

CURSO CONIMBRICENSE

OS SINAIS

Introdução e tradução
Amândio Coxito

COIMBRA

2011

Introdução

A ciência dos sinais está incluída na semiótica, na qual estão também incluídos os sinais da linguagem, que dizem respeito à Linguística.

No Curso Conimbricense, a análise dos sinais é realizada no comentário ao primeiro capítulo da obra de Aristóteles Sobre a Interpretação. Nessa análise, Sebastião do Couto discorre sobre a definição, as acepções, as relações e as divisões dos sinais, bem como sobre a linguagem, a verdade e a falsidade.

Quanto à definição, o Conimbricense principia pela definição de Santo Agostinho, que é estabelecida desta forma: “O sinal é aquilo que manifesta aos sentidos algo diferente dele mesmo, originando o seu conhecimento”. No entanto, esta definição tinha sido considerada incompleta desde a Escolástica medieval por atribuir ao sinal uma função significativa apenas quando produz a sua própria representação sensível. Desta forma, a definição augustiniana não abrange os sinais inteligíveis, ou os conceitos, mas apenas os instrumentais.

A respeito das relações do sinal, ele implica formalmente uma relação não só à coisa significada, ou ao objecto conhecido, mas também à potência cognoscitiva. Deste modo, o sinal está interposto entre dois termos essenciais, funcionando, assim, como um terceiro termo, intermédio, no acto do conhecimento.

*Relativamente à divisão dos sinais, são referidos em primeiro lugar os rememorativos, os demonstrativos e os de prognóstico, embora esta divisão não tenha sido muito habitual entre os escolásticos. É feita também alusão aos sinais próprios e aos impróprios, aos práticos e aos especulativos, aos doutriniais e aos não-doutriniais. Mas a divisão principal refere os sinais naturais, por instituição, formais e instrumentais. Os naturais caracterizam-se por significarem o mesmo para todos (“*quae apud omnes idem significant*”) pelo facto de existir uma conexão real e intrínseca entre aquilo que é sinal e aquilo que é o objecto significado, como sucede com o efeito relativamente à sua causa e vice-versa. Os sinais por instituição são aqueles que significam segundo a vontade dos homens, ou em virtude da vontade divina. Alguns autores contemporâneos traduziram a expressão “*signa ex instituto*” por “sinais convencionais”, mas em geral isso não é admissível; por exemplo, os sacramentos, que o Conimbricense considera “*signa ex instituto*” por serem instituídos por Deus, não podem dizer-se “sinais convencionais. Os sinais formais são imagens e semelhanças das coisas formados no íntimo da potência cognoscitiva, sendo por isso*

sinais internos ou conceitos ("conceptus", "species") mediante os quais as coisas se tornam conhecidas. Desta forma, os sinais formais não são conhecidos de modo imediato enquanto objectos, mas apenas enquanto formas de conhecer. Na verdade, ninguém percebe primeiramente um conceito para através dele perceber um objecto. Os conceitos são apenas percebidos de um modo reflexo por um acto posterior de conhecimento por meio do qual passam a objectos conhecidos. Os sinais instrumentais, ao contrário dos formais, são sinais externos ou exteriores à potência cognoscitiva e, portanto, constituídos por objectos materiais que, para funcionarem como sinais, devem ser primeiramente conhecidos enquanto objectos, que representam outros objectos.

Outro tema a que o Conimbricense faz referência diz respeito à significação das palavras pronunciadas e das escritas. Da mesma forma que Aristóteles, ele afirma que as palavras pronunciadas são sinais dos conceitos; e que as escritas são sinais das pronunciadas. Relativamente a este assunto, alguns comentadores de Aristóteles, como Amónio, Porfírio e Boécio, foram de opinião que as palavras pronunciadas são sinais imediatos dos conceitos e, segundo o Conimbricense na sua interpretação do texto boeciano, elas significam apenas conceitos, dado que as palavras teriam sido impostas para substituí-los. Um argumento aduzido pelos escolásticos e também pelo Conimbricense para fundamentar esta doutrina é que palavras como "quimera", "hircocervo" e outras semelhantes significam apenas conceitos, não havendo razão para não dizer o mesmo de todas as outras, se forem nomes, por possuírem idêntico modo de significar. Outro tanto acontece com os termos sincategoremáticos, que, como afirmam os lógicos medievais, não significam coisas ("aliqua"), mas apenas "de uma certa maneira" ("aliqua"), exercendo uma função determinada sobre outro termo (categoremático). Por exemplo, a palavra "se" nesta frase: "Se o boato fosse verdadeiro". É ainda o caso da linguagem dos anjos, "aos quais todos recusam uma linguagem externa, admitindo, porém, que eles podem conversar, servindo-se de conceitos".

Esta concepção psicológica da significação, presente sobretudo em Boécio, expandiu-se a partir do início do século XII e por isso a influência deste autor tornou-se preponderante, ainda que a doutrina segundo a qual as palavras significam de modo imediato as coisas tivesse tido também os seus adeptos. Por esta razão, a presente problemática originou a partir dos finais do século XII veementes controvérsias.

A opinião oposta à de Boécio pertence a Escoto. Mas a sua doutrina é bastante complexa, como confirmam as análises dos historiadores da filosofia. O próprio Conimbricense distingue nela duas fases, afirmando que Escoto, embora considere mais provável a doutrina exposta no livro primeiro dos Comentários aos Quatro Livros das Sentenças, segundo a qual as palavras significam apenas coisas, contudo, no comentário ao De Interpretatione sustenta que deve afirmar-se que os conceitos são significados primeiramente e de modo imediato e segundo a mesma significação, e que as coisas são significadas de modo mediato. Porém, Escoto também ensina que as palavras significam de modo imediato as coisas não enquanto existentes, mas

enquanto pensadas ou conhecidas. Esta é a doutrina mais aplaudida pelo Conimbricense ao escrever que, segundo Escoto, as palavras significam as coisas enquanto conhecidas (*"res ut cognitae"*), advertindo, porém, que não é significado um conjunto (as coisas conhecidas), pois tratar-se-ia de um significado composto accidental. Contudo, ele afirma que é dada a conhecer uma coisa enquanto objecto de conhecimento. E isso não parece poder ser explicado de maneira mais simples do que dizer que com uma única significação é dada a conhecer em primeiro lugar a coisa e em seguida o seu conceito.

Sobre este assunto, os filósofos medievais eram em geral de opinião que não pode dizer-se que as palavras significam apenas conceitos, ou apenas coisas, podendo significar uns e outras. O problema consistia na prioridade de significação. É sobre este tema que o Conimbricense, embora o considere de difícil resolução, refere três soluções possíveis: as palavras significam em primeiro lugar e de modo imediato os conceitos segundo a mesma significação, e secundariamente as coisas; as palavras significam em primeiro lugar as coisas e secundariamente os conceitos; as palavras significam as coisas e os conceitos de modo imediato e consoante diferentes significações. A primeira solução é a de São Tomás e a dos tomistas; a segunda é a mais característica dos escotistas; a terceira, eclética, é aquela a que o Conimbricense dá preferência, como ele declara expressamente. Mas esta terceira solução não parece distinguir-se daquela que o Conimbricense mais aplaude em Escoto, pois ele acrescenta que as coisas não são significadas pelas palavras como são em si mesmas, mas segundo a medida do nosso conhecimento.

Após se ter ocupado da significação das palavras, o Conimbricense, da mesma forma que Aristóteles, faz alusão ao tema da verdade e da falsidade, pois, se as palavras significam conceitos e coisas, levanta-se a questão sobre se existem no intelecto conceitos verdadeiros, ou falsos, e outros que são desprovidos de verdade e falsidade. Na pegada de São Tomás, no comentário ao *Perihermeneias* de Aristóteles, ele divide a verdade em verdade das coisas e verdade do conhecimento. A segunda é definida como a conformidade entre o intelecto e a coisa. O intelecto conhece verdadeiramente quando percebe a coisa como ela é em si própria. A conformidade realiza-se de modo completo e formal apenas no juízo, que é a operação mais perfeita do intelecto. Quanto às coisas, dizem-se "verdadeiras" secundariamente. Elas são verdadeiras de dois modos: essencialmente e por acidente. No primeiro caso, quando estão em conformidade com as ideias que Deus possui acerca delas; no segundo, por estarem ordenadas por natureza para o nosso intelecto, tornando-se, assim, cognoscíveis.

O Conimbricense é de opinião que a verdade não se manifesta apenas no juízo, mas também na primeira operação do intelecto, isto é, na simples apreensão, embora, segundo ele, isso seja recusado por São Tomás, por Caetano e por Durando, entre outros, para os quais a verdade e a falsidade consistem essencialmente na composição e na divisão. Mas a opinião do Conimbricense tinha sido aceite por outros autores, nomeadamente por Ferrara, por Capreolo, por Egidio Romano e por Soncinas. E até

tinha sido sugerida por Aristóteles na Metafísica. Contudo, a posição mais comum e mais verídica sustenta que a verdade se manifesta essencialmente na segunda operação e não na primeira, pois a simples apreensão é uma actividade do intelecto cognoscitivo que está ordenada pela sua natureza para o juízo. Portanto, é no juízo que a verdade formal se manifesta de modo perfeito, podendo, no entanto, dizer-se que ela se manifesta na simples apreensão de modo imperfeito e potencialmente.

A verdade também se manifesta na sensação. Efectivamente, uma verdadeira sensação é sempre uma sensação verdadeira, embora nem sempre permita fazer um juízo verdadeiro sobre as coisas. Os erros dos sentidos originam-se nos juízos que fazemos sobre os seus dados. Por isso, não são os órgãos dos sentidos que nos enganam, mas somos nós que, ao percepcionarmos de modo obscuro os objectos, pensamos que eles existem como são representados.

O Conimbricense levanta ainda a questão sobre se a verdade reside na terceira operação, ou seja, no raciocínio, mas a sua posição é bastante ambígua. Sabemos, porém, que o raciocínio, como acto mental, consiste em progredir de uma verdade conhecida para outra desconhecida ou, por outras palavras, de juízos que se admitem como verdadeiros para outro que ainda não se considera verdadeiro. Por isso, o raciocínio caracteriza-se como um movimento progressivo do pensamento. Mas para que exista raciocínio é necessário que o novo juízo não venha apenas depois dos outros, mas que resulte deles. Chama-se a isto "inferência" ou "ilação". E a expressão mental ou oral do raciocínio chama-se "argumentação". Os juízos dos quais se parte denominam-se "antecedente" ou "premissas", e o juízo que resulta deles chama-se "consequente" ou "conclusão". A respeito da verdade do raciocínio, os escolásticos estabeleceram várias regras, nomeadamente: se o antecedente for verdadeiro, o consequente será verdadeiro; se o consequente for falso, o antecedente será falso; se o antecedente for falso, o consequente poderá ser verdadeiro, ou falso; se o consequente for verdadeiro, o antecedente poderá ser verdadeiro, ou falso. Podemos, porém, perguntar por que razão pode deduzir-se o verdadeiro do falso. Vejamos um silogismo de Aristóteles: "Toda a pedra é animal; todo o homem é pedra; portanto, todo o homem é animal". A conclusão resulta necessariamente das premissas (ou do antecedente) e é verdadeira, mas a sua verdade não procede delas. Pode então dizer-se que a conclusão é verdadeira não em virtude da forma ("ui formae"), mas da matéria ("ratione materiae"). De qualquer modo, o silogismo é legítimo.

À verdade opõe-se a falsidade. Segundo o Conimbricense, a falsidade é a desconformidade entre o conhecimento e o seu objecto. E, de acordo com Aristóteles, ela consiste em dizer do ser o que não é ou do não-ser que é. Esta é a falsidade lógica, que só existe essencialmente e propriamente no juízo. Dito de outra forma, existe falsidade no juízo quando ele não corresponde ao seu conteúdo objectivo. Contudo, também existe falsidade no conhecimento simples ou na simples apreensão, não essencialmente, mas por acidente e de modo impróprio. Esta é a opinião não apenas do Conimbricense (que a considera a mais comum e a mais verdadeira), mas também de Aristóteles na Metafísica, de Averróis, de Alberto Magno, de São Tomás na Suma

Teológica, de Egídio Romano e de Ferrara. Porém, a falsidade em si não é erro, pois o erro implica afirmação, ou negação, e, portanto, um acto de vontade.

Estas problemáticas são analisadas pelo Conimbricense no comentário ao primeiro capítulo do primeiro livro da obra de Aristóteles Sobre a Interpretação. Dizemos "do primeiro livro" porque na Escolástica esta obra estava dividida em dois livros, dos quais o primeiro incluía os capítulos 1 a 9, e o segundo os capítulos 10 a 14 da actual divisão, como se verifica, por exemplo, em São Tomás no comentário ao Perihermeneias de Aristóteles. Contudo, no Conimbricense o primeiro livro inclui apenas oito capítulos, e o segundo quatro. Mas abstivemo-nos de traduzir as outras questões relativas a ambos os livros, pois só nos propusemos examinar os assuntos respeitantes ao tema dos Sinais.

TRADUÇÃO

“Primeiramente, é necessário definir o nome e o verbo, em seguida a negação e a afirmação, a enunciação e, por fim, o discurso. Por consequência, as coisas que são palavras pronunciadas são sinais de disposições de espírito existentes na alma; e as coisas escritas são sinais das palavras pronunciadas. E assim como a escrita não é a mesma entre todos os homens, igualmente as palavras pronunciadas não são as mesmas. Contudo, as disposições de espírito, das quais estas expressões são sinais imediatos, são idênticas entre todos os homens. E é evidente que são também idênticas as coisas das quais essas disposições são semelhanças. Este assunto foi exposto no livro *Sobre a Alma*, pois o seu estudo diz respeito a uma disciplina diferente. Mas do mesmo modo que existe na alma umas vezes um conceito independente da verdade, ou da falsidade, e outras vezes um conceito a que compete necessariamente uma ou outra, assim parece suceder com as palavras. Com efeito, o verdadeiro e o falso consistem na composição e na divisão. Portanto, os nomes e os verbos são realmente semelhantes aos conceitos, que não possuem composição nem divisão; por exemplo, o nome ‘branco’ ou o nome ‘homem’ quando nada se lhes acrescenta. De facto, isso não é ainda verdadeiro nem falso. Eis aqui uma prova disto: ‘hipocentauro’ significa uma coisa, mas não é ainda verdadeira nem falsa, excepto se lhe for acrescentado que existe ou que não existe, não só absolutamente, mas também em relação ao tempo”¹.

Resumo do capítulo

Este capítulo está dividido em duas partes. A primeira faz as vezes de prefácio e a segunda inicia o debate. Na primeira, Aristóteles adverte que irá exprimir-se sobre o nome, o verbo, a enunciação e o discurso. Visto que a função de significar é comum a todos eles, na primeira parte ele supõe três coisas relativas à significação das palavras. Em primeiro lugar, as palavras pronunciadas são sinais dos conceitos; e as escritas, sinais das pronunciadas. Em segundo lugar, embora os caracteres escritos, assim como as palavras pronunciadas, não sejam os mesmos para todos, contudo, os conceitos e as

¹ Aristóteles, *Sobre a Interpretação*, liv.1, cap. 1. Tradução baseada na versão latina de João Argiropulo.

coisas por eles significadas são os mesmos em toda a parte. Em terceiro lugar, assim como certos conceitos são desprovidos de verdade e falsidade e outros são verdadeiros, ou falsos, o mesmo acontece com as palavras.

Comentário

[ao texto de Aristóteles]

"Primeiramente, é necessário definir"]. Ao enumerar aquilo sobre que se tinha proposto discorrer, Aristóteles refere as partes quase-físicas da enunciação, ou seja, o nome e o verbo; em seguida, a enunciação e, por fim, o discurso, que é a parte metafísica e que parece dever ser enumerada em primeiro lugar. Em seguida, em vez de "enunciação", ele escreve "afirmação" e "negação", que são suas espécies. É, no entanto, manifesto que a enunciação deve ser definida com base nelas, dado que a enunciação é o assunto destes livros. A respeito do primeiro ponto, pode admitir-se a interpretação de Boécio na segunda edição da sua obra. No prefácio, ele ocupa-se do discurso, como, aliás, era necessário; com efeito, se fosse tratado no primeiro capítulo, poderia pensar-se que é o assunto da obra. A respeito do segundo ponto, a razão é idêntica à que iremos apresentar no início dos *Primeiros Analíticos*. Neste momento, podemos dizer que o motivo pelo qual Aristóteles associou, na definição de "proposição", a afirmação e a negação foi certamente porque a diferença própria da enunciação é geralmente indeterminada, explicando-se por isso pela união com os inferiores. Deve acrescentar-se que talvez ele desejasse sugerir a divisão das enunciações.

Este assunto foi posteriormente discutido por São Tomás e por outros, que levantaram a seguinte questão: "Por que razão considera Aristóteles anterior a negação, visto que é posterior à afirmação?". Boécio responde correctamente, recusando que a afirmação é anterior à negação, se ela for considerada como a espécie sob o seu género, como demonstrámos no início dos *Primeiros Analíticos*. Mas o motivo pelo qual, sendo as razões idênticas, a negação, que é menos perfeita, deve ser anteposta declara-o Alberto no tratado 1, capítulo 3, relativo à oposição negativa, à qual as outras oposições se reduzem.

"As coisas que são palavras pronunciadas"]. *Primeira suposição de Aristóteles*. É esta a primeira suposição, segundo a qual "as coisas que são palavras pronunciadas e a escrita" parece ser o mesmo, na opinião de Porfírio, que "os sons emitidos pela voz e as palavras escritas", ainda que Boécio e São Tomás considerem ambígua a expressão "as coisas que são palavras pronunciadas", pois o Filósofo dá a entender que entre as palavras pronunciadas algumas delas significam por natureza e outras por instituição humana, embora com fundamento na natureza. Seria, porém, menos correcto afirmar que a significação é conhecida, pois é a palavra que é conhecida por possuir uma significação. É idêntica a interpretação a respeito da escrita. Mas por Aristóteles denominar os conceitos e as percepções "disposições de espírito", é evidente, em

virtude do que foi exposto, que faz alusão àquilo que afirma na obra *Sobre a Alma*, livro 3, capítulo 4: “Entender é ser passivo, dado que o intelecto ao conhecer recebe em si uma acção”.

“*E assim como a escrita não*”]. *Segunda suposição de Aristóteles*. É esta a segunda suposição. Do mesmo modo que nem todos os homens se servem dos mesmos caracteres na escrita, mas de caracteres muito diferentes, como é manifesto nos Gregos e nos Latinos, também nem todos os homens se servem das mesmas palavras no discurso. O que Aristóteles acrescenta (que as disposições de espírito, isto é, os conceitos, são as mesmas) não significa uma identidade numérica, mas específica. Igualmente, ele não quer dizer que todos os homens entendem as mesmas coisas do mesmo modo, pois homens diferentes conhecem a mesma coisa de modo mais perfeito, ou imperfeito. Porém, existe em qualquer lugar uma imagem interna de uma coisa, qualquer que ela seja; e esta imagem é concebida para conservar a mesma significação e é também apropriada para representar a mesma coisa para todos. De modo semelhante, ele ensina que as coisas são as mesmas, o que, em conformidade com Alberto no tratado 2, capítulo 3, deve entender-se não apenas a respeito das coisas naturais, dado que também as artificiais, depois de serem produzidas, podem realizar em toda a parte as mesmas funções.

“*Mas do mesmo modo ... independente*”]. *Terceira suposição de Aristóteles*. Terceira suposição: visto que certos conceitos são verdadeiros, ou falsos, e outros não, igualmente algumas palavras contêm verdade, ou falsidade, e outras nem uma nem outra. Mas Aristóteles ensina que o verdadeiro e o falso residem nos conceitos em que se reconhece existir composição e divisão. Pela palavra “composição”, ele entende uma proposição afirmativa, na qual uma coisa é efectivamente atribuída a outra; por exemplo, “o homem é animal”. Pela palavra “divisão”, ele significa uma proposição negativa, na qual uma coisa é separada de outra; por exemplo, “o homem não é besta”. Quanto aos conceitos simples, isso é um assunto que vai ser exposto na quinta questão.

QUESTÃO I

Natureza e Condições do Sinal em Geral

Artigo 1

A essência do sinal

Definição de “sinal” transmitida por Santo Agostinho. As coisas que Aristóteles ensinou sumária e sucintamente no capítulo 1 [dos livros *Sobre a Interpretação*] são o fundamento do que ele expõe na realização da sua obra. Por conseguinte, é necessário examinar com atenção e esclarecer este assunto, principiando pela definição de “sinal”, que Santo Agostinho no livro 2, capítulo 1, da obra *Sobre a Doutrina Cristã*

estabelece deste modo: “O sinal é aquilo que manifesta aos sentidos algo diferente dele mesmo, originando o seu conhecimento”. Com acepção semelhante, ele afirma no livro *Sobre os Princípios da Dialéctica*, capítulo 5, que o sinal é aquilo que se manifesta aos sentidos, representando, além de si próprio, algo ao espírito. Ou seja, diz-se “sinal” o que, percebido pelos sentidos, é a causa, em virtude da sua capacidade de significar, do conhecimento de uma coisa diferente.

Definição de “sinal” inventada pelos dialécticos posteriores a Agostinho. Reconhecendo, porém, os dialécticos posteriores que estas definições eram apenas adequadas para os sinais instrumentais, e não para todos, estabeleceram outra mais extensiva que actualmente se considera a mais verídica e que é a seguinte: “O sinal é aquilo que representa algo à potência cognoscitiva”. Para se tornar evidente que esta definição se distingue de ambas as definições de Agostinho, devem fazer-se algumas considerações.

Reconhece-se, em primeiro lugar, que o sinal pode entender-se em duas acepções. Em primeiro lugar, a palavra “sinal” pode entender-se em duas acepções: numa acepção restrita e segundo a primeira instituição; e numa acepção lata e em conformidade com o uso dos filósofos. No primeiro caso, o sinal inclui apenas o que é percebido pelos sentidos. Com efeito, dado que todo o conhecimento se origina nos sentidos e o sinal é aquilo pelo qual somos induzidos a conhecer uma coisa, resulta que os seres humanos tenham denominado primeiramente “sinal” o que impressiona os sentidos. No segundo caso, a ideia de “sinal” inclui tanto os sinais sensíveis como os inteligíveis.

O Mestre das Sentenças parece ter admitido esta segunda interpretação quando no livro 4, distinção 1, ao definir “sacramento”, afirma que é uma forma visível da graça invisível, isto é (segundo o comentário dos escolásticos ao seu texto), um sinal sensível. Mas seria em vão aplicar ao sinal a limitação sensível se não existissem sinais insensíveis.

Os outros escolásticos confirmam a referida interpretação e há uma razão para isso. Na verdade, o sinal é aquilo que está em lugar de uma coisa, originando o seu conhecimento. Mas um grande número de coisas espirituais é desta espécie; efectivamente, como ensina São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 56, artigo 3, a essência conhecida de um anjo é um meio para alcançar o conhecimento de Deus, e o mesmo acontece em muitos outros casos. Portanto, as definições de Santo Agostinho devem entender-se segundo a primeira e a mais restrita acepção de “sinal”; e aquela que os lógicos ensinam deve entender-se consoante a segunda e a mais lata acepção.

Reconhece-se, em segundo lugar, que o sinal diz respeito não só à potência cognoscitiva, mas também ao objecto significado. Para melhor esclarecimento deste assunto, deve referir-se que segundo São Boaventura [nos *Comentários aos Quatro Livros das Sentenças*], livro 4, distinção 1, questão 1, existem em qualquer sinal duas relações: uma, com o objecto significado; outra, com a potência cognoscitiva à qual o objecto é dado a conhecer. Por exemplo, o fumo, se não estiver em relação com um

fogo oculto que o produz e que tenha capacidade de manifestá-lo à potência, de modo algum leva ao conhecimento do objecto que é causa do fumo. E ambas estas relações estão expressas não apenas nas definições de Santo Agostinho, mas também na definição comum dos dialécticos quando afirmam que o sinal é aquilo que incute no espírito a imagem de si próprio, originando o conhecimento de uma coisa diferente. Ou então: é aquilo que torna algo presente à potência.

Não deve, porém, omitir-se o que refere Ferrara no comentário à *Suma contra os Gentios*, livro 2, capítulo 73: “Não é necessário que o sinal e a coisa significada sejam conhecidos pela mesma potência, contanto que sejam conhecidos pela mesma alma, que com uma potência pode conhecer o sinal e com outra o que é significado”. Como exemplo menciona Ferrara o movimento, que é percebido pelos sentidos e que revela uma alma oculta que só a razão pode penetrar. Isto parece provir da segunda definição de Santo Agostinho, na qual ele afirma que o sinal é aquilo que se manifesta aos sentidos, representando, além de si próprio, algo ao espírito; o que também ensina, e com maior clareza, no capítulo 7 da obra *Sobre os Princípios da Dialéctica*. Esta doutrina deve entender-se a respeito do possível ou com a suposição de que a potência que conhece a coisa significada não percebe o sinal; mas embora isto possa suceder, o sinal não deixa de ser realmente um sinal. Contudo, efectivamente a potência interior que conhece a coisa percebe sempre o sinal, como é manifesto para quem reflectir sobre este assunto.

