da própria vontade divina, pois Ele dispõe causas necessárias para os efeitos que quer que sejam necessários, e ordena causas que agem contingentemente (isto é, capazes de falhar) para os efeitos que quer que sejam contingentes. E, segundo a condição destas causas, os efeitos são chamados ou necessários ou contingentes, embora todos dependam da vontade divina como de uma causa primeira, que transcende a ordem da necessidade e da contingência.

Isto, contudo, não pode ser dito da vontade humana, nem de nenhuma outra causa, pois toda outra causa já cai sob a ordem da necessidade ou da contingência; donde, ou a própria causa deve ser capaz de falhar, ou, se não, seu efeito não é contingente, mas necessário. A vontade divina, por outro lado, é infalível; contudo, nem todos os seus efeitos são necessários, mas alguns são contingentes.

23. Alguns homens, em seu desejo de mostrar que a vontade, ao escolher, é necessariamente movida pelo desejável, argumentaram de tal modo que destruíram a outra raiz da contingência que o Filósofo postula aqui, baseada em nossa deliberação. Uma vez que o bem é o objeto da vontade, eles argumentam, ela não pode (como é evidente) ser desviada de modo a não buscar aquilo que lhe parece bem; como também não é possível desviar a razão de modo que ela não assinta àquilo que lhe parece verdadeiro. Assim, parece que a escolha, que se segue à deliberação, sempre tem lugar por necessidade; assim, todas as coisas das quais somos o princípio pela deliberação e pela escolha terão lugar por necessidade.

24. Em relação a este ponto, há uma diversidade semelhante, com respeito ao bem e com respeito ao verdadeiro, que deve ser notada. Há algumas verdades que são conhecidas por si, tais como os primeiros princípios indemonstráveis; a estas, o intelecto assente por necessidade. Há outras, porém, que não são conhecidas por si, mas através de outras verdades. A condição destas é dupla. Algumas se seguem necessariamente dos princípios, isto é, de modo que não podem ser falsas quando os princípios são verdadeiros. Este é o caso com todas as conclusões das demonstrações, e o intelecto assente necessariamente a verdades deste tipo depois que percebeu sua ordem para os princípios, mas não antes. Há outras que não se seguem necessariamente dos princípios, e estas podem ser falsas, mesmo que os princípios sejam verdadeiros. Este é o caso com as coisas sobre as quais pode haver opinião. A estas, o intelecto não assente necessariamente, embora possa ser inclinado por algum motivo mais a um lado do que a outro.

Semelhantemente, há um bem que é desejável por si mesmo, tal como a felicidade, que tem a natureza de fim último. A vontade adere necessariamente a um bem deste tipo, pois todos os homens buscam ser felizes por uma certa espécie de necessidade natural. Há outros bens que são desejáveis em vista do fim. Estes se relacionam com o fim como as conclusões com os princípios. O Filósofo torna este ponto claro no livro II da *Física* [7: 198a 35]. Se, então, houvesse alguns bens sem cuja existência não se poderia ser feliz, estes seriam desejáveis por necessidade, e especialmente pela pessoa que percebe tal ordem. Talvez ser, viver e pensar, e outras coisas semelhantes, se as há, sejam deste tipo. Contudo, os bens particulares com os quais os atos humanos se ocupam não são deste tipo, nem são apreendidos como sendo tais que sem eles a felicidade é impossível, por exemplo, comer este alimento ou aquele, ou abster-se dele. Tais coisas, todavia, têm em si aquilo pelo qual movem o apetite segundo algum bem considerado nelas. A vontade, portanto, não é induzida a escolher estas por necessidade. E, por esta razão, o

Filósofo designa expressamente a raiz da contingência das coisas efetuadas por nós da parte da deliberação — que se ocupa daquelas coisas que são para o fim e, contudo, não são determinadas. Naquelas coisas nas quais os meios são determinados, não há necessidade de deliberação, como se diz no livro III da *Ética* [3: 1112a 30–1113a 14].

Estas coisas foram afirmadas para salvar as raízes da contingência que Aristóteles postula aqui, embora possam parecer exceder o modo da matéria lógica.