Opinião dos que afirmam que o sinal implica formalmente uma relação à coisa significada. A respeito do que foi anteriormente exposto, a maior dúvida consiste na essência do sinal. São Boaventura, no lugar supracitado, estabelece essa essência relativamente à coisa significada e Escoto parece ser da mesma opinião no livro 4, distinção 1, questão 2 [dos *Comentários aos Quatro Livros das Sentenças*], quando afirma que a relação do sinal é simples. Com efeito, como pode concluir-se do que foi anteriormente referido, ele entende a relação como aquilo que é relativo ao significado. Os autores mais recentes são da mesma opinião, acrescentando que a relação à potência é uma propriedade inseparável do sinal, embora pela palavra “sinal” seja aqui mais propriamente significada uma relação à coisa. Na verdade – afirmam eles –, a relação à coisa significada está implícita na palavra significante.

A razão desta opinião pode basear-se no facto de que o sinal, ou pela sua natureza, ou por vontade dos homens, possui um modo de ser ou uma conexão relativamente à coisa, o que é imprescindível para que a potência percepcione a coisa por meio do sinal. Por conseguinte, o modo de ser do sinal relativamente à potência é uma propriedade consequente à primeira relação para com a coisa significada. É evidente que consiste nisto a natureza do sinal enquanto sinal.

A opinião verdadeira afirma que o sinal inclui formalmente uma relação não só à coisa, mas também à potência. Este assunto não é tão importante que deva insistir-se muito numa ou noutra parte. Contudo, parece mais provável que o sinal inclui formalmente ambas as relações, como se infere em primeiro lugar da sua definição, na qual se exprime com clareza uma e outra; e isso legitimamente. Com efeito, se

reflectirmos, chegamos à conclusão de que a natureza do sinal não pode ser compreendida na totalidade, excepto se compreendermos a capacidade do sinal para representar um objecto à potência. Em segundo lugar, a relação à potência modifica a espécie do sinal, sendo por isso relativa à sua essência. A consequência é convincente, dado que a espécie é apenas modificada por uma parte essencial. Demonstra-se o antecedente, visto que o sinal instrumental e o sinal formal são duas espécies de sinais que diferem pelo facto de um ser percebido pela potência e o outro não. Eles apresentam-se de maneira diferente relativamente à potência.

E não pode responder-se que isto resulta de diferenças essenciais destes sinais, pois não existem tais diferenças, visto que, como em seguida iremos demonstrar, a mesma representação de um conceito constitui ora um sinal formal, ora um sinal instrumental, em virtude do modo diferente de ser relativamente à potência. Na verdade, o conceito de "sol", como existe na mente do astrólogo, é um sinal formal; mas como é conhecido por um anjo, permanecendo a sua representação totalmente invariável, é instrumental. Por isso, o sinal, segundo esta opinião, ainda que seja considerado formalmente, é um composto accidental em virtude de duas relações: uma, para com a coisa; outra, para com a potência. E se uma delas se modificar, modifica-se a natureza do sinal.

O sinal e o significante são absolutamente o mesmo. A respeito da primeira opinião, se alguém lhe der aprovação deve suprimir inteiramente o que os autores mais recentes acrescentaram acerca da distinção entre sinal e significante, pois eles são absolutamente o mesmo. Em primeiro lugar, que o vocábulo "sinal" manifeste uma relação para com a coisa demonstram-no todos os escolásticos, que com o Mestre das Sentenças, livro 4, início da distinção 1, e com base em Santo Agostinho, livro 10, capítulo 5, da obra *A Cidade de Deus* definem "sacramento" como "sinal de uma coisa sagrada". E o mesmo Santo Agostinho declara na obra *Sobre o Génesis*, livro 12, que quando falamos se originam sinais das coisas. Não pensam de maneira diferente outros autores, nomeadamente: Jerónimo, no *Comentário sobre Mateus*, capítulo 28; São Tomás, [na *Suma Teológica*], terceira parte, questão 60, artigo 1; e o Abulense no *Comentário sobre o Génesis*, capítulo 9, o qual, com base na Sagrada Escritura, se serve do mesmo exemplo, afirmando que Deus erigiu o arco-íris como sinal da sua aliança, etc. E os escritores profanos estão de acordo, designadamente: Plínio, no livro 18, capítulo 35, da *História Natural*; Séneca, no livro 1, questão 6, das *Questões Naturais*; e Escalígero, que na obra contra Cardan, exercício 6, chama ao arco-íris "sinal de chuva", ou "sinal de céu sereno", consoante o tempo em que ele aparece.

Refutação do argumento proposto pela primeira opinião. Por consequência, é indiscutível que o sinal significa formalmente uma relação para com a coisa. Existe apenas uma dúvida: se ele inclui simultaneamente uma relação para com a potência. Aprovámos a parte afirmativa e os autores mais recentes parecem admiti-la com a sua distinção. Mas em conformidade com essa distinção, deve admitir-se, de acordo com o argumento em defesa da parte negativa, que em qualquer sinal a relação para com a coisa é anterior à que existe para com a potência, pelo menos relativamente a tal

coisa. Contudo, deve rejeitar-se o que daí se infere: que na primeira relação a natureza do sinal é completa. Com efeito, se entendêssemos que a relação para com a coisa pode existir sem a relação para com a potência na representação do objecto significado, o sinal não se chamaria “sinal”. Por exemplo, o fumo não se chama “sinal de fogo” em relação ao ouvido, pelo qual não é percebido, mas em relação à vista. Pode, no entanto, suceder que a segunda relação exista sem a primeira, mas a natureza completa do sinal é constituída por uma e por outra.

O que são as relações do sinal? Mas de que espécie são aquelas relações para com a coisa e para com a potência, das quais resulta o sinal? Elas são realmente relações, ou preferentemente certas aptidões, ou, por assim dizer, potencialidades? São Boaventura, bem como Escoto, pensam, nos lugares supracitados, que são relações. Defendem a mesma opinião Pedro de Bruxelas no comentário às *Categorias*, questão 1, artigo 5, e outros autores mais recentes.

Opinião dos que pensam que são relações. Estes discorrem sobretudo a respeito do sinal por imposição, no qual existe uma relação de razão resultante da imposição da significação. E o seu argumento é o mesmo acerca dos sinais naturais. Na verdade, todos eles são definidos e entendidos (e isto é a base desta primeira parte) segundo uma ordem relativamente a um fim, o que é o primeiro indício de uma relação.

A opinião verdadeira. Alexandre de Hales na sua *Suma*, quarta parte, questão 1, réplica à primeira objecção, e outros autores mais recentes, entre os quais Ledesma [nos *Comentários ao Quarto Livro das Sentenças*], livro 1, distinção 4, questão 1, artigo 2, dúvida 3, embora admitam que em ambas as espécies de sinais, tanto naturais como por instituição, se originam algumas relações, contudo, são de opinião que a natureza formal do sinal, quer relativamente à coisa quer à potência, não consiste nessas relações, mas nos seus fundamentos.

Demonstra-se a verdade da opinião estabelecida. Parece certamente evidente a questão relativa aos sinais por instituição. Com efeito, para que a palavra “homem” tenha um fundamento adequado para nos levar ao conhecimento de um homem é suficiente que seja imposta e conhecida por nós, dado que ela manifesta uma intenção extrínseca que, embora nunca exista fisicamente, entendemos, no entanto, que persiste virtualmente na palavra. Da mesma forma, numa moeda subsiste o carácter régio, em virtude do qual ela é pensada, sem qualquer relação, como possuindo um determinado valor. E num juiz qual a necessidade de imaginar uma relação de razão a respeito da sua jurisdição, se ele é conhecido por ter sido escolhido para essa função?

É igualmente fácil demonstrar o mesmo a respeito dos sinais naturais. Na verdade, entende-se por “sinal” aquilo que possui na sua natureza formal uma razão de mover a potência para o conhecimento da coisa significada. Mas isto realiza-se por meio de uma proporção fundamental e não através de uma relação. Portanto, é por esta proporção que é constituído o sinal na sua natureza formal de sinal. A premissa menor demonstra-se com o exemplo do fumo, no qual ninguém percebe uma relação para com o fogo, mas uma natureza dependente dele na sua existência. Efectivamente, o

fumo leva ao conhecimento do fogo porque não pode existir sem ele. Este argumento pode do mesmo modo ajustar-se aos sinais por instituição.

Objecção à opinião oposta. Ao argumento da segunda opinião responde-se que efectivamente o sinal se explica segundo uma ordem relativamente a um fim; porém, o fundamento da relação existe segundo o modo de uma relação transcendental, que é sempre explicado pelo fim, como se verifica nas potências em relação aos seus objectos.

Artigo 2

Nenhuma coisa é, rigorosamente, sinal dela própria

O artigo anterior não dá a conhecer com total evidência se uma coisa pode ser sinal dela própria. E embora tenhamos estabelecido que entre o sinal e o significado se interpõe sempre a relação, sustentamos, no entanto, que em muitos casos ela é uma relação de razão. Porém, isto não implica que essa espécie de relação seja a de uma coisa para com ela própria. Aliás, há muitas ocorrências que parecem confirmar isso.

Argumentos em defesa da posição afirmativa. Primeiro argumento. Antes de tudo, “significar” parece ser o mesmo que “representar”, visto que este se define por aquele. E Santo Agostinho na obra *Sobre o Mestre* admite que a mesma coisa se representa a si própria. Além disso, ele dá a conhecer a significação do vocábulo “representar”. Na verdade, “representar” é tornar presente uma coisa ao espírito. Mas o que é mais apropriado para tornar presente uma coisa do que ela própria? Por conseguinte, deve afirmar-se o mesmo a respeito de “significar” e também acerca do sinal. Santo Agostinho admite isto no capítulo 5 da obra supracitada, afirmando que alguns sinais, entre outras coisas, se significam a si próprios. Um exemplo é em primeiro lugar o vocábulo “palavra”, que significa todas as palavras que podem enumerar-se, visto ser uma determinada palavra. Do mesmo modo, um conceito que esteja incluído num conceito comum representa-se a si próprio, pois está contido, juntamente com outros, nesse conceito comum.

Segundo argumento. Como declararam os mais eminentes teólogos, Deus, os anjos e a alma separada conhecem-se a si próprios de modo imediato por meio da sua essência. Mas nenhuma pessoa que tenha capacidade de conhecer tem conhecimento do seu objecto, excepto através de um sinal. Portanto, neste caso a mesma essência é para ela simultaneamente sinal e significado.

A opinião verdadeira e comum prova que nenhuma coisa pode ser sinal de si própria. Contudo, a opinião comum e verdadeira defende que nenhuma coisa pode ser sinal de si própria. Ela foi seguida por estes autores: por Santo Agostinho no lugar supracitado [ou seja, na obra *Sobre o Mestre*]; por Santo Anselmo no comentário ao capítulo 4 da carta aos Romanos; por Santo Ambrósio no livro 1, capítulo 4, da obra *Sobre Abraão* ao comentar as palavras de São Paulo na carta aos Romanos, capítulo 4:

“Abraão recebeu o sinal da circuncisão”; e por Soncinas na *Metafísica*, livro 12, questão 59.

Certos autores consideram que o fundamento desta opinião é a oposição relativa, que se verifica, pelo menos logicamente, entre o sinal e o significado. Mas isso é contestado com razão no argumento a respeito daquilo em que existe uma relação de razão, que não exige uma distinção actual dos extremos relacionados, como é manifesto na relação de identidade de uma coisa com ela própria: uma relação cujos extremos são, por exemplo, um e o mesmo Sócrates. Soncinas, no lugar supracitado, afirma que essa distinção é necessária pela seguinte razão: “O sinal é um meio entre a potência e a coisa que ele significa; deve por isso diferir de uma e de outra”.

Fundamento da conclusão, sobretudo relativamente aos sinais instrumentais. O melhor argumento pode basear-se nas palavras de Aristóteles neste contexto. Com efeito, ele denomina as palavras pronunciadas “sinais dos conceitos”, o que, se concordar com o sinal em geral, manifesta que é necessária a distinção do sinal daquilo que é significado; efectivamente, nenhuma coisa é sinal dela própria. E isto é dado a conhecer quer na definição de Agostinho – na qual se afirma que o sinal manifesta algo diferente dele mesmo – , quer na definição comum. Na verdade, a expressão “algo” implica diversidade entre o significado e o seu sinal. E este argumento, embora seja universal, é especialmente concludente nos sinais instrumentais, que são designados deste modo, como adverte Fonseca na obra *Instituições Dialécticas*, porque, assim como o artifice para mover a matéria com o instrumento necessita de mover o instrumento para operar, da mesma forma esses sinais são meios entre a causa principal e o efeito. Por conseguinte, estes sinais devem primeiramente ser conhecidos para que a coisa seja percebida. Por este motivo, é necessária uma distinção.

Argumento eficaz da conclusão relativamente aos sinais formais. A respeito dos sinais formais, o argumento é apropriado e mais eficaz. Com efeito, como iremos demonstrar na questão seguinte, eles são imagens e semelhanças das coisas significadas. Mas que uma imagem seja distinta do que é representado evidencia-se na teologia e na filosofia. E em qualquer lugar em que existe semelhança, como afirma São Tomás [no *Comentário às Sentenças*], livro 1, distinção 7, questão 2, artigo 2, réplica à objecção 2, é necessário que exista alguma distinção, visto que, segundo Boécio, a semelhança é uma qualidade de coisas diferentes; de outro modo, não seria semelhança, mas identidade. São Tomás repete a mesma coisa na obra supracitada, distinção 48, questão única, artigo 1. Porém, no livro 1, distinção 27, o Mestre das Sentenças afirma, com base na obra de Santo Agostinho *Sobre a Trindade*, livro 7, capítulo 1, que nada é mais absurdo do que dizer que uma imagem se refere a ela própria. E no livro 1, distinção 2, ele afirma com base em Hilário que a semelhança não existe só. Gregório de Nissa ensina a mesma doutrina na obra *De Opificio Hominis*, capítulo 17. E Atanásio na obra *Sobre a Consustancialidade do Verbo contra Melécio* prova que o Verbo divino não é semelhante a Deus, mas ao Pai, porque se distingue do Pai, mas não de Deus. Não poderia obter-se uma confirmação mais apropriada do que

aquela que está expressa nas palavras de Boécio: “A semelhança difere da identidade porque a semelhança existe sempre entre coisas diferentes”. Portanto, visto que os sinais formais são semelhanças, resulta necessariamente que diferem daquilo que significam.

De que espécie são as relações do sinal: reais ou de razão? Ainda que por vezes a relação tenha um fundamento pouco consistente, contudo, deve ensinar-se, em virtude de uma doutrina mais abundante, em que sinais as relações são reais e em que sinais são de razão. Sobre este assunto, estabelece-se a primeira proposição: “Nenhum sinal por instituição pode ter uma relação real”. Isto demonstra-se porque nenhum ser real pode depender de uma operação do intelecto para a sua existência e consistência. Mas a relação do sinal por instituição depende de uma imposição do intelecto. Portanto, não pode ser real. A razão é manifesta, e este lugar não consente uma explicação mais extensa, sobretudo porque este ponto não é rejeitado por ninguém.

Segunda proposição: “Os sinais naturais implicam relações reais de significar, excepto se faltar uma das condições que os filósofos exigem para uma relação real”. A prova é simples porque os sinais desta espécie não dependem do intelecto. Por isso, se eles forem realmente existentes e realmente distintos, fundamentam uma relação real. Mas porque a relação real não apenas exige um extremo real, mas também um fundamento real, é totalmente necessário explicar qual é o fundamento em cada uma das relações. Na verdade, falando de uma maneira geral, é evidente que o fundamento da relação no sinal natural é a relação entre o sinal e o significado. Contudo, houve alguns autores que pensaram que esta relação não é real em todos os casos.

No sinal natural, o fundamento remoto é real. Isto pode explicar-se com a terceira proposição: “Relativamente ao sinal natural, o fundamento remoto da relação é real”. Demonstração: o fundamento é aquilo em virtude do qual o sinal leva ao conhecimento do objecto (como é manifesto com base naquilo que foi precedentemente referido). Isto é necessariamente real, visto que no sinal formal o fundamento é aquilo que origina realmente o conhecimento; mas no sinal instrumental o que é conhecido é a razão de conhecer o significado. Porém, uma negação não pode de modo algum originar realmente o conhecimento desses sinais, sobretudo porque os sinais instrumentais (acerca dos quais existe maior dúvida) são geralmente percebidos pelos sentidos, que não atingem a negação.

Qual é o fundamento remoto no sinal natural? Se perguntardes qual é este fundamento, respondo que é a própria natureza do sinal, ou alguma faculdade real que ele possui; por exemplo, nos sinais formais, a própria representação é a natureza e essência destes sinais. Porém, nos instrumentais, se forem efeitos, como sucede no fumo relativamente ao fogo, o fundamento é a natureza do fumo enquanto causado pelo fogo. Mas se forem causas, como acontece no fogo relativamente ao fumo, o fundamento é a faculdade pela qual a causa opera, a qual algumas vezes existe na própria natureza e outras vezes é uma potência real acrescentada à natureza.

Quais são as relações do sinal para com a coisa significada? Infere-se daqui a quarta proposição: “A relação do sinal relativamente à coisa coincide com as relações de

causa, ou de efeito, ou não possui nenhuma dependência, seja ela qual for". Isto é confirmado pelo que foi exposto precedentemente. Na verdade, a relação de uma natureza para com outra ou existe porque uma supõe a outra da qual recebe o ser, ou existe porque é aquilo que segue necessariamente a outra. E estas relações são apenas efeitos, ou causas.

No entanto, não deve omitir-se que nos sinais instrumentais a relação parece possuir a natureza de uma causa eficiente; mas nos formais parece possuir a natureza de uma causa exemplar, ou formal externa. Com efeito, nos primeiros considera-se apenas a dependência no ser; por isso, eles dão geralmente a conhecer a existência presente, passada, ou futura, do significado. Nos segundos, é dada a conhecer a semelhança e a imitação; por conseguinte, podem representar o objecto de modo absoluto sem ter em consideração a existência.

De que espécie é a relação do sinal para com a potência cognoscitiva? Mas poderá perguntar um indagador diligente: de que modo ocorrem as relações do sinal para com a coisa significada e o que deve pensar um filósofo a respeito das que se manifestam à potência? Acerca dos sinais instrumentais, não é certamente despropositado afirmar que todos eles são relações de razão porque se fundamentam na sua própria inteligibilidade. Com efeito, estes sinais levam ao conhecimento de outras coisas, dado serem percebidos. A respeito dos sinais formais, as relações parecem ser reais porque incutem realmente conhecimento na potência. Quer eles sejam conceitos, quer espécies impressas, são geralmente formas realmente inerentes à potência com fundamento suficiente para uma relação de causa formal, embora as espécies, além desta relação, possuam outro aspecto causal, visto que concorrem efectivamente, e talvez de modo exemplar, para o conhecimento. Esta relação parece-nos ser real; e deve ser incluída na primeira categoria de relações, porquanto se manifesta nela o que é necessário para uma relação desta espécie.

Resposta ao primeiro argumento. Omitindo opiniões contrárias acerca da relação, relativamente ao primeiro ponto no início deste artigo deve recusar-se que "representar" seja o mesmo que "significar". Na verdade, o primeiro é mais universal e por isso é usado como género na definição de "sinal". Essa maior universalidade é explicada por Santo Agostinho, que é seguido por Soto no capítulo 2 das *Súmulas*, bem como actualmente pelos autores mais recentes a respeito do que é representado. Com efeito, "significar" inclui apenas aquilo que é significado, mas "representar" inclui também aquilo que é representado. Acrescenta Santo Agostinho no mesmo lugar que muitas coisas que não são sinais se representam a si próprias, certamente porque não representam algo diferente delas próprias. Foi por esta razão que afirmámos que a expressão "algo" na definição de "sinal" designa diversidade. Foi isto que Torres exprimiu na obra *Sobre a Trindade*, questão 27, artigo 1, disputa 2, quando definiu o sinal desta forma: "O sinal é aquilo que representa uma coisa diferente dele mesmo".

A respeito dos exemplos de palavras e de conceitos com os quais Santo Agostinho manifesta que não recusa que uma coisa se signifique a si mesma, deve responder-se que o sinal pode significar uma coisa de dois modos: um, explicitamente e de modo

imediatamente; outro, confusamente e secundariamente. No segundo modo, uma palavra e um conceito significam-se a si próprios; mas recusamos que uma coisa seja sinal dela própria no primeiro modo.

Resposta ao segundo argumento. Na resposta aos três exemplos referidos, recusamos que as essências de Deus, dos anjos, ou da alma, sejam sinais. Relativamente à prova em que se afirma que nada é conhecido pela potência independentemente do sinal, respondemos que isto é verdadeiro a respeito do sinal em acto segundo, que é a potência cognoscitiva no exercício da acção. Esse sinal é, por exemplo, o conceito. É, porém, falso a respeito do sinal em acto primeiro, que é a própria potência operativa enquanto concorre para o conhecimento. A estes sinais pertencem também as espécies, dado que, se o seu objecto for proporcionado e estiver suficientemente presente, exerce influência no conhecimento.

QUESTÃO II Divisão dos Sinais

Artigo 1 Explicam-se as diversas divisões dos sinais

Uns sinais são rememorativos, outros demonstrativos e outros de prognóstico. Não é invulgar entre os escolásticos a divisão dos sinais em rememorativos, demonstrativos e de prognóstico. Referem sobretudo esta divisão: Alexandre de Hales, [na *Suma Teológica*], quarta parte, questão 1; São Tomás, [no *Comentário às Sentenças*], livro 4, distinção 1, questão 1, artigo 1; Escoto, na questão 2 [do *Comentário aos Quatro Livros das Sentenças*]; e Ricardo de Mediavilla [nos *Comentários às Sentenças*], artigo 1, questão 3. E São Basílio afirmou no capítulo 7 do *Comentário sobre Isaías*, ao estabelecer a distinção entre o sinal e o significado, que o sinal consiste em estar necessariamente presente ao espírito, mas que o significado pode ser presente, passado, ou futuro.

Os sinais rememorativos são os que trazem à memória um acontecimento passado. Assim, quando Deus no *Génese*, capítulo 6, desejou erigir o arco-íris, disse: “Irei colocar o meu arco nas nuvens do céu e recordar-me-ei da minha aliança”. Os sinais demonstrativos são os que dão a conhecer coisas presentes, como o fumo, que é sinal de “fogo”. Os sinais de prognóstico são os que prenunciam o futuro; por exemplo, as diferentes cores do céu ao pôr-do-sol, conforme o verso do poeta: “O céu azul pressagia chuva; o da cor de fogo, vento de leste”.

A referida divisão dos sinais não é por espécies. Esta divisão não corresponde propriamente a diferentes espécies ou quase-espécies de sinais, visto que os sinais podem ter, segundo o mesmo modo de significar, aquela diversidade de significações a respeito do presente, do passado e do futuro, como é manifesto nos dois últimos

exemplos. Com efeito, o fumo e a cor do céu concorrem do mesmo modo para o conhecimento dos seus significados em virtude da sua capacidade natural e se forem conhecidos. Porém, a significação segundo a diversidade de tempos é totalmente accidental, como também acontece nas palavras que significam por instituição, visto que algumas delas têm a significação de tempo presente e outras de tempo futuro.

Uns sinais são próprios, outros impróprios. O que é um sinal próprio? É menos frequente e menos apropriada a divisão segundo a qual os sinais se dividem em próprios e impróprios. Dizem-se “próprios” os que não só levam ao conhecimento de outra coisa, mas também foram instituídos, para realizar essa função, quer pela natureza, quer por algo diferente da natureza. Os instituídos pela natureza para significar são, por exemplo, as espécies visíveis ou as imagens produzidas no olho no acto da visão. Sobre este assunto, é importante o que ensina Santo Agostinho na obra inacabada *Comentário Literal ao Génesis*, capítulo 16, e no livro *Sobre 83 Questões Diversas*, questão 74: “Um ovo, embora seja semelhante a outro, não é a imagem dele, visto que a sua finalidade não é representar uma coisa diferente; por isso, não é sinal do outro, ainda que por causa da semelhança o traga à memória”. Os sinais próprios instituídos pelos homens para significarem as coisas são palavras.

O que é um sinal impróprio? Os sinais impróprios são aqueles que, embora nos levem ao conhecimento de outra coisa em virtude de uma conexão, contudo, não estão ordenados para isso nem por si nem por outros. São desta espécie os efeitos relativamente às causas e vice-versa. Na verdade, a conexão entre uns e outras é devida à sua essência. É por isso accidental que eles sejam adequados para levar ao conhecimento de outras coisas. Isto é evidente no fumo relativamente ao fogo e no som ruidoso do mar relativamente a uma tempestade futura. Mas se esta divisão tem alguma utilidade, coincide com as duas divisões subseqüentes. Com efeito, sob os sinais impróprios estão compreendidos todos os sinais naturais instrumentais; e sob os próprios, os formais e os instrumentais por instituição, como é evidente para quem reflectir sobre este assunto.

Alguns sinais são naturais, outros por instituição; uns são formais, outros instrumentais. São dignas de nota estas duas divisões dos sinais: naturais e por instituição; e formais e instrumentais. Os primeiros são referidos por quase todos os intérpretes de Aristóteles neste lugar. Os escolásticos referem-nos baseando-se no Mestre das Sentenças, no livro 4, distinção 1, e seguindo Santo Agostinho no livro 2, capítulo 2, da sua obra *Sobre a Doutrina Cristã*.

Demonstra-se sucintamente a suficiência da divisão dos sinais em naturais e por instituição. A suficiência desta divisão, que em seguida vai ser examinada, demonstra-se deste modo: qualquer coisa que represente uma coisa diferente ou possui a capacidade de representá-la pela sua natureza ou em virtude de outra (com efeito, não pode conceber-se outra forma). Se a possuir pela sua natureza, é um sinal natural; se em virtude de uma imposição, é um sinal por instituição ou, como o designa Santo Agostinho, um sinal atribuído; e de acordo com outros, “arbitrário” ou “artificial”. Os sinais naturais são aqueles que significam o mesmo para todos ou, preferentemente,

os que pela sua natureza têm capacidade de significar uma coisa diferente. Ao invés, os sinais por instituição são aqueles que significam segundo a vontade dos homens e, por assim dizer, segundo uma convenção, como pode confirmar-se pela obra *Instituições Dialécticas*, livro 1, capítulo 8.

A divisão dos sinais em formais e instrumentais não passou despercebida aos filósofos antigos. A segunda divisão não convenceu os antigos, quiçá por pensarem que os sinais formais são impropriamente sinais. Mas não hesitará em denominá-los “sinais” quem reflectir sobre a definição de “sinal” exposta na questão anterior. São de facto sinais todas as coisas que representam algo distinto delas mesmas à potência cognoscitiva. Porém, as espécies impressas nas potências tornam presentes os objectos que representam; por conseguinte, devem ser incluídas com razão nos sinais. Nem isso passou despercebido a Aristóteles quando incluiu os conceitos nos sinais. Emite a mesma opinião Alberto Magno na *Ética*, livro 4, tratado 3, capítulo 2, onde designa pelo nome de “sinais” as espécies inteligíveis. E São Tomás no *Opúsculo 9* [sic], questão 2, denomina as concepções da mente “representações da essência de Deus”. Ele exprime-se de modo semelhante na *Suma contra os Gentios*, livro 2, capítulo 98, e no comentário ao capítulo 1 da epístola aos Hebreus; e na obra *Sobre a Verdade*, questão 4, artigo 1, afirma com maior clareza que a significação reside mais propriamente no verbo mental que no oral. Escoto está de acordo [nos *Comentários aos Quatro Livros das Sentenças*], livro 3, distinção 14, questão 3, bem como Egídio [no *Comentário às Sentenças*], livro 1, distinção 27, questão 2, e na questão principal 2, artigos 2 e 4; e Soncinas no livro 12, questão 59, da *Metafísica*. Referimos este assunto para não parecer que foi exposta sem a aprovação dos antigos a divisão dos sinais em “formais” e “instrumentais”. Portanto, os formais são imagens e semelhanças das coisas, os quais, formando-se no íntimo da potência, levam ao conhecimento do objecto. Os instrumentais são aqueles que, apreendidos cognitivamente, originam o conhecimento de uma coisa diferente.

Define-se “sinal formal” e “instrumental”. Demonstra-se que a divisão dos sinais em formais e instrumentais é adequada. Demonstra-se com Egídio [no Comentário às Sentenças], livro 1, distinção 3, questão principal 2, artigo 3, que esta divisão é adequada. Tudo aquilo por meio do qual conhecemos algo diferente ou deve ser primeiramente conhecido enquanto objecto ou não. Se deve ser primeiramente conhecido, é um sinal instrumental, de contrário é formal. Por isso, diz-se “formal” porque determina o conhecimento configurando a potência cognoscitiva, quer em relação a um fim quer a um princípio, como em seguida iremos referir. Damos preferência a estas divisões porque se realizam segundo diferenças características e intrínsecas dos sinais e inteiramente opostas. Na verdade, significar de acordo com a própria natureza e segundo a vontade de outrem são modos de significar diametralmente incompatíveis. Igualmente, significar por meio do conhecimento de si mesmo e sem tal conhecimento, que são diferenças do sinal formal e instrumental, são totalmente opostos.

Alguns sinais são práticos e outros especulativos. Existe outra divisão dos sinais em práticos e especulativos. Eles são mencionados por São Tomás [na *Suma Teológica*], terceira parte, questão 60, artigo 2. Os práticos (que São Tomás denomina “eficazes”) são aqueles que não apenas significam uma coisa, mas são também causa dela. Os teólogos mais eminentes pensam que os sacramentos da Nova Lei são desta espécie, visto que incutem a graça na alma. Os especulativos são aqueles que significam apenas a coisa, como o fumo, que significa “fogo”, ou o fragor das árvores, que significa uma tempestade iminente. Com base nestas definições, se reflectirmos sobre elas, podemos inferir que os sinais práticos são causas, ao passo que os especulativos são efeitos ou outras coisas das quais o que é significado não depende.

Ocorre neste momento uma grande dúvida: se as causas devem denominar-se adequadamente “sinais”, pois São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 10, artigo 2, e terceira parte, questão 60, artigo 1, afirma que as coisas se dividem em causas e sinais, assim como em membros opostos. Por conseguinte, apenas as demonstrações que progredem dos efeitos para as causas se dizem progredir a partir dos sinais. Contudo, São Tomás no lugar supracitado e em *Sobre a Verdade*, questão 9, artigo 4, réplica à objecção 5, ensina que o conceito de “sinal” não implica que o sinal seja um efeito ou uma causa, mas apenas aquilo que nos leva ao conhecimento de algo diferente dele mesmo. Por esta razão, o que for mais conhecido, se possuir a devida proporção, é um sinal de uma coisa diferente. E porque os efeitos são geralmente mais conhecidos que as causas, são por isso denominados mais frequentemente “sinais”. Mas se os efeitos não tiverem relação com as causas, excepto se forem sinais, as causas reivindicam a capacidade de causar. Por conseguinte, aqueles denominam-se com propriedade “sinais”, e estas “causas” no mais alto grau.

O efeito e a sua causa natural são essencialmente sinais de modo recíproco. Poderá alguém perguntar se toda a causa natural é sinal do seu efeito e vice-versa, e se todo o efeito é sinal da sua causa. A razão desta dúvida consiste em que o sinal quando é percebido leva ao conhecimento do significado. Mas conhecemos muitas causas cujos efeitos ignoramos. De modo semelhante, conhecemos muitos efeitos, mas desconhecemos as suas causas. Contudo, parece que deve responder-se afirmativamente a respeito do efeito e da causa essencial. Certamente a respeito do efeito porque, como adverte São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 12, artigo 2, e como reconhece o Pseudodionísio na obra *Sobre os Nomes Divinos*, todo o efeito é uma semelhança da sua causa e, conseqüentemente, representa-a. Isto afirmou-o com clareza São Paulo na carta aos Romanos, capítulo 1, quando disse: “O que é invisível em Deus tornou-se visível à inteligência desde a criação do mundo, nas suas obras”. São Tomás exprime-se neste sentido (assim como Ferrara) na *Suma contra os Gentios*, livro 1, capítulo 29, e na terceira parte, questão 12, artigo 3 [da *Suma Teológica*], quando afirma que as criaturas são sinais da sabedoria divina, do mesmo modo que as palavras são sinais do conhecimento intelectual criado.

A respeito da causa, embora não possa afirmar-se que é uma semelhança do seu efeito, visto que não o imita (do mesmo modo que pela mesma razão o Pai Eterno não

pode dizer-se que é uma semelhança do Filho, ainda que o Filho se chame uma semelhança do Pai), contudo, é um sinal, quer porque se depreende por experiência que um efeito se origina numa causa, quer porque quando a causa é perfeitamente conhecida é necessário que a sua eficácia seja também conhecida. E também se depreende que um efeito se há-de originar numa causa. Isto sucede com os anjos quando conhecem as propriedades num sujeito, e conosco quando investigamos as mesmas propriedades pelo raciocínio. Mas se algumas vezes não depreendemos um efeito a partir da causa nem a causa a partir do efeito, isso acontece ou porque não conhecemos perfeitamente nem uma nem outro, ou porque são acidentalmente causa e efeito, entre os quais não existe uma relação natural e intrínseca pela qual o espírito possa relacionar a causa com o efeito. Foi por este motivo que restringimos a nossa exposição às causas essenciais e aos efeitos.

Artigo 2

Exame da divisão dos sinais em naturais e por instituição

Refuta-se com argumentos a divisão referida. Primeiro argumento. Em primeiro lugar, parece que todo o sinal é por instituição. Com efeito, por vontade de Deus todas as coisas naturais possuem uma natureza adequada para significar algo diferente; portanto, significam por instituição divina. O antecedente, além de evidente em si mesmo, é dado a conhecer por Santo Hilário no livro *Sobre os Sínodos* com estas palavras: “A vontade de Deus concedeu a substância a todas as criaturas”.

Segundo argumento. Em segundo lugar, se assim não fosse, parece que nenhum sinal poderia originar-se por instituição humana. Na verdade, uma coisa imposta para significar, por exemplo uma palavra para ser pensada como sinal, deve após a sua imposição possuir alguma coisa em si em virtude da qual signifique. Mas uma coisa imposta por instituição humana não possui absolutamente nada; portanto, não é sinal. A premissa menor é evidente, dado que a imposição humana é uma vontade e uma denominação extrínsecas de modo algum apropriadas para causar algo permanente na coisa. Demonstra-se a premissa maior: uma coisa inteiramente inalterada significa presentemente o que anteriormente significava, visto que ela é uma causa que move a potência para o conhecimento de um modo natural.

Terceiro argumento. Em terceiro lugar, a mesma coisa pode ser um sinal natural e por instituição; portanto, a divisão não é adequada. O antecedente é evidente a respeito do arco-íris, que significa por instituição divina que a Terra não será de novo inundada pelas águas e – porque elas existem numa nuvem coberta de orvalho, que brevemente se há-de dissolver em água da chuva – significa também, por natureza, chuva futura.

Quarto argumento. Em quarto lugar, quanto ao arco-íris, por vezes não é sinal, outras vezes é sinal de um cataclismo futuro, como se afirma na Sagrada Escritura no *Génesis*, capítulo 9. Porém, ele não é um sinal natural nem por instituição; portanto, a

divisão é inadequada. Não é natural porque antes do dilúvio não significava um cataclismo. Aliás, para que fim haveria de ser instituído por Deus para significar isso? Por outro lado, o sinal natural representa sempre a mesma coisa. Tão-pouco é por instituição, porquanto este sinal define-se como um sinal que significa por vontade humana, mas o arco-íris significa por vontade divina. E se alguém responder que a instituição divina é suficiente e que aquela definição deve entender-se acerca dos sinais comuns de que os seres humanos costumam servir-se, objectamos que o sinal com que Deus no *Génesis*, capítulo 4, marcou Caim para que nunca fosse morto por ninguém foi estabelecido por Deus para significar isso, e, não obstante, era um sinal natural. Se assim não fosse, os outros seres humanos aos quais Deus não revelou a significação do sinal não a teriam entendido.

Quinto argumento. Em quinto lugar, a ideia de um artífice é sinal do seu artefacto, dado que o representa ao vivo. Mas não é um sinal natural porque, consoante a vontade do artífice, ele significa o artefacto de maneiras diferentes. E não é por instituição porque nenhuma imagem natural necessita de ser instituída; portanto, etc.

Resposta aos argumentos anteriores. Resposta ao primeiro argumento. No que diz respeito à sua existência, as coisas dependem da vontade livre de Deus; e quanto à sua essência, dependem das ideias divinas que antecedem em acto a vontade divina. Contudo, a divisão referida é evidente, visto que é estabelecida pela autoridade e pela razão. Por isso, se ela der resposta às objecções, esta questão fica solucionada. Por consequência, a respeito do primeiro argumento deve referir-se que a natureza das coisas pode considerar-se de dois modos: um, quanto à sua essência; outro, quanto à sua existência. No segundo modo, elas estão sujeitas à vontade livre de Deus, segundo o versículo do salmo 134: "Tudo o que o Senhor quer, Ele o faz: no Céu e na Terra". Porém, no primeiro modo, elas não recebem o ser da vontade de Deus, mas das ideias existentes na essência divina anteriormente a todo o acto de vontade, como, além de outros, ensina Caetano [no comentário à *Suma Teológica*], primeira parte, questão 14, artigo 16, último parágrafo.

A razão do que foi referido é que a existência é um predicado contingente que é comunicado às coisas por influxo real temporal, que Deus pode livremente conceder, ou recusar. Mas uma essência é eterna e de modo algum separável da coisa de que é essência, não podendo por isso depender de uma vontade livre. E porque a significação natural se fundamenta na natureza da coisa, como costuma dizer-se, por nenhuma razão pode pensar-se que foi imposta pela vontade de Deus. Na verdade, ainda que isso seja impossível, se Deus não quisesse que o fumo pela sua própria natureza significasse o fogo, contudo, se ele possuir tal natureza, participa das ideias divinas e representa o fogo. Por isso, respondendo ao argumento, deve recusar-se que as coisas naturais possuem tal natureza e, conseqüentemente, afirmar que tal representação é preferentemente a vontade de Deus. Nem Santo Hilário pensa de modo diferente, mas ele exprime-se acerca da essência relativamente à existência.

Resposta ao segundo argumento. Na resposta ao segundo argumento, deve recusar-se a premissa maior em conformidade com Escoto [nos *Comentários aos*

Quatro Livros das Sentenças], livro 4, distinção 1, questão 5, onde ele recusa que, em virtude de uma imposição divina, algo permanece nos sacramentos para que sejam sinais. Na resposta à prova relativa a este argumento, deve dizer-se que uma coisa totalmente inalterada nada mais realiza actualmente do que antes, se o sujeito no qual opera estiver disposto presentemente do mesmo modo que anteriormente. Este assunto foi exposto por Santo Agostinho na obra *Sobre o Mestre*, capítulo 1, ao dizer: “Quando tenho conhecimento de um sinal, se souber que desconheço a coisa de que é sinal, ele nada me pode ensinar”. Mas isto não sucede do mesmo modo com aqueles que têm conhecimento de que alguns sinais foram impostos para significar. Com efeito, antes da imposição eles não tinham conhecimento da relação, ou da significação, daqueles sinais relativamente a certos objectos, o qual, no entanto, posteriormente adquiriram. E quando se recordaram desse conhecimento por meio do sinal proposto, chegaram ao conhecimento do significado, como ensina no lugar supracitado Agostinho. É, portanto, suficiente que aquilo que é imposto no sinal através de uma denominação extrínseca seja pensado como permanente e que exista em nós o conhecimento daquela espécie de imposição para percebermos a coisa significada. “Se eu não tiver conhecimento da capacidade de significar das palavras” – afirma São Paulo na primeira carta aos Coríntios, capítulo 14 – “serei como um bárbaro para aquele que fala; e aquele que fala será um bárbaro para mim”. Ou seja, nada poderemos comunicar entre nós sobre esses assuntos. São Tomás ao comentar esta passagem entende por “capacidade de significar das palavras” a sua significação.

Distinção entre o sinal natural e por instituição. Podemos inferir desta doutrina uma notável distinção entre o sinal natural e por instituição. O primeiro nada requer nele mesmo, mas requer naquele que conhece a lembrança da sua significação e da coisa significada. O segundo nada supõe naquele que conhece, mas nele mesmo possui uma natureza apropriada e adequada para incutir na potência o conhecimento da coisa significada.

Resposta ao terceiro argumento. Responde-se ao terceiro argumento afirmando que os membros desta divisão não são materialmente opostos, mas formalmente. Com efeito, embora ambas as espécies de sinais ocorram numa só coisa, como se comprova pelo exemplo do arco-íris aduzido no argumento, contudo, uma distingue-se sempre da outra pela sua essência própria e intrínseca.

Resposta ao quarto argumento. Ao quarto argumento respondemos que o propósito divino é suficiente para estabelecer o sinal. De outro modo, os sacramentos, que foram instituídos por Deus, não seriam por instituição verdadeiros sinais da graça, o que está em contradição com a doutrina de todos os escolásticos, nomeadamente com a do Mestre das Sentenças no livro 4, distinção 1, onde os argumentos contrários foram adequadamente expostos.

O sinal de Caim foi um tremor corpóreo. Um argumento complementar diz respeito à difícil questão da imposição do sinal a Caim. Mas ela tornar-se-á evidente se com São Jerónimo na *Epístola* 115 afirmarmos que o sinal de Caim foi o tremor, como ele infere da versão de setenta tradutores [isto é, da versão grega dos Setenta], os quais

escrevem “serei um gemente e um suspirante”, embora depois na Vulgata esteja escrito “serei um fugitivo e um vagabundo”. Decerto, todos eles foram naturalmente movidos pelo tremor à comiseração para que Caim não fosse morto.

Resposta ao quinto argumento. A resposta ao quinto argumento é quase idêntica à que foi dada ao primeiro. Com efeito, a ideia do artifice pode considerar-se quer relativamente à sua existência, quer à sua essência, que se manifesta na representação. E na verdade a sua existência depende da vontade do artifice, do mesmo modo que a existência das criaturas depende de Deus. Mas a representação, visto que é sua essência, não depende da vontade daquele que conhece [isto é, do artifice]. Com efeito, como tínhamos dito no primeiro argumento sobre Deus a respeito das criaturas, uma ideia originada no intelecto e representando deste ou daquele modo, ainda que a vontade divina recusasse que nele existe tal representação, contudo, o intelecto representaria da mesma forma essa ideia. Por isso, a representação deve ser incluída nos sinais naturais. Deverá dizer-se o mesmo se se fizer uma imagem viva que represente César. Embora isso não possa certamente ser instituído ou possa ser instituído para significar outra coisa, não deixa de ser um sinal natural de César.

Demonstra-se que é fútil o argumento contra a doutrina referida tomado da linguagem dos anjos. Omitimos deliberadamente o argumento tomado da linguagem dos anjos e que é aduzido aqui pelos dialécticos mais recentes para impugnar a divisão proposta. Com efeito, ele não contém neste lugar nenhuma dificuldade peculiar, visto que, se a linguagem dos anjos se realiza por espécies ou conceitos internos (como pensa a maior parte dos teólogos), é, sem dúvida, um sinal natural. Se se realiza por símbolos imateriais, ou por sinais corpóreos (como outros pensam), é um sinal natural, ou por instituição, consoante as diferentes opiniões dos autores que imaginam esses símbolos ou sinais. Na verdade, os que lhes atribuem uma capacidade natural de significar incluem-nos, com razão, nos naturais; mas os que lhes conferem uma significação accidental, que depende da vontade dos anjos, são coagidos a incluí-los nos sinais por instituição. Mas emitir um juízo sobre estas opiniões é uma tarefa difícil em alto grau.

Artigo 3

Explica-se a divisão dos sinais em formais e instrumentais

Refuta-se a divisão adoptada. Embora tenhamos demonstrado no artigo 1 que os sinais formais não devem ser rejeitados pelas escolas como se fossem uma nova invenção ou como contrários à razão, contudo, subsistem sérias objecções contra esses sinais e contra a referida divisão.

Primeira objecção. Em primeiro lugar, se existissem sinais formais, seriam certamente as espécies inteligíveis, os conceitos do intelecto e os fantasmas, quer impressos, quer expressos nos sentidos. Porém, que as espécies não são sinais formais

demonstra-se deste modo: um sinal diz-se “formal” porque, configurando a potência, lhe torna presente um objecto. Mas as espécies não realizam isto, dado que o intelecto, afectado por muitas espécies, se não operar efectivamente, nada conhece e, por conseguinte, não tem presente um objecto.

Argumento em que se baseiam os que recusam que as espécies são imagens. Mas se replicardes que para as espécies serem sinais é suficiente que elas concorram como causas eficientes do conhecimento, direi que o intelecto é igualmente um sinal, visto ser causa eficiente do conhecimento. Podereis responder que há maior razão para que as espécies estejam em vez do objecto cujo lugar ocupam na potência, que é a condição do sinal, e que existem imagens desse objecto, o que não convém ao intelecto. Mas não é certo o que é assumido, ou seja, que as espécies são semelhanças dos objectos, dado que nunca existe uma verdadeira semelhança, a não ser que exista uma conformidade unívoca no grau em que tais coisas se dizem existir. No entanto, uma espécie e um objecto não possuem essa conformidade, visto que uma é geralmente um acidente e o outro é uma substância; portanto, etc.

Por outro lado, que um conceito não é um sinal formal torna-se evidente pelo facto de ser conhecido pela mesma potência pela qual é produzido, como ensina São Tomás no *Quodlibet* 5, artigo 9, réplica à objecção 1, e na *Suma contra os Gentios*, livro 1, capítulo 55, e livro 4, capítulos 11 e 13; e Ferrara nos lugares supracitados; e Caetano [no comentário à *Suma Teológica*], primeira parte, questão 27, artigo 1; e Torres no lugar supracitado, disputa 5; e ainda outros tomistas. Contudo, aquilo que é primeiramente conhecido e leva ao conhecimento de uma coisa diferente é um sinal instrumental.

Segunda objecção. Em segundo lugar, muitos sinais são simultaneamente formais e instrumentais; portanto, a divisão não é adequada. O antecedente é evidente e comprova-se com muitos exemplos.

Dificuldade a respeito do conceito de “sol” do astrólogo. Em primeiro lugar, o conceito de “sol” é um sinal formal para o astrólogo, que por meio dele conhece de modo imediato o Sol. Mas para um anjo que conheça esse conceito, ele é um sinal instrumental, dado que, enquanto conhecido, origina o conhecimento do Sol.

Dificuldade a respeito da espécie no espelho. Em segundo lugar, a imagem de um objecto existente num espelho é um sinal formal, dado que é da mesma espécie daquela que existe no olho; e ninguém recusa que ela seja um sinal formal. Mas é também instrumental porque se torna presente à visão e enquanto percebido pela vista leva ao conhecimento do objecto, como ensina São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 56, artigo 3, e questão 58, artigo 3, réplica à primeira objecção; e em *Sobre a Verdade*, questão 20, artigo 4; e também Caetano no comentário à primeira passagem da primeira parte, réplica à segunda objecção. Ver ainda Escoto [nos *Comentários aos Quatro Livros das Sentenças*], livro 2, distinção 13, questão única; e Rodigino no livro 15, capítulo 1, da obra *Leituras Antigas*.

Dificuldade acerca do conceito médio. Em terceiro lugar, o conceito médio é manifestamente sinal formal do seu objecto. Mas é simultaneamente sinal

instrumental, como se infere do livro 1, capítulo 11, das *Instituições Dialécticas*, onde declarámos que esse conceito é sinal por instituição. Com efeito, existe uma regra lógica segundo a qual nenhum sinal formal é por instituição, porquanto o sinal formal significa pela sua essência, ao passo que o que é instituído significa por instituição extrínseca.

Terceira objecção. A terceira objecção é que muitos sinais não devem ser estabelecidos em nenhum dos membros; portanto, a divisão é muito restrita. O antecedente confirma-se com muitos exemplos. Um exemplo é que a essência de um anjo é para ele um sinal de Deus, visto que por meio dela o anjo chega ao conhecimento de Deus, como demonstra São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 56, artigo 3. Mas esse sinal não é formal nem instrumental: não é formal porque não é uma forma impressa no intelecto do anjo e nem é uma imagem de Deus; não é instrumental porque esta espécie de sinal deve ser primeiramente conhecida para que a potência seja impelida para o significado. Porém, um anjo conhece Deus e conhece-se a si mesmo por meio do mesmo conhecimento, como ensinam muitos discípulos de São Tomás, por exemplo Capreolo, Caetano e Ferrara. Isto demonstra-se porque de outro modo um anjo raciocinaria discursivamente se com base no conhecimento da sua essência chegasse ao conhecimento de Deus por um conhecimento diferente.

Um segundo exemplo semelhante a este é o da essência divina, que para os bem-aventurados no Céu é um sinal das criaturas, visto que eles conhecem as criaturas na sua causa. Porém, não é um sinal formal porque não enforma o intelecto dos bem-aventurados. E não é um sinal instrumental porque as criaturas e a essência divina são percebidas na mesma visão; portanto, etc.

Um terceiro exemplo consiste no facto de os fantasmas das coisas singulares serem sinais relativamente ao intelecto passivo, pois é por meio dos fantasmas, juntamente com as espécies de universais, que ele conhece os singulares, como foi ensinado no nosso comentário sobre a *Física* de Aristóteles, livro 1, capítulo 1, questão 4. Contudo, eles não são sinais formais, dado não poderem enformar o intelecto, porquanto são corpóreos e materiais. E não são instrumentais, visto não serem percebidos pelo intelecto; portanto, etc.

Quarto exemplo: quando alguém ao ver o fumo conjectura o aparecimento do fogo, o fantasma do fumo é um sinal relativamente ao intelecto. Mas esse sinal não é formal nem instrumental. A premissa maior é evidente, dado que o intelecto é movido pelo fantasma para a percepção do fogo. A prova da premissa menor é a mesma que nos exemplos anteriores. Com efeito, o fantasma produzido não é uma imagem do fogo nem está impresso no intelecto para que seja formal. Do mesmo modo, não tem necessariamente de ser percebido para se tornar instrumental.

Por último, o quinto exemplo diz respeito ao conhecimento do sinal. Na verdade, a semelhança impressa na potência participa em absoluto na definição do sinal. E Santo Agostinho na obra *Sobre a Trindade*, livro 7, capítulo 16, e Santo Anselmo no *Monologion*, capítulo 31, ensinam que o conhecimento é uma semelhança expressa.

Contudo, não é um sinal instrumental porque não é percebido. E não é formal porque este sinal deve distinguir-se do conhecimento, quer como seu princípio, quer como seu termo, visto que possui a natureza de sinal relativamente à potência cognoscitiva; portanto, etc.

Primeira secção do artigo
Responde-se à primeira objecção
e explica-se o modo de significar das espécies e dos conceitos

O objecto concorre de dois modos com a potência para o conhecimento, isto é, como princípio ou como termo desse conhecimento. Para que uma coisa seja conhecida pela potência cognoscitiva, é necessário que concorra com ela de dois modos para o conhecimento: em primeiro lugar, como princípio produtivo do conhecimento; em segundo lugar, como termo desse conhecimento. E porque as coisas que devem ser conhecidas são geralmente externas, ou estão ausentes, e não podem estar unidas por si mesmas com a potência (o que, no entanto, é em absoluto necessário e, além de ser uma lei para todos os agentes naturais, é ensinado expressamente por São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 12, artigo 2) originam em seu lugar as espécies, mediante as quais estão unidas com a potência como causa eficiente do conhecimento.