LIÇÃO 15 - Conclui-se que as Proposições São Verdadeiras na Medida em que Correspondem ao Modo como as Coisas São na Realidade

“ 19a 23 Ora, aquilo que é, quando é, necessariamente é, e aquilo que não é, quando não é, necessariamente não é. Mas não é necessário que tudo o que é, seja, nem é necessário que aquilo que não é, não seja. Pois não são a mesma coisa: que tudo seja necessariamente quando é, e ser simplesmente por necessidade. E o caso é semelhante com respeito àquilo que não é.

19a 27 E este é também o caso com respeito à contradição. É necessário que tudo seja ou não seja; e que será ou não será; contudo, tomando-os separadamente, não é possível dizer que um dos dois seja necessário. Por exemplo, é necessário que haja ou não haja uma batalha naval amanhã; contudo, não é necessário que uma batalha naval tenha lugar amanhã, nem é necessário que ela não tenha lugar. No entanto, é necessário que ela ou tenha lugar ou não tenha lugar.

19a 32 E assim, uma vez que o discurso é verdadeiro na medida em que corresponde às coisas, é claro que, quando as coisas são tais que são indeterminadas a um de dois, e os opostos são possíveis, a contradição correspondente deve ser semelhante. Este é o caso naquelas coisas que não existem sempre ou não deixam de existir sempre. Destas, é necessário que uma parte da contradição seja verdadeira ou falsa, não, porém, esta ou aquela parte, mas uma das duas indeterminadamente. Uma pode ser mais provável de ser

verdadeira, mas ainda não é atualmente verdadeira ou falsa.

19a 39 Portanto, é claro que não é necessário que, de toda afirmação e negação de opostos, uma seja verdadeira e uma falsa. Pois o caso não é o mesmo com respeito àquelas coisas que são e àquelas que não são, mas poderiam ser ou não ser. É como acabamos de enunciar.

1. Agora que o Filósofo mostrou as impossibilidades que se seguem dos supracitados argumentos, ele conclui qual é a verdade sobre este ponto. Ao argumentar para a impossibilidade da posição, ele procedeu das enunciações para as coisas, e já rejeitou as consequências inverossímeis com respeito às coisas. Agora, na ordem inversa, ele primeiro mostra o modo como há verdade sobre as coisas; em segundo lugar, o modo como há verdade nas enunciações, onde diz: *E assim, uma vez que o discurso é verdadeiro na medida em que corresponde às coisas*, etc. Com respeito à verdade sobre as coisas, ele primeiro mostra o modo como há verdade e necessidade sobre as coisas consideradas absolutamente; em segundo lugar, o modo como há verdade e necessidade sobre as coisas através de uma comparação de seus opostos, onde diz: *E este é também o caso com respeito à contradição*, etc.

2. Ele começa, então, como que concluindo das premissas: se as supracitadas coisas são inverossímeis (a saber, que todas as coisas têm lugar por necessidade), então o caso com respeito às coisas deve ser este: tudo o que é deve ser quando é, e tudo o que não é, necessariamente não ser quando não é. Esta necessidade funda-se no princípio de que é impossível ao mesmo tempo ser e não ser; pois, se algo é, é impossível que ao mesmo tempo não seja; portanto, é necessário que seja naquele tempo. Pois "impossível não ser" significa a mesma coisa que "necessário ser", como Aristóteles diz no segundo livro.

Semelhantemente, se algo não é, é impossível que ao mesmo tempo seja. Portanto, é necessário que não seja, pois também significam a mesma coisa. É claramente verdade, então, que tudo o que é deve ser quando é, e tudo o que não é deve não ser quando não é.

Esta não é necessidade absoluta, mas necessidade por suposição. Consequentemente, não se pode dizer absoluta e simplesmente que tudo o que é deve ser, e que tudo o que não é deve não ser. Pois "todo ente, quando é, necessariamente é" não significa a mesma coisa que "todo ente necessariamente é" simplesmente. O primeiro significa necessidade por suposição; o segundo, necessidade absoluta.

O que foi dito sobre *ser* deve ser entendido como se aplicando também a *não ser*, pois "necessariamente não ser simplesmente" e "necessariamente não ser quando não é" são também diferentes.