Deve filosofar-se da mesma forma a respeito da união da coisa com a potência em razão do termo. Com efeito, também por esta razão a coisa não pode unir-se por ela própria à potência, sobretudo à interna e espiritual. Representa-se por isso através do conhecimento uma imagem na qual o objecto se reflecte e na qual esse objecto parece ser visto pela potência como num espelho. É, portanto, necessário que o termo de uma acção seja atingido de modo imediato por essa mesma acção, como é manifesto no aquecimento e na iluminação, porquanto o primeiro está realmente unido ao calor e a segunda à claridade. Por conseguinte, dado que o objecto é o termo do conhecimento e não pode ser percebido de modo imediato em si mesmo, quer porque está ausente, quer porque é material, é terminativamente percebido no seu conceito, do mesmo modo que concorre de forma eficaz para o conhecimento através da sua espécie.

As espécies inteligíveis são sinais formais. Com base no que foi ensinado neste discurso, torna-se oportuno duvidar se as espécies e os conceitos são sinais formais, visto que as espécies parecem ser, bem como o intelecto, causas eficientes, não possuindo, assim, a natureza do sinal. Mas os conceitos estão em lugar do objecto, tornando-se por isso sinais instrumentais. Deve, contudo, persistir-se na opinião comum. E deve responder-se àquela parte do primeiro argumento que trata das espécies – à qual já principiámos a responder –, afirmando que as espécies são sinais, visto que estabelecem a potência em acto primeiro, que é suficiente para o conhecimento, e isso não apenas como causas eficientes, mas também como causas

formais. E as espécies estão em lugar do objecto que representam, originando o seu conhecimento, o que é suficiente para se dizerem “sinais formais”. Porém, o que é assumido no argumento – que se dizem “sinais formais” os que produzem o conhecimento enformando – é apenas verdadeiro a respeito dos sinais que concorrem em acto segundo. São desta natureza os conceitos, mas não as espécies, que estabelecem a potência em acto primeiro, para as quais, como afirmámos, é suficiente que enformem a potência, embora isso não seja geralmente exigido, mas apenas com frequência, como iremos afirmar no artigo quarto.

As espécies inteligíveis são sinais formais, embora não sejam imagens. Às outras objecções deve responder-se sem rodeios com argumentos. A última diz respeito a um novo problema sobre a representação das espécies, que talvez não seja relativo à presente questão. Com efeito, é mais verosímil que pensemos que as espécies são sinais formais, embora concedamos que podem não ser imagens. Contudo, elas são formas determinantes do intelecto, estão em vez do objecto cujo lugar ocupam e movem a potência para o conhecimento sem que sejam conhecidas. São estas as condições suficientes para a definição de “sinal formal”. Na verdade, o que acrescentámos na definição [“são imagens e semelhanças”] pressupõe a verdadeira opinião acerca do modo como essas espécies representam as coisas de que são espécies, o que não pode ser tratado neste lugar, embora fosse do nosso agrado. De qualquer modo, deixemos uma verdade estabelecida, ou seja, as imagens têm uma existência mental.

Que as espécies sejam imagens das coisas conhecidas é demonstrado pelos filósofos. Aristóteles na obra *Sobre a Memória e a Reminiscência* parece ter atribuído deliberadamente nomes diferentes a todas as espécies que significam imagens. Com efeito, ele denomina-as em primeiro lugar “imagens”, depois “semelhanças” e “figuras”, tais como aquelas que formamos quando nos servimos de um sinete; em seguida, ele compara isso com uma pintura esboçada numa tábu. Passemos em silêncio outros lugares em que ele denomina os fantasmas “semelhanças” e “imagens”. Mas regressemos ao capítulo com o qual agora nos ocupamos, onde Aristóteles denomina abertamente as afecções da alma, isto é, os conceitos, “semelhanças das coisas”. E como os nossos oponentes reconhecem, as espécies e os conceitos têm a mesma natureza. Ver Santo Agostinho em *Sobre a Trindade*, livro 8, capítulo 8, onde afirma: “Formei no meu espírito uma imagem de Alexandria e, contemplando-a, isto é, a imagem, e como se fosse uma pintura de Alexandria, etc.” Ele afirma a mesma coisa no livro 14, capítulo 17. E São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 12, artigo 9, chama às espécies quer “semelhanças”, quer “imagens”. E concorda com isto na *Suma contra os Gentios*, livro 1, capítulo 53, bem como Ferrara no comentário a esta obra. E todos os escolásticos se exprimem do mesmo modo. Mas porque dizer mais? A primeira carta de João, capítulo 3, afirma: “O que sabemos é que, quando Ele se manifestar, seremos semelhantes a Ele porque o veremos tal como Ele é”. Os Padres entenderam geralmente que isto se refere a uma imagem explícita de Deus.

A mesma coisa é confirmada pela razão. A mesma opinião é confirmada pela razão. A espécie significa a coisa, originando o seu conhecimento em virtude de uma conexão entre elas, como se torna evidente. Isto não é, porém, relativamente à essência. Em primeiro lugar, porque a espécie intencional possui uma entidade mínima e na sua essência convém menos ao objecto que as outras coisas, ainda que sejam opostas ao objecto. Em segundo lugar, porque existem muitos efeitos e propriedades do mesmo objecto que têm com ele maior conformidade na natureza, nos quais não existe a capacidade de manifestar o objecto; portanto, aquela conformidade existe na representação, que não pode entender-se ou explicar-se de forma mais apropriada do que por imagens e semelhanças.

Refuta-se o fundamento da opinião oposta. O argumento pelo qual os nossos oponentes são movidos acusa em primeiro lugar Aristóteles e todos os filósofos, mesmo os escolásticos, de falsidade quando eles denominam unanimemente “espécies” os semelhantes e as semelhanças dos objectos. Não é, porém evidente que estas semelhanças convenham univocamente na natureza aos objectos. Além disso, aquela opinião confunde a semelhança com a identidade, embora muitos autores se tenham exprimido desse modo ao afirmarem que um indivíduo é semelhante a outro. Contudo, se examinarmos com maior diligência o assunto, concluímos que a conformidade na espécie unívoca é identidade e que a conformidade que existe na representação é semelhança, segundo Boécio no lugar supracitado por São Tomás [no *Comentário às Sentenças*], livro 1, distinção 7, questão 2, artigo 2, réplica à objecção 2.

Respondemos, portanto, à opinião anterior negando que a definição de “imagem” e de “semelhança” requer conformidade na natureza. Contudo, não é suficiente tal conformidade, como se torna evidente pela verdadeira doutrina dos Padres latinos e dos escolásticos, que é ensinada por São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 35, artigo 2, quando declara que, entre as pessoas divinas, apenas o Filho é uma imagem e uma semelhança do Pai, de acordo com a carta aos Colossenses: “É ele a imagem do Deus invisível”. E no versículo relativo aos Hebreus, capítulo 1: “Ele é o esplendor da sua glória e a imagem fiel da sua substância”. Mas o Espírito Santo não é uma imagem, o qual, como a fé ensina, se conforma igualmente com o Filho e o Pai na natureza divina, possuindo por isso uma conformidade na natureza.

Explica-se uma passagem de Aristóteles. Não é, porém, necessária tal conformidade, dado que, como adverte amplamente Aristóteles na obra *Da Memória e da Reminiscência*, nessas imagens a representação não existe no próprio ser, mas no acto de exprimir e, por assim dizer, esboçando o objecto como uma figura externa. Por exemplo, Aristóteles afirma que um animal pintado numa tábuia é não só animal, mas também imagem e que um e outra são a mesma coisa. No entanto, não possuem o mesmo ser, devendo considerar-se quer como animal, quer como imagem. Deste modo, é também necessário admitirmos os fantasmas e que eles são efectivamente existentes e, além disso, aceitarmos a existência de fantasmas de natureza diferente. Isto equivale a dizer que podemos considerar não apenas a constituição material da pintura ou do fantasma do animal, mas também que são expressivos. E a respeito da

primeira, a pintura são as cores, ao passo que o fantasma é uma certa qualidade. Mas relativamente à representação, são uma e outro animal por imitação e semelhança.

Sabemos que São Tomás na *Suma contra os Gentios*, livro 4, capítulo 11, designa pelo nome de “imagem” uma natureza que concorda em grau unívoco com outra natureza. Mas no mesmo lugar, ele ensina que existe, além disso, outra espécie de imagens, a respeito da qual estamos agora discorrendo. Com efeito, ele exprime-se deste modo: “Existem duas espécies de imagens: uma, que não participa da natureza daquilo de que é imagem, por exemplo uma estátua de bronze e o conceito de ‘homem’ no intelecto; outra, que possui a mesma natureza da coisa de que é imagem, como o filho de um rei em que se manifesta a imagem do pai”.

Segundo os tomistas, o conceito é um sinal instrumental. A segunda parte do mesmo argumento ocupa-se da questão que irá ser tratada noutra livro, ou seja, se o verbo mental é conhecido pelo mesmo acto do entendimento pelo qual é produzido. Presentemente, respondemos com brevidade, afirmando que o conceito mental – segundo a opinião de São Tomás e dos seus discípulos, que pensam que a palavra, ou o conceito, é conhecido de modo imediato e com propriedade pelo mesmo acto pelo qual é produzido – é um sinal instrumental, em virtude da razão proposta no argumento.

Segundo a opinião comum e mais verídica, o conceito é um sinal formal. De acordo com outra opinião mais comum e mais verídica – que recusa que a palavra é propriamente conhecida pelo mesmo acto pelo qual é produzida – sustentamos que o conceito é um sinal formal por causa de uma razão oposta, ou seja, porque não tem de ser necessariamente conhecido para levar ao conhecimento do objecto. Afirmámos que não é propriamente conhecida porque muitos autores que aceitam a segunda opinião não recusam que a palavra é conhecida pelo acto pelo qual é produzida. Expusemos este assunto não para ser conhecido em absoluto, mas para ser aquilo mediante o qual outras coisas podem conhecer-se, como iremos explicar quando examinarmos abertamente esta questão.

Segunda secção do artigo
Responde-se à segunda objecção,
explica-se o sentido de “divisão”
e investiga-se se é necessário que o sinal signifique em acto

A divisão dos sinais em formais e instrumentais, e em naturais e por instituição, realiza-se de modo formalmente oposto, mas não materialmente. Para responder à objecção, deve pressupor-se que esta divisão (bem como a anterior) se realiza de modo não materialmente oposto, mas formalmente, o que, segundo as regras dos dialécticos, é suficiente para uma divisão correcta. Por isso, ainda que nos exemplos aduzidos no argumento, isto é, que o conceito de “sol” na mente do astrólogo, a espécie no espelho e o conceito médio participem na definição de “sinal”, contudo, são formalmente diferentes. Na verdade, “sinal” é um termo conotativo que manifesta

formalmente uma capacidade de significar e denota a coisa significada. Porém, em virtude de uma doutrina mais abundante, vamos dar resposta a cada um dos exemplos.

Soluciona-se a dificuldade a respeito do conceito de "sol". Relativamente ao primeiro exemplo, deve conceder-se que o conceito de "sol" é um sinal instrumental, não apenas para um anjo, mas também para um astrólogo, se ele for conhecido de modo reflexo por meio de outro. Subsiste, no entanto, uma dúvida: as definições de "sinal formal" e "sinal instrumental" têm a mesma significação? Se admitirmos isso, então esses sinais, considerados formalmente, não são opostos. Demonstra-se pelo seguinte argumento que devemos ajuizar desta forma: um conceito não possui capacidade para representar o Sol, excepto se for imagem dele; portanto, qualquer que seja o modo segundo o qual concorra para o seu conhecimento, concorre por meio da significação da imagem; e existe apenas uma distinção relativamente ao concurso com a potência, dado que ora concorre como termo enformando a potência, ora como coisa conhecida.

Ainda que possa responder-se com grande número de palavras a esta objecção – na opinião daqueles que estabelecem a essência do sinal em relação à coisa significada supondo que por causa das diferentes relações do conceito para com a potência resultam diferentes relações para com a coisa significada –, deve, contudo, responder-se apenas que essas relações não podem ser explicadas ou defendidas com argumentos prováveis, visto que os defensores dessa opinião sustentam que existe uma distinção essencial entre os sinais formais e os instrumentais. Porém, se eles ficarem satisfeitos com uma distinção accidental, isto é suficientemente assumido como uma relação diferente do conceito para com a potência. Essa relação, na sua opinião, conota o sinal como uma propriedade.

A divisão referida realiza-se de formas essencialmente diferentes. Em conformidade com a opinião mais comum, satisfaz-nos que a divisão se realize de formas essencialmente diferentes e que a relação daquele conceito relativamente ao Sol seja única em ambos os modos de significar. Mas porque pensamos que a relação para com a potência participa na definição formal do sinal e que ela é totalmente diferente quando o conceito concorre formalmente para o conhecimento, ao contrário do que acontece quando concorre objectivamente, resulta por isso uma razão suficiente para uma distinção específica.

Distinção entre esta divisão e a precedente. Para uma melhor explicação do que foi referido, advertimos que existe uma distinção entre as partes constitutivas desta divisão e as partes da divisão precedente quando ocorrem em relação à mesma coisa material, visto que na primeira divisão a relação das partes constitutivas para com a coisa é a mesma, mas é diferente para com a potência, como é manifesto no exemplo proposto. Pelo contrário, na divisão precedente a relação para com a potência pode ser a mesma, mas para com a coisa significada é sempre diferente. Isto evidencia-se no arco-íris, que é apropriado para ser visto do mesmo modo quando significa por natureza "chuva futura" e quando representa por instituição divina que não vai

ocorrer um dilúvio. E não é verdadeiro o que alguém possa objectar: que o arco-íris, visto ser um sinal por instituição, possui alguma coisa que deve ser examinada com maior diligência, isto é, uma imposição em virtude de uma instituição. Com efeito, essa imposição não altera a relação do arco-íris para com o olho e as outras potências, mas acrescenta-lhes uma relação que deve ser conhecida. Assumimos que a relação do sinal natural é sempre diferente da relação do sinal por instituição, o que não necessita de prova, visto que no primeiro caso é uma relação natural para com a coisa significada e no segundo é uma relação totalmente extrínseca.

Soluciona-se a dificuldade acerca da espécie impressa no espelho. A espécie no espelho não é um sinal instrumental. No segundo exemplo, relativo à espécie impressa no espelho, ambas as partes do antecedente são duvidosas quando se assume que a espécie é um sinal instrumental e formal. Quanto à primeira parte (seja o que for que possam pensar os tomistas), é certo que a espécie no espelho não é percebida, como amplamente demonstra a escola dos perspectivistas no nosso comentário à obra *Sobre a Alma*, livro 2, capítulo 7, questão 8. De momento, é suficiente o argumento comum já apresentado, ou seja, o objecto da visão é apenas uma coisa luzente e colorida, e a espécie não é uma nem outra, visto ser um acidente de natureza totalmente diferente. Portanto, não é percebida pela vista, que apenas pode incidir sobre o seu objecto. Mas o que é percebido é o objecto através da espécie que é reflectida do espelho. É por isso evidente que a espécie não é um sinal instrumental.

Soluciona-se a dificuldade acerca das espécies difusas no ar. Para a essência do sinal, é suficiente a capacidade de representar. Relativamente à segunda parte, existe ainda hoje uma veemente discussão: se as espécies ou qualquer outra coisa existente no ar são sinais formais. A razão desta dúvida consiste em que o sinal se define como aquilo que representa algo à potência cognoscitiva; porém, visto que “representar” é o mesmo que “tornar presente”, não pode convir à coisa que não signifique em acto. São desta natureza as espécies. Concluem por isso alguns autores que a representação em acto é totalmente necessária para a natureza do sinal. E São Basílio parece estar de acordo com eles no *Comentário sobre Isaías*, capítulo 7, onde afirma que a coisa significada pode ser presente, passada, ou futura; mas o sinal deve dar a conhecer uma coisa no tempo presente.

Contudo, a opinião oposta – que defende que para a definição do sinal é suficiente a capacidade de representar – é mais comum e mais verídica, como ensinam Alexandre de Hales [na *Suma Teológica*], quarta parte, questão 1, réplica à objecção 2, e Boaventura no lugar supracitado, questão 2. Isto demonstra-se em primeiro lugar pela prática habitual dos dialécticos, que definem sempre as coisas de acordo com as propriedades dessas coisas. Demonstra-se em segundo lugar pelo inconveniente que resultaria recusando isso. Com efeito, ninguém poderá recusar que a sagrada comunhão é propriamente e realmente um sacramento não apenas quando a hóstia se conserva na píxide, mas também quando é exposta para ser vista pelos olhos; mas o sacramento define-se como um sinal de uma coisa sagrada.

Por último, isso demonstra-se porque o sinal é formalmente constituído pelos fundamentos das suas relações para com a coisa e a potência. Elas, porém, verificam-se no sinal, quer ele mova a potência, quer não. Portanto, é um sinal de um e de outro modo. E nem o argumento dos oponentes tomado da definição demonstra o oposto. Na verdade, a palavra “representar” está tomada na definição, segundo o uso dialéctico, como aptidão e não como acto.

Expõe-se o verdadeiro sentido da opinião de São Basílio. Os sinais dividem-se correctamente em actuais e aptitudinais. São Basílio exprime-se acerca do sinal que significa em acto, que ele distingue da coisa significada, visto que a coisa pode ser significada em acto, ainda que não exista, mas é necessário que o sinal exista. Isto deve entender-se quer como uma regra geral, quer relativamente ao sinal sensível, de outro modo não nos livrariamos de falsidade, porquanto (como em seguida iremos ensinar) a essência conhecida de uma coisa natural é para um anjo um sinal instrumental das suas propriedades; porém, a essência não-existente pode ser conhecida. Contudo, em virtude de uma grande estima para com a opinião de São Basílio e tendo em vista a concordância entre estas opiniões, advertimos que os sinais podem dividir-se em actuais e aptitudinais, dizendo-se os primeiros de modo apropriado “significantes” e os segundos “significativos”. Eles não se dividem da mesma maneira que as diferentes coisas materiais, mas de acordo com os diferentes modos de ser da mesma coisa. Com efeito, da mesma forma que o inteligível e o conhecido são aspectos diferentes da mesma coisa, um resultante da coisa de modo absoluto, outro com conhecimento suposto, igualmente o sinal possui em si mesmo a capacidade de representar uma coisa, mas quando a representa em acto adquire uma nova relação de significar. De acordo com estes dois modos de representar, as opiniões mencionadas são verdadeiras, embora seja mais verdadeira a que denomina unicamente “sinal” aquilo que possui apenas aptidão.

A divisão anteriormente referida dos sinais estabelece-se relativamente à potência. As espécies difusas no ar possuem uma aptidão próxima para representar. Deve, porém, advertir-se vivamente que esta divisão não se realiza segundo a relação do sinal para com a coisa significada. Com efeito, visto que esta relação ou é uma relação natural ou uma imposição, é sempre a mesma qualquer que seja o modo como o sinal está relacionado com a potência. Ou, preferentemente, realiza-se uma relação do sinal para com a potência à qual ora representa o objecto, ora tem capacidade para representá-lo.

Acrescentam alguns autores que esta potência deve ser próxima, à semelhança daquelas espécies que existem na memória e que são postas em acto quando a potência é exercitada. Mas eles são de opinião que as espécies no espelho, dado serem acidentais e não poderem mudar-se de sujeito para sujeito, não têm capacidade para representar o objecto ao olho. Por isso, eles concluem que também não existe o sinal aptitudinal.

Contudo, eles enganam-se porque nesse caso uma coisa é pensada como existindo em potência próxima para realizar alguma coisa quando não necessita de um

acrescentamento ou de uma alteração produzida nela para realizá-la, embora possa não existir outra condição necessária. Por este motivo, poderá alguém dizer com razão que o fogo está em potência próxima para queimar, ainda que não possua um sujeito próximo no qual opere, visto que uma aproximação não aperfeiçoa o poder activo do fogo. O mesmo acontece com a espécie no espelho, dado possuir um poder consumado de representar, a não ser que o sujeito sobre o qual incide não tenha capacidade de representação. Alguns acrescentam que é suficiente (o que consideramos duvidoso) que outras espécies da mesma natureza específica possuam aquela potência próxima para que seja atribuída a todas elas a denominação de “sinal”.

Demonstra-se a obscuridade do conceito médio. O terceiro exemplo nada conclui que seja absurdo, visto que declaramos que o mesmo sinal material pode possuir ambas as naturezas, não apenas relativamente a coisas diferentes, como acontece no conceito médio, mas também em relação à mesma coisa, o que é evidente no conceito de “sol”. Existe, porém, uma dúvida: se o conceito médio é realmente um sinal instrumental do conceito último e da coisa significada. E existe um argumento que sustenta que o sinal instrumental deve ser percebido para levar ao conhecimento do significado; porém, aquele conceito de modo algum é percebido. Acrescente-se que nem sequer é estabelecido para significar.

No entanto, por causa deste argumento foi possível a Soto nas *Súmulas*, livro 1, capítulo 3, não recusar a segunda opinião, que ele tinha defendido na primeira edição da sua obra. E defende-a Fonseca no lugar supracitado; e também nós a consideramos mais provável. Não quer dizer que o conceito médio seja estabelecido pela sua natureza para significar e que seja conhecido de modo imediato. Com efeito, embora isso seja necessário no sinal enquanto sinal, contudo, não há uma exigência intrínseca para que por causa da semelhança com o sinal verdadeiro se diga ter sido imposto e conhecido apenas consecutivamente. Isto confirma-se pelo exemplo da escrita, que não é instituída de modo imediato, mas consecutivamente por imposição da palavra pronunciada, cuja significação é estabelecida por denominação extrínseca, da mesma forma que o conceito médio, que é mais débil que a escrita neste aspecto porque não é apenas estabelecido de modo imediato, mas nem é de modo imediato percebido. Contudo, é necessário que o conceito médio e a escrita possuam significação para que também a possua a palavra pronunciada. Caetano aprova esta opinião [no comentário à *Suma Teológica*], primeira parte, questão 34, artigo 1, quando ensina que o conceito médio apenas por denominação extrínseca se considera uma palavra, isto é, em virtude da palavra pronunciada, da qual é causa e imagem.

Terceira secção do artigo
Responde-se à terceira objecção,
investiga-se se além da espécie e do conceito existe o sinal formal
e se o conhecimento do sinal difere necessariamente do conhecimento do significado

Nada leva ao conhecimento de uma coisa a não ser que seja um sinal. Existem na terceira objecção muitas dificuldades que vão ser apresentadas por ordem. Estabelecemos inicialmente que nada leva ao conhecimento de uma coisa se não puder reduzir-se a alguma espécie de sinal. Eu disse “de uma coisa” porque quando uma coisa origina o conhecimento de si mesma de modo imediato, por exemplo a essência de um anjo ou da alma separada, não é um sinal, mas um objecto. Estabelecido isto, a respeito do primeiro exemplo acerca da essência de um anjo, quando por meio dela resulta o conhecimento de Deus, levanta-se uma questão importante: se isso se realiza por meio do sinal formal ou do instrumental. Isto é, se os sinais, à semelhança das espécies, concorrem para o conhecimento e de que modo: sem que sejam conhecidos, se devem ser primeiramente conhecidos, ou se por meio deles se chega ao conhecimento de Deus.

Um anjo não pode pela sua própria essência, não primeiramente conhecida por ele, chegar ao conhecimento de Deus. Passando em silêncio as controvérsias, supomos com São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 56, artigo 3, e no comentário à *Carta aos Romanos*, capítulo 1, e com Boaventura [nos *Comentários aos Quatro Livros das Sentenças*], livro 2, distinção 3, segunda parte, artigo 2, questão 2, e com Bassolis na questão 3, artigo 2, e com Ricardo de Mediavilla [nos *Comentários às Sentenças*], livro 2, distinção 4, artigo 1, questão 1, e com Nifo na *Metafísica*, livro 12, questão 12, e com os autores mais recentes: um anjo não pode pela sua própria essência unida ao seu intelecto, mas não conhecida por ele, chegar ao conhecimento de Deus, visto que um anjo não é uma imagem intencional de Deus, mas um certo efeito real. Porém, um efeito não leva ao conhecimento da sua causa, excepto se for primeiramente conhecido. Na verdade, ele produz conhecimento enquanto contém a eficácia da causa; portanto, é necessário que seja primeiramente percebido para que a causa seja conhecida por inferência. De outro modo, um anjo poderia conhecer Deus de modo imediato por meio da essência de um cavalo com a qual pudesse estar unido, dado que um cavalo é um certo vestígio de Deus, pelo que manifesta o poder divino, ainda que de modo menos perfeito que os anjos.

A essência de um anjo é um sinal instrumental de Deus. De acordo com esta opinião, que é sem dúvida verdadeira, afirmamos que a essência de um anjo é um sinal instrumental de Deus, visto que, quando é por ele conhecida, move o anjo para o conhecimento de Deus. Existe, no entanto, uma questão a respeito do primeiro e mais provável modo de dizer: se é suficiente um único conhecimento ou se é necessário ainda outro além do conhecimento do sinal. A verdade é que o sinal instrumental deve ser primeiramente conhecido para levar ao conhecimento da coisa significada;

portanto, o conhecimento da coisa é posterior ao conhecimento do sinal e, por conseguinte, são realmente diferentes.

Deve, no entanto, afirmar-se que, embora estes conhecimentos se diferenciem sempre nos homens, isso não é absolutamente necessário, dado que a definição de “sinal instrumental” apenas exige que o sinal, enquanto conhecido, leve ao conhecimento de outra coisa. Mas não é necessário que esse conhecimento seja o mesmo ou diferente. Nem a prioridade do conhecimento do sinal é necessariamente uma prioridade real, pois é suficiente uma prioridade de razão segundo a qual pode ser verdadeiro dizer que a coisa significada é percebida, visto que o sinal é conhecido. Por isso, a maior parte dos filósofos admite que a essência de um anjo é para ele um sinal instrumental das suas propriedades e um efeito das suas causas, embora um e outro sejam conhecidos no mesmo acto de conhecimento.

Soluciona-se outra dificuldade. A respeito da essência divina enquanto concorre para o conhecimento das criaturas. O segundo exemplo a respeito da essência divina deve ser explicado da mesma forma. Com efeito, se ela for entendida como a entendem os bem-aventurados, não é um sinal no sentido próprio por não existir distinção entre o sinal e aquilo que ele significa. Se ela for entendida segundo o modo pelo qual os bem-aventurados conhecem as criaturas, é um sinal instrumental, da mesma forma que a essência dos anjos.

A respeito do fantasma da coisa singular. A respeito do terceiro exemplo acerca do fantasma, deve responder-se, pressuposta a doutrina da *Física*, livro 1, que os fantasmas das coisas singulares são sinais formais relativamente ao intelecto, com o qual concorrem juntamente para o conhecimento dos singulares. Em oposição ao argumento, deve afirmar-se que a característica própria do sinal formal consiste no facto de produzir o conhecimento de uma coisa diferente, não sendo, no entanto, conhecido; mas essa característica não consiste em que ele esteja impresso na potência, se pela palavra “impressão” se entender uma inerência. Com efeito, o fantasma não pode ser inerente ao intelecto, como se demonstra correctamente no argumento. Contudo, se se entender que ele é uma espécie de enformação por assistência no acto de conhecer ou pelo menos por determinação extrínseca desse acto, o fantasma possui uma inerência relativamente ao intelecto, como está exposto no referido lugar da *Física*.

A respeito do fantasma do fumo, que leva ao conhecimento do fogo. Relativamente ao quarto exemplo, deve afirmar-se que o fantasma do fumo não é um sinal imediato do fogo nem em relação ao intelecto nem relativamente ao sentido da vista, dado que nenhum deles pode concorrer de modo imediato para o conhecimento do fogo (a não ser que porventura o intelecto o conheça como uma certa coisa exterior a si próprio, sendo nesse caso o fantasma do fumo um sinal instrumental). Contudo, relativamente a um e a outro é também um sinal formal remoto, visto que é um sinal formal do fumo por meio do qual o fumo, quando percebido, quer o sentido da vista quer o intelecto chegam ao conhecimento do fogo.

O sinal do sinal é sinal daquilo que é significado. Existe um notável preceito de Escoto na segunda questão deste capítulo: “O sinal do sinal é sinal daquilo que é significado”. Acrescentam os autores mais recentes que isso é a mesma espécie de sinal que outros autores interpretam de dois modos: de um modo, como sinal do mesmo género, isto é, da mesma natureza ou espécie a que pertence o sinal daquilo que é por ele significado; de outro modo, como sinal em relação ao qual se diz que significa outro sinal. No segundo modo, a opinião é verdadeira, dado que tal sinal se denomina “intermédio” em virtude da sua própria significação. Porém, no exemplo proposto ele é formal; portanto, diz-se “sinal formal”.

A quinta dificuldade relativa ao conhecimento do sinal será solucionada noutra lugar; e considera-se que o conhecimento não é um sinal da coisa conhecida. O conhecimento não é uma imagem do objecto. O quinto exemplo contém uma dificuldade para ser solucionada noutra lugar e noutra ocasião. Mas neste momento deve recusar-se que o conhecimento é um sinal da coisa conhecida, visto que (como foi referido noutra lugar) o sinal é a causa do conhecimento; é por isso necessário que difira de algum modo do conhecimento. Na réplica à prova para justificar o exemplo, deve recusar-se que o conhecimento é uma imagem do objecto, dado que os Padres ensinam uma coisa totalmente diferente. Eles exprimem-se acerca do entendimento e do termo imanente por ele produzido, que é o verbo mental, ou a imagem sensível. Contudo, o dialéctico não deve dedicar-se por muito tempo a estes assuntos.

QUESTÃO III

Sobre a Significação das Palavras Pronunciadas e das Escritas

Artigo 1

As diferentes opiniões sobre a significação das palavras pronunciadas

As palavras pronunciadas são sinais dos conceitos; e as escritas, sinais das pronunciadas. Entre as coisas que Aristóteles dá a conhecer neste capítulo, a primeira é a seguinte: “As palavras pronunciadas são sinais dos conceitos; e as escritas, sinais das pronunciadas”. A respeito da primeira parte, existem três opiniões.

A opinião de Escoto e de Gabriel de que as palavras pronunciadas não significam conceitos. A primeira opinião é a de Escoto [nos *Comentários aos Quatro Livros das Sentenças*], livro 1, distinção 27, questão 3 e questão 1 desta obra, e também de Gabriel [no *Comentário às Sentenças*], livro 1, distinção 22, questão única, artigo 3, bem como de autores mais recentes, que afirmam que as palavras pronunciadas estão em lugar dos conceitos do intelecto, mas que não os significam, excepto se forem algumas palavras peculiares impostas para significarem conceitos, como os termos “conceito” e “palavra” [isto é, “palavra mental”]. Eles demonstram que as palavras pronunciadas estão em lugar dos conceitos por nos servirmos delas para dar a

conhecer as coisas apreendidas pela mente e que não podemos significar pelos próprios conceitos. Aliás, se pudéssemos conversar mentalmente, não proferiríamos as palavras.

Esta opinião demonstra-se com argumentos. Primeiro argumento. Demonstra-se em primeiro lugar que os conceitos não são significados pelas palavras, dado que, se assim não fosse, resultaria que todas as proposições seriam falsas. Na verdade, servimo-nos das palavras na proposição em vez dos seus significados, pelo que, se significassem conceitos, o sentido da proposição “o homem é animal” seria “o conceito de ‘homem’ é o conceito de ‘animal’ “. Mas não existe maior falsidade.

Segundo argumento. Em segundo lugar, seguir-se-ia que todas as palavras são equívocas. Efectivamente, se a palavra “homem” for análoga à que exprime o conceito “homem” e à que representa a imagem de um homem pintado num quadro, não será análoga àquela que nos representamos na mente.

Terceiro argumento. Em terceiro lugar, a palavra significa aquilo que o ouvinte entende; mas quem ouve o falante percepção as coisas e não os conceitos (a não ser que reflita de caso pensado sobre eles) e por isso ela não significa os conceitos. Isto é confirmado por Aristóteles nos capítulos terceiro e seguinte [da obra *Sobre a Interpretação*], onde afirma que as palavras significam por estabelecerem os conceitos do ouvinte, ou seja, por incutirem nele o conhecimento. Porém, esses conceitos, como afirmámos, são conceitos de coisas.

Quarto argumento. Em quarto lugar, são muitas as palavras a que não correspondem conceitos; por conseguinte, não é em absoluto verdadeiro que as palavras signifiquem por meio de conceitos. O antecedente demonstra-se em primeiro lugar pela autoridade de Santo Agostinho na obra *Sobre a Trindade*, livro 5, capítulo 3, o qual afirma que a muitas palavras significantes proferidas oralmente não corresponde nenhum conceito na mente. E ele acrescenta que as coisas divinas não se dizem como se pensam nem se pensam como se dizem. Portanto, segundo a sua opinião, servimo-nos por vezes de palavras a que não correspondem conceitos. São João Crisóstomo ensina quase a mesma coisa no *Discurso sobre os Hebreus*, capítulo 1: “Reflectimos sobre as coisas divinas” – afirma ele –, “mas não podemos exprimi-las por palavras; e exprimimo-nos sobre muitas coisas que não podemos entender”. O antecedente demonstra-se pela razão. Com efeito, as aves e os que estão dormindo, nos quais não existem conceitos, proferem palavras humanas. É evidente que nas aves não existem conceitos. E que não possuem conceitos os que estão dormindo conclui-se de São Gregório de Nissa, que na obra *De Hominis Opificio* ensina que o intelecto humano não actua durante o sono, pelo que quando o intelecto está em repouso não existem conceitos. Acrescente-se que quando alguém mente não possui um conceito correspondente à palavra externa, como ensina São Tomás [na *Suma Teológica*], segunda parte da segunda parte, questão 110, artigo 3, ao demonstrar que a mentira é um pecado por ser uma desordem desejar exprimir pela palavra o que não existe na mente.

A opinião de Boécio de que são significados pelas palavras apenas conceitos. A segunda opinião é a de Boécio na segunda edição desta obra [comentário ao *Sobre a Interpretação*], que criticou de tal modo a primeira opinião que adoptou uma totalmente oposta, considerando que apenas os conceitos são significados pelas palavras. Ela é também defendida por Porfírio, que assevera ser essa a opinião de Aristóteles, como pode concluir-se do capítulo em que ele afirma que as palavras são apenas sinais dos conceitos.

Esta opinião é corroborada com argumentos. Primeiro argumento. Demonstra-se em primeiro lugar esta opinião com fundamento em que as palavras foram impostas para substituir os conceitos; por isso, elas significam apenas conceitos. A consequência é evidente, pois, ao significarem os conceitos, representam-nos ao espírito para eles realizarem a sua função. Portanto, se as palavras foram inventadas para substituir os conceitos, apenas elas devem dá-los a conhecer. Isto está expresso em Santo Agostinho na obra *Sobre a Ordem*, livro 2, capítulo 12, onde afirma que a razão criou a linguagem, dado que sem ela os seres humanos não poderiam comunicar os seus pensamentos. E também é evidente nos anjos, aos quais todos recusam uma linguagem externa, admitindo, porém, que eles podem conversar, servindo-se de conceitos.

Segundo argumento. Demonstra-se em segundo lugar porque os vocábulos "hircocervo", "quimera" e outros semelhantes apenas significam concepções do espírito, como ensina Egídio [no *Comentário às Sentenças*], livro 2, distinção 2, questão 3, artigo 1. Portanto, deve dizer-se o mesmo dos outros vocábulos, dado possuírem idêntico modo de significar. Pode afirmar-se a mesma coisa dos sincategoremas, por exemplo da palavra "se" nesta frase: "Se o boato fosse verdadeiro". Com efeito, essa palavra significa apenas "dúvida", como ensina Santo Agostinho a respeito de um exemplo semelhante na obra *Sobre o Mestre*, capítulo 2. Mas a dúvida existe na mente. Isto confirma-se porque os gestos equivalem a palavras, como ensina Alexandre de Hales [na *Suma Teológica*], segunda parte, questão 27, réplica à objecção 2, e também Agostinho na obra *Sobre a Trindade*, livro 15, capítulo 10, com a única diferença de que o gesto é um objecto para os olhos enquanto a palavra pronunciada é um objecto para os ouvidos. Mas os gestos manifestam assentimento ou dissentimento do espírito; portanto, etc.

Aristóteles é de opinião que as palavras significam tanto os conceitos como as coisas. Prova-se com passagens das suas obras. A terceira opinião, que é intermédia em relação às outras, sustenta que as palavras significam tanto os conceitos como as coisas. Ela está expressa em Aristóteles nesta obra [*Sobre a Interpretação*]. Com efeito, ele afirma no primeiro capítulo que os sons emitidos pela voz são sinais dos estados de alma, isto é, dos conceitos; e no último ensina que pelo facto de o objecto existir ou não existir a proposição é verdadeira ou falsa, não dependendo, porém, a verdade da proposição do objecto, a não ser que a palavra o dê a conhecer por meio do conceito. Poderiam aduzir-se outras passagens de Aristóteles, nomeadamente da obra *Sobre a Sensação e o Sensível*, capítulo 1, a respeito dos conceitos. E ainda da *Metafísica*, livro

4, capítulo 7, onde ele afirma, segundo a versão de Pedro da Fonseca: “A significação daquilo de que a palavra é sinal é a definição da coisa”. E ele exprime-se da mesma forma no livro 8, capítulos 4 e 6. Nestas passagens, como referem os seus intérpretes, Aristóteles afirma que as palavras significam coisas. E quase todos os intérpretes de Aristóteles sustentam a mesma opinião a respeito deste assunto, bem como os Santos Padres, especialmente quando comentam estas palavras de João, capítulo 1: “Eu sou a voz de quem grita no deserto”. E também os doutores escolásticos quando explicam o mistério da Trindade. Mas porque nem todos eles ensinam a mesma coisa, vamos aduzir alguns pontos de vista relativos à mesma opinião.

Demonstra-se a opinião segundo a qual as palavras significam as coisas. Que as palavras significam as coisas torna-se evidente pela Sagrada Escritura no segundo capítulo do *Génesis*, onde ela ensina que Deus conduziu todos os animais à presença de Adão para ele lhes atribuir os seus nomes. E Adão designou com os seus nomes todos os animais. Além disso, no capítulo 17 do *Génesis*, mudando-lhe o nome, Deus chamou a Abrão “Abraão”. E no capítulo 32 chamou a Jacob “Israel”. E Cristo Senhor, em João, capítulo 1, impôs o nome a Pedro: “Hás-de chamar-te ‘Cefas’ ” – disse ele. Também Santo Agostinho em *Sobre a Trindade*, livro 7, capítulo 3, escreve: “As palavras manifestam, além delas próprias, aquilo de que falamos, mas nós falamos das coisas”. O mesmo afirma Alberto [no comentário ao *De Interpretatione*], tratado 2, capítulo 1. Esta parte soluciona-se facilmente.

Demonstra-se que as palavras significam os conceitos. Afirmam muitos autores que a parte relativa à significação dos conceitos é mais ambígua e obscura. Na obra *Sobre a Trindade*, livro 15, capítulo 11, declara Santo Agostinho: “A palavra que soa exteriormente é um sinal da palavra que está interiormente oculta”. São Basílio na *Homilia sobre o Primeiro Capítulo do Evangelho segundo São João* afirma que as nossas palavras são uma imagem de todo o nosso conhecimento porque exprimimos por palavras o que conhecemos pela nossa alma. Gregório de Nissa na obra *De Hominis Opificio*, capítulo 9, afirma: “A mente humana manifesta com palavras coisas ocultas à nossa inteligência”. João Damasceno na obra *A Exposição da Fé Ortodoxa*, livro 1, capítulo 17, chama à palavra “o anjo da inteligência”, isto é, “a mensageira dos conceitos”. Santo Ambrósio no *Hexaemeron*, livro 1, capítulo 9, declara que os pensamentos recônditos da mente são designados por “linguagem oral”. Plotino no capítulo 3 da obra *Sobre a Virtude* chama à palavra “o intérprete do espírito”. Filon, o “Hebreu”, na obra *Que o Inferior Arma habitualmente Ciladas ao Superior* chama à linguagem “o irmão da mente” e compara-a com Aarão – que era o intérprete e o mediano de seu irmão Moisés –, acerca do qual Filon se exprime no mesmo lugar com muita elegância. Entre outros autores, ensinam a mesma coisa Averróis, Alexandre de Afrodísia, Boécio, Alberto, no tratado 2, capítulo 1 [da obra supracitada] e São Tomás.

Artigo 2

Rejeitadas as duas primeiras opiniões, confirma-se e explica-se a terceira com argumentos

Primeiro argumento. Ambas as opiniões, tanto a de Escoto como a de Boécio, são refutadas pela experiência. Quando ouvimos as palavras, imediatamente o nosso espírito é impelido para a percepção de coisas determinadas, certificando-se ao mesmo tempo das concepções do falante; deste modo, ouvidas as palavras, apercebemo-nos dos juízos e dos conhecimentos dos homens acerca das coisas. Deve, portanto, reconhecer-se forçosamente que, quer as coisas quer os conceitos, são significados pelas palavras, pois aquilo mediante o qual somos induzidos ao conhecimento de uma coisa é sinal dela.

Segundo argumento. Em segundo lugar e em especial, que as palavras signifiquem as coisas demonstra-o o primeiro argumento em defesa da opinião de Escoto; certamente, se não as significassem, todas as proposições seriam falsas.

Terceiro argumento. Em terceiro lugar, os conceitos são também significados pelas palavras, de acordo com o primeiro argumento em defesa da opinião de Boécio, que pode também exprimir-se deste modo: as palavras significam em virtude de uma imposição voluntária e intencional; portanto, significam tudo aquilo que essa intenção alcança. Mas a intenção dos homens na imposição das palavras foi manifestar os conceitos; por isso, as palavras são sinais dos conceitos. Quanto ao resto, é manifesto. E demonstra-se a menor: a linguagem humana foi instituída tendo em vista as relações e a convivência entre os homens, como depois de Platão no *Crátilo* ensina Aristóteles na *Política*. Porém, esta convivência consiste sobretudo na comunicação dos pensamentos, que se realiza pela linguagem externa, segundo Santo Agostinho em *Sobre a Ordem*, livro 2, capítulo 12, onde afirma que a razão ensinou os homens para que, não podendo comunicar os seus pensamentos pela linguagem interna, se servissem da sensação como intérprete para uni-los uns aos outros. É essa também a opinião de Platão no *Timeu*. Por isso, a função da linguagem está ordenada para a comunicação a fim de que os sinais se tornem presentes no espírito dos ouvintes e dos falantes.

Quarto argumento. Em quarto lugar, se as palavras não fossem sinais dos conceitos, não seria possível a mentira, pois "mentir", de acordo com a própria etimologia do vocábulo, quer dizer "ir contra a mente", o que não parece ser outra coisa senão exprimir o que não existe na mente. Disto resulta, segundo São Tomás [na *Suma Teológica*], segunda parte da segunda parte, questão 110, artigo 3, que a mentira é intrinsecamente um mal, dado que, sendo as palavras por natureza sinais dos conceitos, isto é, impostas por natureza para manifestarmos aos outros os nossos pensamentos, é iníquo dar a entender que existe na mente o que realmente não existe. Na verdade, dado que a palavra, como declara Santo Agostinho no *Segundo Sermão sobre a Natividade de João Baptista*, é veículo do verbo interior, se não existir

verbo interior (o que, no entanto, se supõe estar associado ao veículo), então está-se enganando claramente os outros.

Se as palavras significam de modo imediato as coisas e os conceitos. Há um tema de difícil resolução na opinião comum: se as palavras significam em primeiro lugar e de modo imediato os conceitos segundo a mesma significação, e secundariamente as coisas; ou, ao invés, em primeiro lugar as coisas e secundariamente os conceitos; ou, por último, as coisas e os conceitos de modo imediato e consoante diferentes significações.

Primeira opinião: a palavra significa primeiramente e de modo imediato os conceitos e de modo mediato as coisas. Escoto, embora considere mais provável a opinião que depois defende nos *Comentários aos Quatro Livros das Sentenças*, livro 1, ou seja, que as palavras significam apenas coisas, contudo, [no comentário ao *De Interpretatione*], questão 1 do capítulo 1, sustenta que de acordo com opiniões dignas de crédito se deve afirmar que os conceitos são significados primeiramente e de modo imediato e segundo a mesma significação, e que as coisas são significadas de modo mediato. Exprime-se da mesma forma São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 13, artigo 1, e em *De Potentia*, questão 8, artigo 1, no corpo do artigo. O mesmo afirma Alberto no tratado 2, capítulo 1, bem como Domingos de Flandres na *Metafísica*, livro 4, questão 7, artigo 4; e também Pedro de Bruxelas neste lugar, questão 1, artigo 1.

Demonstra-se a opinião. Esta opinião é demonstrada em primeiro lugar por Aristóteles ao afirmar explicitamente neste capítulo que as palavras são de modo imediato sinais dos conceitos.

Demonstra-se em segundo lugar: quando um sinal é substituído por outro, ele dá a conhecer necessariamente o sinal pelo qual é substituído e não a coisa significada por esse sinal. Mas as palavras são substituídas por conceitos, que significam coisas; portanto, elas dão a conhecer em primeiro lugar esses conceitos. Apenas a premissa maior necessita de explicação. Contudo, a sua verdade torna-se evidente porque um sinal daquela espécie tende para a coisa para cuja substituição foi instituído; portanto, não é possível perceber a coisa excepto por meio dele.

Demonstra-se em terceiro lugar: as palavras não significam conceitos por estes serem qualidades, mas, como ensina Escoto no lugar supracitado, porque significam coisas. Por isso, nenhuma significação pode terminar no conceito, pois toda a significação que está ordenada para ele deve por fim atingir a coisa como termo da representação do conceito; portanto, visto que a significação não pode tender primeiramente para a coisa antes de tender para o conceito, deve declarar-se que com a mesma significação o conceito é dado a conhecer em primeiro lugar e em segundo lugar a coisa.

Em quarto lugar, como ensinámos, a palavra é mensageira e intérprete do espírito. Mas a função do intérprete, ou do mensageiro, é dar a conhecer os mandados, e a das palavras de quem interpreta é preferentemente dar a conhecer as próprias coisas.

Por último, do mesmo modo que segundo a mesma relação o género termina primeiramente na espécie e em seguida no indivíduo, e a potência termina primeiramente no acto e em segundo lugar no objecto, assim acontece com as palavras.

Segunda opinião: a palavra dá a conhecer primeiramente a coisa e em segundo lugar o conceito. Alguns opinam que as palavras dão a conhecer primeiramente as coisas segundo a mesma significação, e mediante as coisas os conceitos. Esta opinião, embora ninguém a exponha com clareza, pode atribuir-se a Escoto, que ensina que pelas palavras são significadas as coisas enquanto conhecidas. Ele, porém, adverte que não é significado um conjunto (as coisas conhecidas), pois tratar-se-ia de um significado composto accidental. Contudo, ele afirma que é dada a conhecer uma coisa enquanto objecto de conhecimento. Isso não parece poder ser explicado de maneira mais simples do que dizer que com uma única significação é dada a conhecer em primeiro lugar a coisa e em seguida o seu conceito.

Demonstra-se a segunda opinião. Em primeiro lugar, em qualquer assunto o uso dos meios precede a consecução dos fins. Mas a significação da coisa é um meio para manifestar os conceitos; portanto, é anterior à significação do conceito. A premissa maior e a consequência são evidentes. O objectivo da instituição da linguagem foi, como Agostinho e Platão, há pouco referidos, claramente ensinaram, a manifestação dos conceitos. Por isso, se pudéssemos comunicar de outro modo os pensamentos, a linguagem não teria sido instituída. São Basílio na terceira homilia sobre o *Hexaemeron* ensinou isto com as seguintes palavras: “O uso da linguagem não é de modo algum necessário para aqueles que podem geralmente partilhar intenções pelo intelecto; portanto, todas as significações baseadas na palavra são como uma via para ela”.

Vou demonstrar a mesma opinião, em segundo lugar, por meio de um argumento de Escoto: O conhecimento da coisa é directo; o conhecimento do conceito é reflexo e não atinge o espírito ao ouvirmos a palavra, excepto se percebermos a coisa. Sabemos por esta razão que aquele que fala possui em si um conceito porque a coisa significada pela palavra o exige. Para isso é, porém, necessário perceber primeiramente a coisa.

Terceira opinião: a palavra, pela sua dupla significação, atinge de modo imediato a coisa e o conceito. Por último, a terceira opinião declara que existem diferentes significações das palavras: uma, a respeito dos conceitos; outra, a respeito das coisas. E qualquer delas atinge de modo imediato o seu termo. Mais explicitamente que outros, ensina isto Soto nas *Súmulas*, livro 1, capítulo 2, argumento 1. E exprimem a mesma opinião os seguintes autores: Henrique de Gand na *Summa*, artigo 73, questão 6; Bassolis [no *Comentário às Sentenças*], livro 2, distinção 22, questão 1, artigo 1; e João de Jandun neste lugar, questão 1.

Demonstra-se a terceira opinião. Demonstra-se esta opinião deste modo: a significação ou é a própria imposição do nome (o que preferentemente aprovamos) ou se fundamenta nele e com ele se multiplica. Mas a imposição para significar os conceitos é diferente da imposição para significar as coisas; portanto, etc. Demonstra-se a premissa menor: os seres humanos desejaram primeiramente comunicar os seus

pensamentos de acordo com um impulso comum e explícito e em seguida procuraram descobrir o modo apropriado para essa comunicação. Esse modo consistiu na imposição das palavras para significarem as coisas; portanto, estão presentes duas actividades e mesmo duas imposições. O antecedente deste argumento é demonstrado por Agostinho e Platão ao corroborarem a segunda opinião. E eles também insinuaram a distinção entre essas imposições. Na verdade, a imposição que tem por fim significar as coisas está expressa em cada uma das palavras; mas a imposição que tem por fim dar a conhecer os conceitos foi apenas efectiva e explícita quando os seres humanos desejaram primeiramente manifestar-se a si próprios. Contudo, é suficiente que em cada uma das palavras ela seja virtual e implícita. Da mesma forma que para pôr em prática os meios por causa dos fins se exigem volições explícitas dos meios, embora seja suficiente a volição implícita dos fins, o mesmo acontece, por exemplo, quando alguém por causa da saúde deseja tomar uma poção ou fazer um corte numa veia por um acto explícito de vontade. Alberto Magno [no comentário ao *De Interpretatione*], tratado 2, capítulo 1, ensina esta doutrina, embora de modo diferente.