Com isto, Aristóteles parece excluir o que foi dito acima, a saber, que se naquelas coisas que são um dos dois é determinadamente verdadeiro, então, mesmo antes de ter lugar, um dos dois seria determinadamente *iria ser*.

3. Ele mostra como a verdade e a necessidade se têm sobre as coisas através da comparação de seus opostos, onde diz: *Este é também o caso com respeito à contradição*, etc. O raciocínio é o mesmo, ele diz, com respeito à contradição e com respeito à suposição. Pois, assim como aquilo que não é absolutamente necessário se torna necessário pela suposição do mesmo (pois deve ser quando é), assim também o que em si não é necessário absolutamente se torna necessário pela disjunção do oposto, pois de cada coisa é necessário que seja ou não seja, e que será ou não será no futuro, e isto sob disjunção. Esta necessidade funda-se no princípio de que é impossível que os contraditórios sejam ao mesmo tempo verdadeiros e falsos. Consequentemente, é impossível que uma coisa nem seja nem não seja; portanto, é necessário que ou seja ou não seja. Contudo, se um destes é tomado separadamente [isto é, divisivamente], não é necessário que aquele o seja absolutamente. Isto ele manifesta por exemplo: é necessário que haja ou não haja uma batalha naval amanhã; mas não é necessário que uma batalha naval tenha lugar amanhã, nem é necessário que ela não tenha lugar, pois isto pertence à necessidade absoluta. É necessário, contudo, que ela tenha lugar ou não tenha lugar amanhã. Isto pertence à necessidade que está sob disjunção.

4. Então, quando ele diz: *E assim, uma vez que o discurso é verdadeiro na medida em que corresponde às coisas*, etc., ele mostra como a verdade no discurso corresponde ao modo como as coisas são. Primeiro, mostra de que modo a verdade do discurso se conforma ao ser e ao não ser das coisas; em segundo lugar, e finalmente, ele chega à verdade de toda a questão, onde diz: *Portanto, é claro que não é necessário que, de toda afirmação e negação de opostos, uma seja verdadeira e uma falsa*, etc.

Ele diz, então, que o discurso enunciativo se relaciona com a verdade do modo como a coisa se relaciona com o ser ou o não ser (pois, do fato de que uma coisa é ou não é, o discurso é verdadeiro ou falso). Segue-se, portanto, que quando as coisas são tais que são indeterminadas a um de dois, e quando são tais que seus contraditórios poderiam acontecer de qualquer modo, seja igualmente, seja um na maior parte das vezes, a contradição das enunciações também deve ser assim.

Ele explica a seguir quais são as coisas nas quais os contraditórios podem acontecer. São aquelas que nem sempre são (isto é, o necessário), nem sempre não são (isto é, o impossível), mas às vezes são e às vezes não são. Ele mostra, além disso, como isto se mantém nas enunciações contraditórias. Naquelas enunciações que são sobre coisas contingentes, uma parte da contradição deve ser verdadeira ou falsa sob disjunção; mas está relacionada a uma das duas, não a esta ou àquela determinadamente. Se acontecer que uma parte da contradição seja mais verdadeira, como acontece nos contingentes que são na maior parte das vezes, nem por isso é necessário que uma delas seja determinadamente verdadeira ou falsa.

5. Então, ele diz: *Portanto, é claro que não é necessário que, de toda afirmação e negação de opostos, uma seja verdadeira e uma falsa*, etc. Esta é a conclusão que ele principalmente pretendia. É evidente, pelo que foi dito, que não é necessário, em todo gênero de afirmação e negação de opostos, que uma seja determinadamente verdadeira e a outra falsa, pois a verdade e a falsidade não se têm do mesmo modo com respeito às coisas que já estão no presente e àquelas que não estão, mas que poderiam ser ou não ser. A posição com respeito a cada uma foi explicada. Naquelas que são, é necessário que uma delas seja determinadamente verdadeira e a outra falsa; nas coisas que são futuras, que poderiam ser ou não ser, o caso não é o mesmo. O primeiro livro

termina com isto.