Demonstra-se em segundo lugar a mesma opinião. Demonstra-se em segundo lugar a mesma doutrina pelo uso geralmente diferente da palavra e pela sua função relativamente à coisa e ao conceito. Na verdade, a coisa é significada pela palavra como “um significado que” e (como costuma dizer-se) “doutrinalmente”. Com efeito, o que significamos ao ensinar por meio das palavras é entendido por nós a respeito das próprias coisas. Porém, os conceitos não são significados doutrinalmente, mas são sugeridos. Por isso, costuma dizer-se que as palavras são substituídas pelos conceitos e significam coisas.

Prefere-se a terceira opinião e responde-se aos argumentos da primeira opinião. Entre estas opiniões, a terceira parece-nos mais evidente. Por isso, ao primeiro argumento da primeira opinião baseada em Aristóteles responde Henrique de Gand no lugar supracitado que a afirmação do Filósofo de que as palavras são em primeiro lugar sinais dos conceitos não deve entender-se de modo significativo, como se fossem significados primeiramente os conceitos, mas de modo impositivo (por assim dizer), dado que é necessário que entre as coisas e as palavras, ao serem impostas para significarem as coisas, mediem os conceitos. E, como afirma o Filósofo, a condição imprescindível para que uma palavra signifique uma coisa é o conceito. Na verdade, uma coisa não é significada como ela é em si mesma, mas segundo a medida do nosso conhecimento. Esta interpretação é aprovada por São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 13, artigo 1, por Durando [no *Comentário às Sentenças*], livro 1, distinção 27, questão 2, número 8, e por Ferrara no comentário à *Suma contra os Gentios*, livro 1, capítulo 35.

Explicação do texto de Aristóteles. Mas porque dissemos que o conceito é o significado da palavra, devemos afirmar que o Filósofo pretendeu dar a entender que o conceito é significado em primeiro lugar com uma prioridade de intenção, isto é, principalmente, visto que é por causa dele, bem como por causa de um fim, que a

palavra é instituída, embora com prioridade de execução a coisa seja significada primeiramente, isto é, a significação da coisa é sempre pressuposta à significação do conceito, ainda que elas sejam diferentes.

Ao segundo argumento da primeira opinião deve responder-se que a premissa maior é verdadeira quando existe uma só significação; mas no caso presente as significações são diferentes. À prova do argumento responde-se que um sinal pode ser substituído por outro de dois modos: em primeiro lugar, quando não é propriamente instituído para significar a coisa, mas apenas para dar a conhecer o sinal que substitui a coisa, do mesmo modo que, como depois iremos dizer, a escrita substitui a palavra pronunciada; em segundo lugar, quando é instituído de modo imediato para significar simultaneamente a coisa e outro sinal, como acontece com as palavras. Na primeira ocorrência, é verdadeiro que um sinal que é substituído tende para a coisa em benefício de outro sinal e significa primeiramente esse sinal; mas na segunda ocorrência, isto é falso.

Ao terceiro argumento da primeira opinião concede-se o antecedente; distingue-se, porém, o conseqüente. Com efeito, se se afirmar que a significação da palavra que tende para o conceito termina de algum modo na coisa, concede-se; mas se se defender que não existe outra significação que termina de modo imediato na coisa, recusa-se.

Ao quarto argumento da primeira opinião deve responder-se do mesmo modo que respondemos à passagem de Aristóteles. Com efeito, a primeira, isto é, a principal função do intérprete e do mensageiro é anunciar palavras e mandados. No entanto, isto exige que eles falem acerca de coisas. Em segundo lugar, deve afirmar-se que a semelhança não deve procurar-se inteiramente em todas as coisas, mas no facto de que a palavra interpreta a mente, embora seja diferente o modo de interpretar.

Ao quinto argumento respondemos que a mesma relação pode ser relativa a numerosos termos subordinados se o modo de relacionar for o mesmo. Porém, como demonstrámos, é diferente na palavra e por isso admitimos duas relações.

Refutam-se os argumentos da segunda opinião. Os argumentos da segunda opinião confirmam a nossa, pois eles apenas demonstram que a significação da coisa é anterior à significação do conceito, visto que a palavra é um meio relativamente ao conceito. Mas eles não demonstram que a significação seja única. E embora o conhecimento do conceito, quando o possuímos (e isso não é necessário), seja reflexo, o conceito não é continuamente produzido segundo a mesma significação, mas segundo outra que pressupõe a primeira significação da coisa. Se, porém, objectardes que a palavra não pode dar a conhecer o conceito por reflexão, se ela o significar de modo imediato, responde Escoto neste lugar que isso não é surpreendente num sinal convencional, porquanto significa como foi instituído.

Artigo 3

Responde-se aos argumentos do primeiro artigo

Os sinais dividem-se em doutriniais e não-doutriniais. A opinião de Escoto baseia-se em cinco argumentos. Relativamente ao primeiro, para o demonstrar de modo suficiente deve observar-se que, além das divisões dos sinais referidas na segunda questão, deve também referir-se aquela segundo a qual os sinais se dividem em doutriniais e não-doutriniais. Os não-doutriniais são aqueles que não têm uso no ensino, como o fumo, a estátua de César, etc.

Os sinais doutriniais são de três espécies: os conceitos, as palavras pronunciadas e as escritas. Os sinais doutriniais são aqueles de que fazemos uso no ensino, existindo três espécies: os conceitos, as palavras pronunciadas e as escritas. Pelo vocábulo “conceito” entendemos não só os conceitos da mente, mas também os fantasmas expressos da imaginação, se nela se formarem proposições, como muitos pensam. Contudo, não devem incluir-se as espécies impressas do intelecto ou as espécies impressas sensíveis, a partir das quais não são formadas proposições. Por esse motivo, elas não são termos do acto de conhecer, pelo que nenhum conhecimento resulta delas no ensino. Além disso, não devem ser incluídas porque de modo algum são linguagem; mas no ensino servimo-nos apenas da linguagem. Portanto, os sinais não-doutriniais não são significados pelas palavras, como afirmam São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 85, artigo 2, réplica à objecção 3, e Egídio [no *Comentário às Sentenças*], livro 1, distinção 27, questão 2. Por “palavras pronunciadas” entendemos apenas as palavras que significam por instituição; por “palavras escritas” entendemos aquelas palavras pelas quais comunicamos com as pessoas ausentes.

O sinal doutrinal não é unívoco em relação aos conceitos, às palavras pronunciadas e às palavras escritas. Os lógicos incluem neste lugar a seguinte questão: “O sinal doutrinal diz-se univocamente a respeito das três espécies enumeradas?”. A isto deve responder-se negativamente, dado que a significação do conceito é natural e real, mas a significação da palavra pronunciada e da escrita é adventícia e racional. Por isso, como iremos depois afirmar, a palavra pronunciada e a escrita são formalmente um único sinal.

Responde-se ao primeiro argumento. Considerando este assunto, afirmamos que o mesmo sinal pode possuir um grande número de significados. Segundo um desses significados, ele pode ser usado no discurso e nessa condição denomina-se “sinal doutrinal”. Segundo outro significado, não pode ser usado e não significa doutrinalmente. São desta espécie as palavras que se aplicam às coisas apenas para não se tornarem falsos os discursos, como põe em evidência o argumento.

Responde-se ao segundo argumento. Ao segundo argumento responde Escoto afirmando que um termo é análogo apenas quando significa muitas coisas por meio de muitas imposições e que uma palavra significa todas as coisas por meio de uma só imposição. Porém, segundo a nossa opinião, deve afirmar-se que um termo é análogo quando significa coisas diferentes do mesmo modo. Desta forma, o termo “homem”

refere-se a um verdadeiro homem e a um homem pintado numa tábua. Com efeito, ele dá a conhecer um e outro doutrinalmente. Contudo, não se refere a um homem e ao seu conceito, visto que não significa o conceito doutrinalmente.

Responde-se ao terceiro argumento. Na resposta ao terceiro argumento, Ricardo [nos *Comentários às Sentenças*], livro 1, distinção 22, questão 3, declara que o ouvinte não conhece por meio da palavra de modo imediato o conceito e depois a coisa. Mas ele exprime-se a respeito de outra opinião [isto é, de uma opinião diferente da sua]. Nós respondemos que, embora não seja necessário que o ouvinte conheça o conceito para perceber a coisa em virtude da distinção das suas significações, da mesma forma não é necessário ao ver a escrita conhecer a palavra que significa a escrita de modo imediato para que a coisa significada pela escrita seja percebida. No entanto, quando desejamos, conhecemos o conceito por meio da palavra do falante, o que é suficiente para dizer que ele é significado. Concordamos com a resposta para a confirmação do argumento, isto é, que o sinal deve levar ao conhecimento da coisa, mas recusamos que isso não se realiza pela palavra, ou pelos conceitos.

Que conceito precede necessariamente a palavra? Para solucionar este assunto com a maior brevidade possível, o quarto argumento põe a seguinte questão: “Que conceito precede necessariamente a palavra?”. Deve dizer-se que existem duas espécies de conceitos: um é o médio, outro é o último. O primeiro é o conceito da palavra pronunciada e o segundo é o conceito da coisa significada.

Demonstra-se que o conceito da palavra precede o da coisa. Na verdade, que a imagem da palavra preceda a da coisa, não só em nós, mas também nos animais, demonstra-se pelo facto de que a potência activa pela qual é produzida a palavra não é impelida a operar a não ser que seja dirigida pela potência imaginativa, que conhece a mesma operação. Aristóteles deu a entender isto na obra *Sobra a Alma*, livro 2, texto 9, quando afirmou que a palavra tem origem na imaginação. Com efeito, os sons que são produzidos de forma diferente da palavra pronunciada, como a tosse e o riso, não são palavras originadas na imaginação. E dado que os irracionais, como a pega e o papagaio, formam palavras apenas pela imaginação das palavras (visto que não podem possuir o conceito da coisa significada), não deve duvidar-se de que elas podem ser formadas desse modo. Efectivamente, proferimos muitas vezes palavras significativas sem nenhum conhecimento da coisa significada, como procedem, por exemplo, os que recitam palavras em latim sem as entenderem ou, embora as entendam, não se apercebem do que elas significam. Neste caso, não apenas a imaginação, mas também o intelecto, podem possuir conceitos médios sem conceitos últimos. “Experimentámos, não só em nós, mas também nos outros” – afirma Agostinho na obra *Sobre o Mestre*, capítulo 13 – “que as palavras são proferidas separadamente das coisas que são pensadas”.

Se alguém desejar significar a coisa por meio da palavra, deverá formar necessariamente o conceito da coisa no seu espírito? O uso da linguagem, embora seja comum aos ignorantes e aos irracionais, não possui relativamente aos irracionais a natureza da verdadeira linguagem. Com efeito, segundo Alberto no tratado 2, capítulo

1, a linguagem foi criada com a intenção de significar as coisas. Isso é confirmado por Agostinho na obra *Sobre os Princípios da Dialéctica*, capítulo 5, quando afirma que “falar” é servir-se de sinais por meio da palavra articulada. Por conseguinte, a questão é se quando alguém se serve deliberadamente da linguagem e com a intenção de significar uma coisa deve formar necessariamente no espírito o conceito dessa coisa. Visto que de outra forma se exprimem palavras inadequadas, afirmamos que isso não é de modo algum necessário.

Resposta afirmativa de São Tomás. São Tomás responde afirmativamente [na *Suma Teológica*], segunda parte da segunda parte, questão 110, artigo 1, dado que a manifestação por meio de tais sinais exige a comparação do sinal com aquilo que é significado, a qual (como é evidente) não pode realizar-se sem o conhecimento de ambos os termos. Esta resposta de São Tomás, embora verdadeira, dá ensejo a uma questão ulterior, isto é, se o conhecimento da coisa significada deve ser intelectual ou se é suficiente o conhecimento sensitivo. Na verdade, São Tomás afirmou que aquela comparação é uma função da razão. Declara a mesma coisa Damasceno quando afirma na obra *Sobre a Filosofia*, livro 1, capítulo 1: “Deus uniu a palavra articulada à mente e ao intelecto”. Boécio na segunda edição do comentário a esta obra [isto é, ao *In Librum de Interpretatione*], capítulo 1, exprime-se desta forma: “Excepto o conhecimento, a palavra nada designa em absoluto”. Ambrósio no *Hexaemeron*, livro 6, capítulo 9, afirma que é conforme à razão servir-se do som da palavra para significar uma coisa. E Escoto declara neste lugar, questão 2, que todo o significar implica entender.

Que mais direi? Parece que foi claramente expresso por Aristóteles neste capítulo que as palavras pronunciadas são sinais das disposições de espírito. E acrescenta-se uma razão evidente: para existir uma linguagem que seja significativa é necessário o conhecimento da relação entre o sinal e o que é significado por instituição. Porém, como ensina Escoto [nos *Comentários aos Quatro Livros das Sentenças*], livro 4, distinção 1, questão 1, isto não pode ser atingido pelo sinal, o que é manifesto pelo facto de aquela relação do sinal por instituição ser de razão e algo mais abstracto que aquilo que atinge a sensação. Afirmámos “entre o sinal e o que é significado por instituição” porque quiçá o sentido íntimo perceba a relação do sinal natural e material para com os seus significados, por exemplo do fumo relativamente ao fogo.

Aprova-se a opinião de São Tomás e concilia-se com a doutrina anterior. Ainda que pareça verdadeiro e evidente para o lógico que não há nenhuma razão para impugnarmos esta doutrina, contudo, ela contém algumas dificuldades, especialmente se for comparada com aquela que ensinámos na primeira questão. Mas nesse lugar exprimimo-nos sobre a percepção da coisa significada por meio do sinal natural. Neste lugar, exprimimo-nos sobre a expressão da mesma coisa por meio do sinal por instituição.

Responde-se ao quarto argumento. Examinados estes assuntos, respondemos ao quarto argumento afirmando que, falando com brevidade, não é inconveniente, quando nos exprimimos sem ponderação, que não precedam conceitos na mente.

Com efeito, as palavras ainda exprimem conceitos, dado que é o modo comum e natural de falar, ao qual as palavras se conformam para que precedam os conceitos.

Relativamente ao texto de Agostinho, afirmamos que na primeira passagem ele discorre sobre palavras proferidas sem deliberação; e na segunda exprime-se por hipérboles para explicar a grandeza do ser divino. Na verdade, a questão que ele sugere nesse lugar é se as palavras podem significar mais do que o espírito pode compreender, ou ao contrário. Este assunto será desenvolvido noutra parte. E o texto de Crisóstomo deve ser interpretado da mesma forma. Relativamente ao exemplo a respeito das aves e das pessoas que estão dormindo, admitimos que não existem nesse caso conceitos, embora seja verdadeiro que o nosso intelecto opera durante o sono, como está exposto no nosso comentário *Sobre a Alma*, livro 3, questão 5, artigo 4, e como dá a conhecer Gregório de Nissa no mesmo capítulo (ainda que neste lugar ele não pareça exprimir-se peremptoriamente).

Responde-se ao último argumento. Na resposta ao último argumento, Santo Agostinho na obra *Sobre o Mestre*, capítulo 13, recusa que os mentirosos não pensam sobre as coisas que exprimem por meio da linguagem. Com efeito, dado que eles proferem palavras com a intenção de significar, percebem necessariamente o que elas significam, como brevemente vai ser exposto. Nem “mentir” é de tal modo “ir contra a mente” que as palavras signifiquem aquilo que não é percebido pela mente, pois significam o oposto do que é conhecido pelo intelecto como verdadeiro. Por isso, o intelecto do mentiroso compreende não só o verdadeiro, mas também o falso, preferindo, porém, apenas o falso.

Poderá, no entanto, objectar-se: dessa forma, o mentiroso dá simultaneamente assentimentos contraditórios. Na verdade, se alguém afirmar que o último rei morreu em África porque existe um relato desse facto e se também disser que o oposto é verdadeiro, haverá no seu espírito duas contraditórias. Responde-se distinguindo a conclusão. Existem efectivamente duas contraditórias: uma, relativa àquilo de que se tem conhecimento por meio do relato; outra, relativa ao conhecimento oposto que se julga ser verdadeiro. Mas não se segue que ambas as contraditórias são relativas àquilo que se julga ser verdadeiro, o que é incompatível.

Responde-se aos argumentos em defesa da opinião de Boécio. Responde-se ao primeiro argumento. Os argumentos em defesa da opinião de Boécio, visto que se opõem à nossa, refutam-se desta forma: em primeiro lugar, afirmamos que, no contexto, Aristóteles não só declarou que as palavras são sinais dos conceitos, mas também que são sinais que designam as coisas significadas. Na resposta ao primeiro argumento, deve admitir-se que as palavras foram inventadas para substituir os conceitos, que não podem manifestar-se por si próprios. Elas realizam esta função de modo imediato e significam as próprias coisas. Com efeito, as palavras não significam apenas os conceitos, como precedentemente foi exposto. E a obra de Agostinho nada prova em contrário.

Responde-se ao segundo argumento. Na resposta ao segundo argumento, deve recusar-se que as palavras que representam coisas imaginárias significam apenas

conceitos. Com efeito, embora elas não signifiquem coisas verdadeiras, contudo, designam um objecto imaginário de certo modo verdadeiro. Relativamente ao sincategorema “se” e termos semelhantes, significam apenas um conceito médio, donde resulta que, se forem proferidos, não originam nenhum conceito último no espírito do ouvinte e não produzem nenhum no espírito do falante. Porém, se forem tomados juntamente com um categorema, significam o conceito modificado do categorema. E quando Santo Agostinho afirma que “se” significa uma hesitação, não se exprime principalmente a respeito da palavra “se”, mas de toda a proposição. Além disso, ou se exprime apenas sobre a significação do conceito, não recusando de modo algum outra significação pela qual significasse o conjunto das coisas significadas por aquelas palavras (e nesse caso é verdadeiro que por aquela proposição se exprime uma hesitação mental), ou se exprime sobre a coisa significada no seu ser objectivo. Considerado deste modo, isso é duvidoso por causa da denominação por um acto intrínseco. Deve também afirmar-se que todas as proposições imperativas e optativas significam coisas de um modo não-enunciativo, como iremos referir no capítulo quarto.

No que diz respeito à réplica para confirmar o argumento, deve recusar-se que os gestos significam apenas conceitos. Na verdade, os seres humanos conversam com os surdos por meio de gestos, como afirma Agostinho no capítulo 3 da obra *Sobre o Mestre*, onde também declara que a conversação incide sobre coisas. Isto é evidente porque os surdos com quem falamos significam as coisas por meio de gestos, como Zacarias, em Lucas, capítulo 1, significou uma tabuinha de escrever. Ver ainda sobre o assunto São Tomás [no *Comentário às Sentenças*], livro 2, distinção 12, questão 1, artigo 3.

Artigo 4

Se as palavras escritas significam as palavras pronunciadas e de que modo

Esta é a segunda parte da primeira proposição de Aristóteles na qual vão ser expostas as mesmas questões sobre as palavras escritas que até agora foram expostas sobre as palavras pronunciadas. Ou seja: se as palavras escritas significam as palavras pronunciadas e as coisas; se significam com a mesma ou com diferentes significações; e se os sinais escritos existem por si mesmos ou apenas em virtude da palavra pronunciada.

Primeira proposição: as palavras escritas significam as coisas e as palavras pronunciadas. Para explicar a primeira questão, apresenta-se a seguinte proposição: as palavras escritas significam as coisas e as palavras pronunciadas. Embora Aristóteles não exprima com clareza a primeira parte da proposição, contudo, admite que ela é verdadeira, o que é evidente para os seus intérpretes. Na verdade, se um ser humano para quem todas as coisas são gregas recusar que as palavras pronunciadas são significadas pelas escritas e se nada perceber a respeito das escritas, sobre ele recai com razão a censura de Catão: “Ler e não entender não é ler”. Aristóteles, Boécio,

Alberto e outros explicam a segunda parte da proposição neste capítulo, bem como Agostinho nestas obras: *Sobre a Trindade*, livro 15, *Sobre os Princípios da Dialéctica*, capítulo 5, e *Sobre o Mestre*, capítulo 4. Em suma, não há ninguém que seja de opinião diferente.

Isto demonstra-se por meio de um argumento baseado na razão. O melhor argumento é o que foi exposto nas *Instituições Dialécticas*, livro 1, capítulo 10: “Os que lêem as letras do alfabeto latino e não as entendem formam, no entanto, o conceito das palavras”. Isto significa por isso que as letras do alfabeto levam de modo imediato ao conhecimento das palavras.

Segunda proposição: as palavras escritas representam as palavras pronunciadas e as coisas segundo diferentes significações. Primeira demonstração. A segunda proposição para responder à segunda questão é que as palavras escritas representam, segundo diferentes significações, as palavras pronunciadas e as coisas. Isto demonstra-se primeiramente: a palavra escrita significa por vezes a palavra pronunciada e não a coisa; portanto, a significação de cada uma delas é diferente. A consequência é convincente segundo esta regra: “Aquilo que pode realmente separar-se pode de algum modo distinguir-se”. O antecedente é evidente na palavra escrita “blictri”, com a qual, se for vista, formamos uma palavra semelhante, embora não conheçamos nenhuma coisa, excepto ela.

Segunda demonstração. Em segundo lugar, como em seguida iremos demonstrar, a significação da coisa é simples na escrita. Mas a significação da palavra é complexa. Na verdade, ela está integrada em significações nas quais cada uma das letras designa cada um dos sons da voz. Efectivamente, para que uma palavra escrita signifique uma palavra pronunciada não pode ser instituída toda ela simultaneamente, mas por meio de cada uma das letras. Isto infere-se por várias razões. Em primeiro lugar, porque para alguém proferir uma palavra significada pela escrita é suficiente que conheça cada uma das letras. Em segundo lugar, porque neste momento posso formar uma palavra escrita que até agora ninguém pensou e que por isso não foi instituída para significar simultaneamente a palavra pronunciada. Contudo, significará a palavra pronunciada que lhe corresponde. Portanto, a significação da escrita relativamente à palavra pronunciada não se distingue das significações das letras.

Terceira demonstração. Em terceiro lugar, isso também se verifica na palavra “blictri”, que nunca foi instituída como um todo para significar uma coisa. Portanto, visto que a significação de toda a proposição é o conjunto das significações das suas partes, o mesmo acontece na escrita.

Primeira objecção. Relativamente à referida proposição, objecta-se que Aristóteles tenha afirmado que as palavras escritas são sinais das palavras pronunciadas; e que as palavras pronunciadas são sinais dos conceitos. Porém, as palavras pronunciadas significam integralmente conceitos e não por meio de partes distintas. Portanto, deve dizer-se o mesmo a respeito das palavras escritas. E confirma-se: se as palavras escritas possuíssem apenas a significação das partes, significariam as palavras

pronunciadas como aquilo que principalmente significam e, conseqüentemente, seriam tomadas em lugar delas na proposição, o que é manifestamente falso.

Responde-se à objecção. Responde-se facilmente à objecção (pela qual alguns se persuadiram de que as palavras escritas conferem, relativamente às palavras pronunciadas, uma significação simples distinta das significações das suas partes), recusando que Aristóteles foi de opinião que existe uma semelhança entre a palavra pronunciada e a palavra escrita. Mas ele foi de opinião que existe uma certa semelhança pelo facto de ambas possuírem uma significação. Na verdade, as palavras pronunciadas significam conceitos; e as escritas significam palavras pronunciadas. E ainda que exista uma grande diferença no modo de significar – visto que a palavra pronunciada não pode representar o conceito a não ser significando a coisa –, contudo, a palavra escrita significa a palavra pronunciada, embora não dê a conhecer ulteriormente nenhuma coisa. Por isso, para confirmar o argumento responde-se que as palavras escritas são realmente de modo imediato sinais das palavras pronunciadas, mas não sinais doutriniais; por esta razão, quando nos servimos das palavras pronunciadas na linguagem, isto é, na linguagem oral, não são tomadas em lugar das escritas, embora, quando lêem algo escrito, os que desconhecem outra significação relativamente à coisa recorram às palavras pronunciadas.

Segunda objecção. Objecta-se em segundo lugar que cada uma das partes da palavra pronunciada significa caracteres; por exemplo, o som “A” significa uma letra e o mesmo acontece com os outros sons. Portanto, os caracteres não podem ser sinais das partes e reciprocamente.

Responde-se à objecção. Respondemos que não há nenhum inconveniente em que estas coisas sejam sinais de modo recíproco. Mas isto não acontece na totalidade das palavras. Com efeito, as palavras escritas significam as pronunciadas e não ao contrário, ainda que nos possa parecer que chegamos ao conhecimento das palavras escritas por meio das pronunciadas. Na verdade, isto acontece por causa da semelhança e não da significação.

Terceira proposição: a escrita significa a coisa segundo a mesma significação que a palavra pronunciada. Terceira proposição: a palavra escrita significa a coisa segundo a mesma significação que a palavra pronunciada, de tal modo que esta significação afecta de modo imediato e quase de modo intrínseco a palavra pronunciada, e remotamente e de modo extrínseco a escrita. Demonstração: a palavra pronunciada e a escrita significam segundo a mesma significação; mas esta é a verdadeira significação; portanto, ela é única. Demonstra-se a premissa maior: para que uma palavra escrita possa ser instituída para significar, é suficiente que seja significativa a palavra pronunciada que ela representa. Com efeito, se neste momento fosse instituída a palavra pronunciada “blictri” para significar “Turco”, sem qualquer outra instituição, significaria a mesma coisa a sua escrita, isto é, a sua escrita equivalente. A razão consiste certamente no facto de a escrita significar a coisa, visto que é sinal da palavra que significa essa coisa e a substitui, segundo o axioma lógico “o sinal de um sinal é também o sinal daquilo que ele significa”. Acrescentámos por isso na conclusão

que a significação reside intrinsecamente na palavra pronunciada e extrinsecamente na escrita. No primeiro caso, a significação é imposta de modo imediato; e no segundo, em virtude de uma certa consequência com base na primeira imposição. E isto talvez tenha persuadido de tal modo Aristóteles que nunca se refere à significação da escrita relativamente à coisa.

Primeira objecção. Relativamente à referida proposição, deve objectar-se em primeiro lugar aduzindo aquilo que anteriormente expusemos. Com efeito, se a significação da palavra pronunciada e da escrita fosse a mesma, o sinal doutrinal não seria dividido correctamente naquelas três espécies: conceitos, palavras pronunciadas e palavras escritas, visto que as duas últimas teriam a mesma denominação.

Responde-se à objecção. Respondemos recusando a inferência. Na verdade, para a multiplicação dos sinais em concreto é suficiente a multiplicação das coisas significantes, porquanto para que os termos adjectivos possam dizer-se em número plural é suficiente a multiplicação dos sujeitos, como foi exposto noutra parte. E concordam com Aristóteles os que dividem o termo “são”, como termo análogo, em vários membros. Na verdade, estes membros são todos denominados por causa de uma única saúde existente num animal para o qual os outros “sãos” se dizem “por referência”. Portanto, embora a significação doutrinal não seja tríplice, existem, no entanto, três coisas significantes, isto é, que possuem significação. E entre elas, as palavras pronunciadas e as escritas são análogas por referência de umas às outras, ou seja, das escritas às pronunciadas.

Segunda objecção. Objecta-se em segundo lugar: a escrita hieroglífica (da qual se serviram os Caldeus – cujas invenções foram postas em prática por Zoroastro – e os Egípcios, como escreve Marsílio Ficino na obra sobre Platão *O Sumo Bem*, capítulo 29, e de que se servem actualmente os povos da China e do Japão) significa de modo imediato as coisas, não dando a conhecer nenhuma palavra. Portanto, ela possui uma significação peculiar que lhe é intrínseca.

Responde-se à objecção. Respondemos afirmando que aqueles sinais não são propriamente escrita, mas certas figuras inventadas para significar de modo imediato as coisas. Da mesma forma, os números da aritmética significam uma certa soma de coisas e as imagens dos astrólogos representam planetas e constelações. Com efeito, para nós, que neste lugar estamos discorrendo sobre palavras, bem como para Alberto e Agostinho, a seguir mencionados, o termo “escrita” deve entender-se como aquilo que une as partes, ou as letras.

As palavras pronunciadas e as escritas, enquanto sinais, concordam de dois modos e diferem em três. Se lembrarmos a doutrina precedente, reconheceremos que as palavras escritas e as pronunciadas concordam de dois modos e diferem em três. Concordam, em primeiro lugar, porque, assim como as palavras pronunciadas significam conceitos e coisas, igualmente as palavras escritas representam as palavras pronunciadas e as mesmas coisas. Concordam, em segundo lugar, porque assim como as palavras pronunciadas substituem as coisas e significam-nas doutrinalmente, o mesmo sucede com as escritas. Diferem, em primeiro lugar, porque não apenas a

significação da palavra pronunciada (isto é, a sua significação da coisa), mas também a significação do conceito, são simples; porém, a significação da palavra escrita relativamente à pronunciada é complexa. Diferem, em segundo lugar, porque a escrita é um sinal formalmente distinto da palavra pronunciada, embora tenham ambas a mesma significação; e a palavra pronunciada tem uma significação diferente da significação do conceito, visto que esta é natural e aquela por instituição. Diferem, em terceiro lugar, porque as palavras escritas podem realizar apenas a função de significar as palavras pronunciadas, não dando, porém, a conhecer nenhuma coisa, como se torna evidente na palavra escrita "blictri". Quanto à palavra pronunciada, não pode dar a conhecer o conceito a não ser que alguma coisa seja significada, pois a representação do conceito é como um meio para atingir a coisa, como anteriormente ensinámos.

QUESTÃO IV

Se os Conceitos São os Mesmos para Todos e se as Palavras São Diferentes

Artigo 1

Em que sentido é verdadeiro que os conceitos são os mesmos para todos

Os conceitos são os mesmos para todos e por isso são sinais naturais, mas as palavras não são as mesmas e, por conseguinte, são sinais por instituição. Explicámos até agora com Aristóteles, na sua primeira proposição, em que consistem os significados dos conceitos, das palavras pronunciadas e das escritas. Vamos neste momento investigar qual é o seu modo de significar. E isto está de acordo com o dito de Aristóteles ao afirmar que os conceitos são sinais naturais e que as palavras são sinais por instituição. Que toda esta doutrina seja consistente é plenamente evidente. Na verdade, ser o mesmo para todos é ser de acordo com a natureza e não de acordo com a vontade humana. Por outro lado, não ser o mesmo em toda a parte (o que Aristóteles afirmou acerca da palavra pronunciada e da escrita) significa que estes sinais são sinais de uma vontade livre. Embora isto seja deste modo, segundo os intérpretes mais penetrantes e entendidos, contudo, um ensino mais fecundo exige que examinemos com maior diligência ambas as partes da proposição. Portanto, principiando pela primeira parte, que diz respeito ao conceito, objectamos desta forma:

Primeira objecção: os conceitos não são os mesmos para todos. Quando o Filósofo afirma que os conceitos são os mesmos para todos, ou entende que todos os homens formam os mesmos conceitos acerca da mesma coisa, ou que um conceito que uma pessoa produz por si mesma pode servir a todos os homens para o conhecimento dessa coisa. Mas ambos os casos são falsos; portanto, etc. Demonstra-se a premissa menor relativamente à primeira parte. Acerca da mesma coisa, pessoas diferentes

formam conceitos diferentes, como pode verificar-se no camponês e no astrólogo, dos quais um é de opinião que o Sol é maior que a Terra e o outro que é menor que a roda de um carro (não digo apenas formam conceitos diferentes, mas também conceitos opostos, visto que acerca de uma proposição os seres humanos podem ter opiniões incompatíveis). A premissa menor demonstra-se relativamente à segunda parte, dado que um conceito formado por uma pessoa, visto ser um acidente, não pode migrar para a mente de outra. Portanto, ele nada pode tornar presente no espírito de outra pessoa. Na verdade, ainda que fosse transferido por Deus, para nada serviria a outra pessoa para o conhecimento das coisas, visto que, da mesma forma que ninguém pode viver por meio da vida de outro, igualmente nada pode entender por meio do conceito de outro.

Esclarece-se a objecção e considera-se que o conceito é a imagem do objecto. Para esclarecer este assunto, deve supor-se, com base naquilo que foi anteriormente referido, que o conceito, do mesmo modo que a espécie inteligível, é uma imagem viva que representa o seu objecto e está relacionada com ele de um modo transcendental, como medida e exemplar da sua essência. Mas aquilo que está relacionado dessa forma por meio da sua essência e natureza tende para os seus fins. E dado que as essências das coisas não podem ser alteradas, conclui-se que os conceitos conservam em toda a parte a sua representação e por meio dela levam a potência ao conhecimento do objecto. É este o principal argumento pelo qual os intérpretes de Aristóteles demonstram neste lugar que os conceitos são os mesmos para todos. Contudo, para que o argumento seja mais consistente devem ser examinadas duas coisas. Em primeiro lugar, se todos os conceitos em geral são imagens dos seus objectos ou se isso acontece apenas com alguns. Em segundo lugar, se os conceitos são estabelecidos como sinais mediante uma relação transcendental de modo formal ou apenas fundamental.

Levanta-se a seguinte questão: os conceitos das negações, dos entes de razão e das ficções são imagens das coisas? Relativamente a esta questão, entre os filósofos que pensam que os conceitos são imagens dos objectos (dos quais excludo poucos), uma coisa é certa e confirmada: os conceitos puramente especulativos de entidades reais são suas verdadeiras imagens e semelhanças essencialmente dependentes de tais entidades. Se aquela opinião é em qualquer parte verdadeira é principalmente a respeito dos conceitos especulativos, a respeito dos quais não existe nenhuma dificuldade.

Porém, se alguém recusar que não deve filosofar-se desta forma acerca dos conceitos das negações, dos entes de razão, das ficções e até dos artefactos, poderá ser persuadido deste modo: aquilo que não possui nenhuma entidade não pode representar a verdadeira e real imagem de si em qualquer espécie de causalidade. Mas para que o conceito seja uma verdadeira imagem de uma coisa deve representar essa coisa, pelo que nenhum conceito é imagem de um não-ente. Porém, a negação, o ente de razão e as ficções são não-entes; portanto, ou não existem conceitos desses não-entes ou, se existem, diferem da natureza de uma imagem. A premissa maior deste

argumento é demonstrada por São Tomás na obra *Sobre a Verdade*, questão 1, artigo 8, deste modo: “Aquilo que não possui uma forma em si mesmo não pode comunicá-la a outro”. A premissa menor está mencionada em Santo Agostinho nas *Quaestiones super Deuteronomium*, livro 5, questão 4, e em *Sobre 83 Questões Diferentes*, questão 74. Ele é de opinião que uma imagem, pela sua natureza, se origina naquilo que representa. Por isso, Durando [nos *Comentários às Sentenças*], livro 1, distinção 4, questão 1, e Egídio no artigo 1, questões 2 e 3, admitiram que é próprio da essência da imagem representar uma coisa como sua causa eficiente, ou exemplar. E Henrique parece estar de acordo com eles no *Quodlibet IV*, questão 2.

Pode demonstrar-se o mesmo a respeito dos conceitos práticos. Com efeito, visto que eles são causas de artefactos, de modo algum podem ser regulados por estes artefactos, de contrário os conceitos práticos e os artefactos seriam mutuamente causas do mesmo género de causalidade. Mas se eles não forem regulados, não haverá imagens dos artefactos, como se conclui com evidência do argumento proposto a respeito dos entes negativos e como afirmou explicitamente São Tomás na *Suma contra os Gentios*, livro 4, capítulo 14. Conclui-se facilmente do que foi exposto que nesta questão pretendemos estabelecer que nem todos os conceitos estão essencialmente relacionados com os seus objectos.

Responde-se à questão afirmativamente. Ainda que o que está expresso na questão seja provável, sobretudo por causa da autoridade daqueles que referimos, a opinião que defende que todo o conceito é imagem do seu objecto e se refere a ele segundo uma relação transcendental parece-nos mais provável e mais comum. Admitimos com Ferrara, no comentário à *Suma contra os Gentios*, livro 1, capítulo 71, com Capreolo, [em *Defensiones Theologicae*], livro 2, distinção 39, questão 1, artigo 3, com Soncinas, na *Metafísica*, livro 10, questão 16, e ainda com outros (a respeito dos quais não é este o lugar para discorrer) que a negação e o ente de razão possuem um conceito próprio no intelecto. Quase todos os autores sustentam esta opinião quando afirmam, em conformidade com a doutrina de Aristóteles na obra *Sobre a Alma*, livro 1, que todo o nosso conhecimento se realiza por assimilação do intelecto ao objecto conhecido, como declara explicitamente Henrique na sua *Suma*, artigo 1, questão 5.

Isto confirma-se pela razão. E demonstra-se: em qualquer potência há um modo característico de operar, como afirma Escoto [nos *Comentários aos Quatro Livros das Sentenças*], livro 1, distinção 2, questão 7; portanto, se o intelecto conhece os entes positivos produzindo em si mesmo conceitos que representam esses entes, conhece da mesma forma outras coisas, mesmo os entes negativos. Isto confirma-se porque a percepção, como supusemos, é uma acção produtiva que torna a coisa presente ao espírito, não no ser real, mas intencional. Porém, não parece existir outro modo de tornar o objecto intencionalmente presente a não ser por meio da sua imagem. Por outro lado, se uma percepção pode tornar a coisa presente, porque somos compelidos a introduzir imagens e figuras que preservamos com tanto esforço? Com efeito, aquilo que afirmam alguns autores mais recentes, segundo os quais os conceitos das negações são semelhanças e não imagens (e que pensam que o conceito “imagem”

possui maior extensão que o conceito “semelhança”, visto que, além da representação em que a semelhança está contida, a imagem exige a representação daquilo de que é imagem), embora seja verdadeiro nada prova porque, como em seguida iremos afirmar, os conceitos são expressos por negações. Além disso, nada prova porque na representação a semelhança não pode de modo algum diferir realmente da imagem.

Responde-se à primeira parte do argumento oposto. Na resposta ao argumento oposto, recusamos a premissa maior. E afirmamos que São Tomás no lugar supracitado, na resposta à objecção 7, admite que a negação é de algum modo um exemplar da sua própria essência enquanto conhecida. Ele declara nesse lugar que se exprimiu na primeira passagem acerca da comunicação efectiva, ou seja, semelhante à da causalidade eficiente. Com efeito, ela não pode atribuir-se à negação. Por este motivo, a resposta ao argumento de que ele se serve é evidente que deve entender-se em relação à causa eficiente, mas não à causa exemplar, visto que a causa exemplar, embora não seja positiva, não é menos adequada para exercer influência no ser verdadeiro do que a causa final, a respeito da qual não há nenhuma dúvida de que, embora possa ser racional, ou negativa, possui efeitos reais. Seguramente, estas causas finais e exemplares possuem uma influência passiva, ou quase-passiva, que não implica necessariamente uma entidade real. Admitimos, portanto, sem contestação, que a imagem deve ser expressa por aquilo que representa, pelo menos de um modo formal ou exemplarmente extrínseco. Contudo, recusamos que não seja expressa desse modo pela negação.

Responde-se à segunda parte do argumento oposto. Respondem facilmente à segunda parte do mesmo argumento relativo aos conceitos práticos os que pensam que, quanto à existência, os artefactos recebem o ser da arte e do exemplar criado, mas que relativamente à essência tal ser é pressuposto. Certamente, eles reconhecem que o conceito prático não depende da coisa relativamente à sua existência; mas em relação à essência, eles recusam que o conceito prático, como imagem verdadeira do artefacto, não tende para a coisa segundo uma relação essencial. Esta opinião resulta daquilo que foi dado a conhecer na *Física*, livro 2, que ensina que as coisas criadas não dependem das ideias práticas divinas quanto à sua essência, mas quanto à existência. Na verdade, segundo São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 16, artigo 1, e outros autores, os artefactos estão relacionados com a mente humana, do mesmo modo que as coisas naturais estão relacionadas com o espírito divino.

Secção do artigo

Levanta-se a questão: o conceito torna-se formalmente um sinal pelo acrescentamento de uma relação?

Esta é a segunda questão deste artigo que deliberadamente vamos tratar neste lugar, baseada na primeira questão relativa à essência do sinal, onde ela parecia solucionada. Contudo, como tínhamos referido, a natureza formal do sinal em geral

não consiste na relação. Mas o que vamos agora discutir diz respeito ao conceito, e isto deve examinar-se com base nos assuntos sobre os quais há pouco discorreremos.

Expõe-se a opinião afirmativa e corrobora-se com argumentos. Caetano [no comentário à *Suma Teológica*], primeira parte, questão 28, artigo 1, ensina que o conceito não é formalmente um sinal pela sua essência e por uma relação essencial para com o objecto, mas por uma relação acrescentada. Escoto nas *Quaestiones Quodlibetales*, questão 13, artigo 3, afirma a mesma coisa, ainda que menos explicitamente; e também Egídio [no *Comentário às Sentenças*], livro 1, distinção 27, questão 3; e ainda outros. Isto demonstra-se em primeiro lugar: há no conhecimento uma relação real para com o objecto, como é manifesto nas *Categorias* e como será demonstrado na *Metafísica*; trata-se, portanto, de uma relação distinta da relação de razão. Mas o conhecimento está baseado em conceitos que representam coisas. Por isso, ainda que um conceito possua uma relação transcendental para com o objecto, não exclui uma relação predicamental real. E confirma-se: as coisas referidas na terceira espécie de relações em Aristóteles (que estão todas, ou quase todas, relacionadas de modo transcendental) fundamentam relações reais. Isto é admitido explicitamente por São Tomás [no *Comentário às Sentenças*], livro 1, distinção 3, questão 4, artigo 2, réplica à objecção 4, a respeito da matéria-prima relativamente à forma substancial. Em segundo lugar, o Verbo Divino é sinal das criaturas, da mesma forma que o conceito é sinal do seu objecto; mas o Verbo Divino diz-se sinal das criaturas por uma relação de razão, como ensina São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 34, artigo 3; portanto, deve afirmar-se o mesmo a respeito do verbo mental ou conceito.

Levanta-se a questão sobre qual seja a relação do sinal natural. Para solucionar esta questão, deve supor-se com base na primeira questão posta no início a respeito da essência do sinal que a relação do sinal natural nas coisas criadas não é uma relação especial que esteja ordenada por natureza para esta função e que seja distinta de qualquer outra relação. Mas ela sempre coincide com outras relações de causa, ou de efeito, ou com outras semelhantes. E a designação de "sinal" resulta da aptidão para levar a potência cognoscitiva ao conhecimento das coisas.

Levanta-se em segundo lugar a questão: o que completa a natureza formal do sinal? Responde-se a esta questão afirmando que a natureza formal do sinal se torna completa quando o sinal move a potência para o conhecimento da coisa, o que se demonstra pelo facto de isso aperfeiçoar necessariamente a natureza do sinal. E o sinal é a razão do conhecimento, denominando-se por isso "causa do conhecimento".

Expõe-se e explica-se a opinião negativa. Expostos estes assuntos, a questão posta inicialmente parece ser apenas uma questão sobre palavras. Na verdade, é certo que os conceitos admitem uma relação da terceira espécie relativamente ao objecto (se essa espécie estiver incluída naquelas que são admitidas por Aristóteles) e os argumentos apresentados em defesa da opinião afirmativa demonstram isso. Mas eles não demonstram de modo algum que a relação acrescentada constitui a natureza formal do sinal e nem estes nem outros argumentos podem demonstrá-lo, visto que a

relação mencionada, embora convenha ao conceito, de modo algum é necessária ou leva à representação da coisa. Com efeito, ela é aperfeiçoada pela imagem, que antecede toda a relação.

Responde-se ao primeiro argumento da opinião oposta. É esta a resposta ao primeiro argumento da opinião oposta: ela admite aquela relação, mas recusa que seja relativa à natureza do sinal porque para todo o acto de significar é suficiente a relação transcendental.

Responde-se ao segundo argumento da opinião oposta. Na resposta ao segundo argumento, deve recusar-se que o Verbo Divino se diz sinal das criaturas por uma relação de razão, se for verdadeiro o fundamento precedentemente estabelecido, ou seja, a forma do sinal é a razão do conhecimento do significado. Na verdade, o Verbo Divino não representa as criaturas ao Pai mediante uma relação de razão, mas pela sua própria substância e representação intrínseca. Por isso, o sinal deve ser constituído pela mesma essência e representação intrínseca.

Poderá objectar-se que o sinal se refere àquilo que significa; portanto, ou inclui uma relação essencial, ou accidental. Por outro lado, o Verbo Divino não pode possuir uma relação essencial; portanto, como sinal, inclui formalmente uma relação de razão. Respondo em primeiro lugar que a premissa maior é verdadeira relativamente ao objecto principal, mas não relativamente ao objecto secundário. Mas as criaturas são o objecto secundário do Verbo Divino; portanto, para que o Verbo Divino seja dito sinal das criaturas, é suficiente que as represente no objecto principal, isto é, a essência divina. Respondo em segundo lugar recusando que o sinal inclui em si mesmo uma relação para com o significado, pois ele possui apenas a capacidade de manifestá-lo. Existem exemplos nas coisas criadas. Com efeito, o fumo não denota uma relação transcendental para com o fogo, mas uma natureza que pode manifestar o fogo. Portanto, embora o sinal formal criado possua uma relação transcendental para com o seu objecto, isto não deve ser exigido em todo o sinal formal, mesmo divino, visto que não é requerido pela natureza comum do sinal nem pela natureza específica do sinal formal, excepto pelo criado. Mas este não é o lugar para discorrer mais copiosamente sobre estas matérias.

Responde-se ao argumento apresentado no início do artigo. Expostos estes assuntos, na resposta ao argumento apresentado no início do artigo afirma Boécio que o Filósofo é de opinião que os conceitos são os mesmos para todos no primeiro modo, ou seja, que todos formam conceitos semelhantes acerca da mesma coisa. E São Tomás refere que Aristóteles se exprimiu acerca dos conceitos simples, visto ser evidente que as proposições são inteiramente diferentes para pessoas diferentes. Contudo, Escoto, neste lugar, questão 3, não admite a limitação de São Tomás, e com razão, como mostra no argumento a crítica do conceito de "sol", a não ser que São Tomás entenda que os mesmos conceitos simples são formados por todos os homens, se todas as coisas forem semelhantes. Mas deste modo também as proposições são as mesmas, o que São Tomás recusa. Eis porque o pensamento do Filósofo deve ser entendido no segundo modo, isto é, os conceitos possuem pela sua natureza

capacidade de significar, de tal forma que em qualquer lugar que sejam estabelecidos representam a mesma coisa, o que não sucede com as palavras pronunciadas e as escritas, com as quais Aristóteles comparou os conceitos.

A resposta ao argumento está de acordo com a opinião de Escoto, segundo a qual a afirmação do Filósofo não é absoluta, mas condicionada deste modo: um conceito é de tal natureza que, em qualquer mente em que exista, representa sempre a mesma coisa. Para que esta proposição seja verdadeira, não importa que o conceito de uma pessoa possa ser transferido para a mente de outra ou não. Iremos, porém, discorrer sobre este assunto na *Metafísica*.

Artigo 2

Em que sentido é verdadeiro que as palavras não são as mesmas para todos

Ensinámos no início desta questão com os principais intérpretes de Aristóteles que é a mesma coisa afirmar que as palavras não são as mesmas para todos e que não possuem capacidade de significar por elas próprias, mas por vontade dos homens. Ou certamente o que resulta disto. Na verdade, porque a vontade dos homens ao imporem as palavras não é em toda a parte a mesma, por isso as palavras impostas não podem ser as mesmas.

Demonstra-se que as palavras significam por natureza. Mas nem o antecedente nem o conseqüente desta doutrina parecem verdadeiros, isto é, nem todas as palavras parecem significar por imposição nem, se significarem dessa forma, se segue que não sejam as mesmas.

Isto pode demonstrar-se de muitos modos. Em primeiro lugar, pela autoridade de Aristóteles na *Política*, livro 1, capítulo 2, onde ele afirma que a linguagem é natural ao homem, visto que pela sua natureza o homem é um animal social. Segundo Platão, Heraclito e Crátilo pensam a mesma coisa. Quanto a Platão, recusa as suas opiniões, mas reconhece que a significação das palavras se fundamenta na sua natureza, embora seja aperfeiçoada pela vontade humana. Fílon, o "Hebreu", na obra *Sobre o Sono* afirma que assim como o relincho é próprio do cavalo, o ladrar é próprio do cão e o mugido é próprio do boi, da mesma forma a linguagem é própria do homem.

Demonstra-se em segundo lugar: o que a natureza concedeu aos animais irracionais não podia recusá-lo ao homem, de outro modo a ordem da natureza seria contrária à razão. Mas a natureza concedeu aos animais uma linguagem que significa por natureza; portanto, concedeu-a igualmente aos homens. A premissa menor está expressa em Aristóteles na *Política*, livro 7, capítulo 1; e em Santo Agostinho na obra *Sobre a Doutrina Cristã*, livro 2, capítulo 2. Agostinho demonstra isso com o exemplo do galo que chama a galinha para comer o grão e com o exemplo do pombo que seduz a pomba com arrulhos. E São Tomás neste lugar, lição 2, admite que os irracionais significam pela voz não apenas as coisas, mas também as suas percepções. Certamente, se a linguagem não fosse natural ao homem, Átis, filho de Cresos, mudo de nascença, quando viu um soldado com a espada apontada ao pai, não investiria contra

ele com estas palavras: “Soldado, não mates Creso”. Isto é referido por Plínio no livro 7, capítulo 24, da *História Natural*, por Solino no capítulo 7 de *Polyhistor* e por Aulo Gélío no livro 3, capítulo 9, de *Noites Áticas*. Porque um mudo de nascença é surdo, mas um surdo não pode aprender as palavras pelo ensino. Não é menos notável a história referida por Heródoto no livro 1, não longe do início, acerca de duas crianças que por ordem de Psamético, rei dos Egípcios, foram educadas entre animais selvagens, não podendo por isso ouvir a voz humana. Estas crianças, quando viram pela primeira vez dois anos depois seres humanos, disseram em voz alta “bico”, que, entre os Frígios, significa “pão”. Deve por isso pensar-se que os primeiros homens, cuja linguagem significou por natureza, foram os mais antigos dos mortais.

Em terceiro lugar, a linguagem dos nossos primeiros pais não podia ter sido estabelecida por instituição. Com efeito, ou ambos estavam de acordo nessa instituição, ou apenas Adão. Se ambos estavam de acordo, por que palavras podiam exprimir essa concordância? Se por palavras que significam por instituição, levanta-se a mesma questão sobre essas palavras; se por palavras que significam por natureza, é essa a doutrina que demonstrámos. Se apenas Adão desejou estabelecer a linguagem, de que modo deu a conhecer a Eva a instituição de tantas palavras e em que momento? A verdade é que isso era exigido há muito tempo. Portanto, a significação dessa linguagem era puramente natural. E confirma-se porque a Escritura no *Génesis*, capítulo 2, ensina que os nomes impostos por Adão aos animais eram nomes próprios deles, e o nome que Adão atribuiu a todos os seres vivos era realmente o seu nome. Porém, a respeito do nome que significa apenas por imposição, não pode dizer-se que é próprio de uma coisa. O mesmo pode afirmar-se acerca da linguagem que Deus concedeu aos homens que edificaram a torre de Babel. Mas estes exemplos demonstram que é falso o antecedente segundo o qual as palavras significam por instituição. Contudo, ainda que isto seja verdadeiro, não parece poder concluir-se com segurança que as palavras não sejam as mesmas em toda a parte. E este é o quarto argumento: a essência de uma coisa é a mesma em toda a parte; mas a palavra significativa é essencialmente significativa; portanto, é em toda a parte a mesma e significa em toda a parte todos os seus significados. A premissa maior e a consequência são evidentes. E demonstra-se a menor: a palavra recebe a sua significação por imposição; mas toda a forma existente num sujeito origina necessariamente um efeito formalmente distinto dela; portanto, depois de ter recebido uma significação, a palavra é necessariamente significativa e, consequentemente, significa o mesmo para todos. Contudo, deve afirmar-se que é muitíssimo verdadeira a opinião de Aristóteles.

As palavras podem considerar-se segundo duas acepções. Para entender melhor este assunto, deve advertir-se que as palavras podem considerar-se segundo duas acepções. Em primeiro lugar, como qualidades naturais, nomeadamente como sons que dependem na sua produção de uma causa; em segundo lugar, como são interpretadas por uma vontade livre para significar isto ou aquilo. Em ambas as acepções, elas são sinais.

As palavras consideradas como sons são sinais naturais, mas quanto à significação são sinais por instituição. Na primeira acepção, são sinais naturais, da mesma forma que os efeitos são sinais das suas causas. E são também sinais naturais a linguagem dos irracionais e a dos seres humanos, como ensina Alberto Magno no tratado 2, capítulo 1. Na verdade, do mesmo modo que o relincho porque é produzido de um modo peculiar significa “cavalo” e o mugido significa “boi”, igualmente a linguagem humana em virtude da articulação das palavras, que não pode possuir outro princípio excepto a razão humana, representa um homem, da mesma forma o efeito representa a sua causa. Na segunda acepção, as palavras são sinais por instituição e significam apenas para aqueles para os quais a instituição se tornou conhecida.

Objecção. Poder-se-á dizer que alguns sons dos irracionais e dos seres humanos, como o riso e o gemido, significam, além da causa que os produz, outras coisas, como “alegria” e “dor”. Além disso, nos irracionais eles podem significar coisas exteriores; por exemplo, a voz do galo significa o alimento que ele encontrou e coisas semelhantes. Contudo, estas significações não são por instituição; portanto, as palavras têm uma significação natural, que não é a significação do efeito relativamente à sua causa.

Resposta. Respondemos que a significação nos irracionais e nos seres humanos quando operam por instinto natural se reduz inteiramente à significação do efeito. Na verdade, todas essas coisas significadas são estados interiores que impelem por natureza o animal a proferir sons daquela espécie. Com efeito, resulta desses estados um movimento nas outras faculdades operativas que produzem sons, de tal modo que não podiam operar de outra forma a não ser produzir o som, como é evidente naquele que ri contra a sua vontade. Portanto, da mesma forma que uma certa espécie de som dá a conhecer uma certa espécie de animal como sua causa, igualmente um som modificado de certo modo dá a conhecer a causa modificada de modo semelhante.

Por exemplo, a voz emitida pelo galo quando encontra alimento não significa o alimento descoberto, mas o prazer da comida, que compele o galo a emitir aquele som sem o intuito de significar a comida. Aristóteles ensina isto com clareza na *Política*, livro 7, capítulo 2, quando afirma que a linguagem dos irracionais significa apenas o que é desagradável, ou agradável. Eu afirmei que a significação das palavras naturais humanas é simplesmente a representação do efeito relativamente à sua causa, dado que, como adverte São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte da segunda parte, questão 50, artigo 3, um ser humano serve-se de duas maneiras das suas capacidades sensitivas: uma, segundo o instinto natural; outra, segundo os ditames da razão. E em virtude deste segundo modo de operar, ele serve-se por vezes deliberadamente das mesmas palavras para significar a dor, ou o prazer, não como causas, mas como objectos significados.

Responde-se aos argumentos propostos no início. Resposta ao primeiro argumento. Referidos com brevidade estes assuntos, deve responder-se ao primeiro argumento proposto no início que as palavras significam por instituição. Relativamente à passagem supracitada de Aristóteles, responde-se que ele afirmou que a linguagem é

natural ao homem no mesmo sentido em que no capítulo 1 da mesma obra afirmou que as cidades existem por natureza, não porque tenham sido construídas pela natureza sem o engenho humano, mas porque a natureza humana é propensa a viver em sociedade, tendo sido por isso que o homem construiu cidades. Portanto, porque o homem é por natureza um animal social e não pode fazer parte da sociedade a não ser que faça uso da linguagem, diz-se que a linguagem é para ele natural. Não é diferente desta a resposta de Egídio no *Quodlibet* I, questão 16, quando afirma que as palavras são naturais ao homem porque articulá-las e comunicá-las aos outros apenas acontece com a natureza humana. Parece ser da mesma opinião Platão quando afirma que a significação das palavras possui um fundamento na natureza dessas palavras, excepto relativamente a certas palavras que se dizem “onomatopeias”, como o silvo das serpentes, o coaxar das rãs. Este é o modo como interpreta Platão Marsílio Ficino no seu comentário ao *Crátilo*; e Aristóteles, na *Política*, livro 7, não é de opinião diferente. E que Filon, o “Hebreu”, deve ser interpretado neste sentido torna-se evidente pelo comentário em que demonstrámos que a linguagem se diz de algum modo natural ao homem.

Resposta ao segundo argumento. Na resposta ao segundo argumento, recusamos com Alberto Magno que não foi concedida aos homens uma linguagem que manifestasse por natureza as disposições de espírito, do mesmo modo que foi concedida aos irracionais. E embora os irracionais tenham recebido por vezes da natureza uma linguagem com maior número de sons que a nossa, contudo, isso não derroga a dignidade humana. Com efeito, o homem recebeu um espírito inventivo e uma razão por meio da qual pode adquirir para si mesmo a linguagem. E se os irracionais não tivessem recebido da natureza uma linguagem, dificilmente a teriam instituído para significar. Uma razão semelhante é sugerida por Galeno na obra *De Visu Partium*, livro 1, capítulo 2. E explica-se mais extensamente no nosso comentário *Sobre a Geração*, livro 2, capítulo 8, questão 3, artigo 2, a razão porque a natureza concedeu aos outros animais armas e agasalho, deixando, porém, o homem desarmado e despojado como um naufrago lançado à costa.

Em que sentido afirmou São Tomás que a linguagem dos irracionais exprime as suas percepções. O que refere São Tomás, ou seja, que a linguagem dos irracionais exprime de algum modo as suas percepções, deve entender-se relativamente à significação secundária e consecutiva. Na verdade, como ensina Aristóteles, aquela linguagem significa de modo imediato apenas o desagradável e o agradável. Mas quando os irracionais fazem uso da linguagem ao serem afectados pela dor, não percebem a dor. Portanto, a linguagem não significa a percepção da dor a não ser de modo mediato, visto que os irracionais percebem o objecto da dor. Átis (se a história é verdadeira) foi mudo durante muito tempo, mas não foi sempre surdo. Por conseguinte, embora não falasse, no entanto compreendia as palavras e entendia o seu significado. Aliás, se não as tivesse ouvido, não poderia formá-las. Isto é de tal modo verdadeiro que Aristóteles na *História dos Animais*, livro 4, capítulo 7, ensina que nem as próprias aves podem

cantar melodiosamente excepto se forem alimentadas entre outras cuja voz elas ouçam e conheçam.

Os nervos, em que se originam as sensações, têm origem no cérebro. Para esclarecer de que modo pôde Átis exprimir-se pela primeira vez, deve ter-se conhecimento de que os nervos, que são necessários para produzir sensações, têm origem no cérebro. Mas nem todos estão inicialmente separados. Na verdade, os nervos que descem até ao ouvido unem-se num só tronco com aqueles que realizam a função da fala. Acontece por isso algumas vezes que os mudos são também surdos por ter ocorrido inicialmente uma lesão no lugar em que os nervos estão unidos. Contudo, pode suceder que o impedimento da fala esteja na língua; neste caso, embora uma pessoa seja muda, pode não ser surda e em virtude de uma paixão veemente fará tanto esforço que dissolve o laço da fala impedida, o que pensamos ter sucedido ao filho de Cresos. Contudo, como ensina São Tomás no comentário ao *De Sensu et Sensibili*, capítulo 2, não há nenhum surdo de nascença que não seja mudo ou porque, como dissemos, ocorreu uma lesão no início dos nervos ou porque o surdo nunca aprendeu a formar as palavras e muito menos a entender a sua significação. É esta a razão apresentada por Alexandre em *Problemata*, livro 1, questão 133. É por isso evidente que é falso o que se afirma acerca de crianças educadas entre animais selvagens. Elas poderão, casualmente, proferir um som confuso semelhante às vozes das cabras, o que os Frígios interpretaram com complacência. E se as palavras foram formadas, foi por inspiração do Demónio para fazer troça dos homens.

Uma história memorável da nossa época. Talvez tenha sido, certamente, por vontade do Demónio que Psamético ordenou que fossem educadas crianças fora da sociedade humana e que no ano de 1596 da nossa época o rei Ácbar, o "Máximo", bisneto de Tamerlão, tenha ordenado que se fizesse a mesma coisa para que uma criança adoptasse as crenças do povo em que tinha sido educada e cuja língua tinha aprendido a falar, guiada pela natureza. Mas Deus Magnífico não permitiu que um tão grande príncipe em cujo território os padres da nossa Companhia se ocupavam naquela época a difundir a fé caísse em tamanho erro. Deste modo, a criança, que tinha sido educada daquela forma, não disse mais nenhuma palavra da sua língua.

Resposta ao terceiro argumento. Na resposta ao terceiro argumento, deve afirmar-se que foi Deus a criador da linguagem dos irracionais e dos seres humanos, o qual não apenas estabeleceu as palavras, mas também incutiu o seu conhecimento na mente dos homens, como ensina Agostinho no livro 8, capítulo 16, do *Comentário Literal ao Génesis* a respeito da linguagem dos nossos primeiros pais, bem como o Abulense no comentário sobre o *Génesis*, capítulo 13, questão 341. Caetano ensina o mesmo neste lugar, especialmente a respeito das línguas com que Deus confundiu os homens na altura da construção da torre de Babel. E ele acrescenta que Deus fez isto para ser reconhecido como criador não só das coisas naturais, mas também das artificiais. É por isso verosímil que o criador de todas as línguas, que são totalmente diferentes, tivesse sido Deus, que, como pensamos, repartiu os homens de acordo com 72 línguas.

Resposta para confirmar o argumento relativo a Adão. Na resposta ao argumento respeitante à imposição dos nomes dos animais feita por Adão deve afirmar-se que são diferentes as interpretações dos mestres escolásticos, mas entre elas há duas mais importantes. De acordo com a primeira, chamam-se “nomes próprios dos animais” aqueles nomes que segundo o modo de dizer são conformes com a natureza e as propriedades dos animais. Por exemplo, a palavra que significa “leão” pode manifestar majestade e terror, mas a palavra que significa “rouxinol” pode manifestar suavidade. De acordo com a segunda e a mais verdadeira interpretação, Moisés afirmou que Adão na criação do mundo chamou os animais pelos mesmos nomes pelos quais na sua época os Hebreus os tinham nomeado.

Primeira solução do quarto argumento. Ao quarto argumento responde-se em primeiro lugar que Aristóteles não se exprimiu acerca da palavra significativa com reduplicação, isto é, enquanto significativa, mas simplesmente acerca da palavra enquanto palavra. E ele afirmou que as palavras não são as mesmas para todos, ou seja, não possuem uma só significação para todas as pessoas.

Segunda solução do mesmo argumento. Em segundo lugar, responde-se concedendo a premissa maior e distinguindo a menor. Com efeito, se se pretender dizer que a palavra significativa é essencialmente como significa, deve conceder-se a menor. Se, porém, se afirmar que a palavra é significativa em toda a parte, deve recusar-se, visto que, como escrevemos precedentemente com fundamento em Santo Agostinho na obra *Sobre o Mestre* e como ensina Escoto [nos *Comentários aos Quatro Livros das Sentenças*], livro 4, distinção 1, questão 5, um sinal por instituição é apenas significativo quando se tem conhecimento da sua imposição. Na resposta à prova da premissa menor, deve afirmar-se que a palavra não admite por imposição algo intrínseco que leve consigo como, por exemplo, o papel admite a brancura. Mas a imposição subsiste apenas porque os homens assim o consideram, pelo que a palavra será pensada como possuindo aquela imposição apenas entre aqueles que têm conhecimento dela.

QUESTÃO V

Se Existem no Nosso Intelecto Conceitos Verdadeiros, ou Falsos, e Outros Que São Desprovidos de Verdade e Falsidade

Artigo 1

A respeito de que verdade e falsidade discorre o Filósofo neste lugar

O que é a verdade. Não pode explicar-se a terceira proposição de Aristóteles se não explicarmos até que ponto pode a lógica tratar o tema da verdade e investigar a sua natureza. Deve por isso supor-se inicialmente com São Tomás neste lugar, lição 3, que toda a verdade é uma conformidade entre a coisa e o intelecto, visto que, como

escreve Aristóteles na *Ética*, livro 6, capítulo 3, o verdadeiro está para o intelecto como o bom para a vontade. Portanto, como nenhuma coisa é boa, excepto em relação à vontade, igualmente nenhuma coisa é verdadeira a não ser relativamente ao intelecto. E uma coisa pode referir-se ao intelecto de dois modos. De um modo, como medida do seu conhecimento existente no intelecto. É desta forma que as coisas naturais estão ordenadas para o nosso conhecimento. De outro modo, como medida pelo conhecimento. É segundo este modo que todas as coisas criadas estão ordenadas para Deus, pois elas são tais como o divino artífice prescreveu que fossem.

A verdade divide-se em verdade das coisas e verdade do conhecimento. O que é a verdade do conhecimento. O que é a falsidade do conhecimento. A divisão comum da verdade comporta a verdade das coisas e a verdade do conhecimento, das quais a primeira, que penetra todas as coisas, é também denominada “transcendental”. Ela é uma propriedade do ente. A segunda é denominada por São Tomás e outros filósofos “verdade complexa”, e ainda por outros “verdade formal”. A discussão sobre a verdade transcendental diz respeito à metafísica. Neste lugar, iremos apenas discutir a verdade do conhecimento, que se define como “conformidade entre o intelecto e a coisa”. Isto é, o intelecto conhece verdadeiramente quando percebe a coisa como ela é. A esta verdade opõe-se a falsidade (Aristóteles também a menciona neste lugar), que consiste na discordância entre o intelecto e a coisa conhecida. A sua explicação pode estabelecer-se com base no esclarecimento da verdade, como iremos referir em seguida com maior clareza.

Embora assumamos como certo que a verdade do conhecimento é a conformidade do intelecto cognoscitivo com a coisa conhecida, contudo, permanece incerto se ela é um modo de ser, uma relação, ou um absoluto. Além disso, se ela se distingue formalmente da coisa conhecida como existe na realidade extra-mental.

A opinião que afirma que a verdade é a conformidade da coisa com ela própria. Principiemos por esta segunda questão, da qual depende a primeira. Existe uma primeira opinião que é seguida por Durando [no *Comentário às Sentenças*], livro 1, distinção 19, questão 5, por Hervaeus no *Quodlibet* III, questão 1, artigos 2 e 3, por Jandun na *Metafísica*, livro 6, questão 2, e também por Soncinas [na *Metafísica*], livro 6, questão 16, que a considera pelo menos provável. Estes autores pensam que a verdade não é a conformidade do conceito formal do intelecto com a coisa conhecida, mas a conformidade da coisa, enquanto conhecida, com ela própria como existe no ser real ou, o que é o mesmo, a verdade é a conformidade do conceito objectivo com a própria coisa.

Primeira demonstração. Demonstra-se em primeiro lugar: o intelecto cognoscitivo não se diz conforme ao objecto porque o conhecimento é formalmente um existente – da mesma forma que é um existente a coisa que ele conhece, como é manifesto –, mas porque a coisa é percebida pelo intelecto como ela é em si própria. Portanto, toda a comparação se realiza entre a coisa enquanto conhecida e a coisa no ser real.

Segunda demonstração. Em segundo lugar, a verdade existe primeiramente naquilo que é significado por uma enunciação vocal verdadeira. Mas uma enunciação significa

uma proposição objectiva e denomina-se “verdadeira” apenas enquanto sinal da proposição. Portanto, a verdade existe no conceito objectivo. Se alguém responder que a enunciação vocal não é apenas sinal do objecto, mas também da enunciação mental e que a verdade pode ter nela a sua origem, deve assumir-se o que nem todos aprovam. E podemos argumentar da mesma forma acerca da enunciação mental. Com efeito, a enunciação mental é também um sinal do objecto; portanto, se ela se diz verdadeira é porque significa um objecto verdadeiro, como defende Aristóteles no capítulo 8 desta obra ao afirmar que a proposição é verdadeira, ou falsa, porque a coisa existe, ou não existe.

Primeira confirmação das demonstrações. Isto confirma-se porque o objecto do intelecto é o verdadeiro; mas o objecto está pressuposto no conhecimento; portanto, a verdade existe primeiramente no objecto.

Segunda confirmação. Confirma-se em segundo lugar porque quando o intelecto considera formalmente que uma proposição é verdadeira não reflecte sobre o seu próprio acto, mas compara a coisa conhecida com a coisa como ela é em si própria; portanto, a verdade formal existe no conceito objectivo.

A segunda opinião defende que a verdade existe formalmente no conhecimento. A opinião oposta é a opinião comum e deve ser aceite sem reserva. Santo Agostinho refere-a na obra *Sobre a Trindade*, livro 15, capítulo 11, onde afirma que a verdade existe na palavra interior da mente. Aceitaram também essa opinião os seguintes autores: São Tomás, neste lugar, lição 3, [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 16, artigo 1, na *Suma contra os Gentios*, livro 1, capítulo 60. Ela foi também aceite por Ferrara no mesmo lugar, por Egidio no *Quodlibet* IV, questão 7, por Alberto Magno no comentário a esta obra, tratado 2, capítulo 3, por Soncinas na *Metafísica*, livro 6, questão 17, e por Caetano, que considerou esta opinião tão evidente que não necessitava de prova.

Demonstração pela autoridade. Podemos demonstrar esta opinião em primeiro lugar com base em Aristóteles, a respeito do qual Alberto Magno no tratado 2, capítulo 3, considera ter ele afirmado neste capítulo que a verdade reside na composição, ou seja, no juízo. Com efeito, a composição, na qual, segundo Alberto, reside a verdade, como uma relação no relativo, diz-se propriamente da composição mental. Decerto, ninguém que tenha lido atentamente este capítulo poderá duvidar de que Aristóteles exprimiu isso, visto que onde ele recusa ou afirma que a verdade reside nas palavras subordina sempre as palavras aos conceitos formais.

Primeira demonstração pela razão. Em segundo lugar, isso demonstra-se por um argumento que procede da natureza própria e universal da verdade, que é a conformidade do intelecto com a coisa significada. Com efeito, não existe conformidade da coisa com ela própria, mas identidade, como ensina São Tomás em *Sobre a Verdade*, questão 7, artigo 3, e como reconhecem os nossos oponentes. Mas a coisa conhecida, se for percebida como é em si mesma, é totalmente idêntica a si própria. Portanto, ela não pode dizer-se “verdadeira”, mas “idêntica”. Explica-se a premissa menor: quando se conhece uma coisa como é em si própria (o que acontece

especialmente no conhecimento intuitivo, por exemplo, no conhecimento pelo qual estamos vendo este papel e naquele pelo qual os bem-aventurados no Céu contemplam Deus) ela não possui um ser objectivo diferente do ser real, ou seja, um ser objectivo que possuísse enquanto denominada pelo conhecimento ou pela relação do conhecido que resulta na própria coisa. Portanto, nesse caso não existem dois extremos entre os quais possa existir a verdade.

Segunda demonstração pela razão. Em segundo lugar, a verdade do intelecto é a adequação do medido com a sua medida. Por essa razão, Aristóteles e outros filósofos afirmam que existe no conhecimento uma relação da terceira espécie cujo fundamento é a medida. Mas a coisa que se manifesta ao espírito não é medida por ela própria. Com efeito, se a distinção é necessária em qualquer parte, é sobretudo onde uma coisa é princípio de outra. Portanto, visto que o conceito formal é a imagem do objecto e regulado por ele, diz-se com razão que ele é de modo imediato e por si verdadeiro, da mesma forma que as imagens artificiais são verdadeiras quando igualam os seus protótipos.

Terceira demonstração pela razão. Por último, em terceiro lugar a verdade da proposição vocal não consiste na conformidade da coisa, enquanto significada, com ela própria como existente, mas na conformidade da proposição com aquilo que é significado. Deve por isso dizer-se o mesmo a respeito da proposição mental.

Resposta ao primeiro argumento em defesa de Durando. O primeiro argumento em defesa da opinião de Durando conclui correctamente que a verdade não é a conformidade do intelecto cognoscitivo com a coisa enquanto existente, mas enquanto representada no espírito, visto que o conhecimento do intelecto representa a coisa como ela é, o que Aristóteles ensinou na obra *Sobre a Alma*, livro 3, capítulo 8, texto 37. Contudo, admite-se sem fundamento que a comparação do representante com o representado se realiza entre a coisa conhecida e ela própria enquanto existente na realidade extra-mental. Com maior exactidão, realiza-se entre o conceito cuja função é representar e o objecto representado.

Resposta ao segundo argumento. Em segundo lugar, está convenientemente estabelecido no mesmo lugar que não devem ser ouvidos os que contra o Filósofo e a filosofia recusam que os conceitos são significados pelas palavras. Na resposta às objecções deve admitir-se com São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 16, artigo 1, réplica à objecção 3, e com Caetano no mesmo lugar, artigo 6, bem como com Alberto Magno no tratado 2, capítulo 3, que a verdade reside no objecto como numa causa e que dela provem o conhecimento, da mesma forma que a saúde é concedida ao animal pela medicina. Contudo, isto não quer dizer que a saúde não exista propriamente e formalmente no animal. Portanto, não pode demonstrar-se que a verdade resida no conceito. E, como adverte São Tomás no lugar supracitado, Aristóteles não afirma que a proposição é verdadeira porque a coisa é verdadeira, mas porque a coisa existe.

Resposta à primeira confirmação. A respeito da primeira confirmação, iremos exprimir-nos posteriormente. Mas neste momento respondemos com Soncinas na

Metafísica, livro 6, questão 16, réplica à objecção 1, que o objecto do intelecto é o verdadeiro, não formalmente, mas causativamente, ou seja, é a coisa que, conhecida como é realmente, dá origem à verdade naquele que conhece.

Resposta à segunda confirmação. Na resposta à segunda confirmação, deve afirmar-se que quem considera se uma coisa se apresenta como ele a conhece compara a coisa conhecida com ela própria. Mas quem considera a verdade formal reflecte sobre o conceito e compara-o com a coisa.

A relação de verdade fundamenta-se na medida. Explicada esta segunda questão, a primeira será solucionada sem dificuldade. Com efeito, embora os filósofos que afirmam que a verdade reside no conceito objectivo sejam constrangidos a considerá-la um ente de razão, visto que é uma relação da coisa com ela própria segundo diferentes modos de ser, podemos, no entanto, afirmar o oposto, dado termos estabelecido que a relação de verdade se fundamenta na medida, que para o Filósofo na *Metafísica*, livro 5, é uma espécie de relação. E a relação é uma categoria e por isso um modo de atribuição. Mas isto deve entender-se de tal modo que, se o objecto for um ser real existente e realmente diferente do conceito, ou da espécie, a relação é real, de contrário é uma relação de razão.

Objecção. Não pode objectar-se que Aristóteles nas *Categorias*, no capítulo sobre a substância, afirme que a proposição se converta de verdadeira em falsa e vice-versa sem uma mudança que possa admitir os contrários, o que parece não poder suceder se a verdade for uma relação real.

Resposta à objecção. Aristóteles recusa que exista uma mudança para uma forma absoluta, que só os filósofos consideram uma verdadeira mudança. Na verdade, a aquisição da relação não origina mudança.

A verdade consiste propriamente na entidade do conhecimento. Embora tenhamos ensinado de um modo totalmente verdadeiro que a relação de verdade anteriormente mencionada é a adequação entre o conhecimento e o objecto e que ela é denominada “verdade formal” por autores importantes, como é manifesto em Alberto e São Tomás, supracitados, contudo, segundo a opinião por nós precedentemente admitida, que estabelece a significação formal no fundamento da relação referida, deve afirmar-se que a verdade consiste no mesmo fundamento. Com efeito, Aristóteles atribui ao sinal, enquanto sinal, a verdade e a falsidade. Efectivamente, como refere São Tomás na lição 2, o Filósofo deu a conhecer na primeira proposição que as coisas são significadas pelos conceitos e pelas palavras; na segunda proposição manifesta em que espécie de sinal devem ser incluídas as palavras; por último, na terceira expõe as propriedades desta espécie de sinais, ou seja, ensina que eles significam algumas coisas com verdade, outras com falsidade e outras de nenhum desses modos. Por isso, visto que a verdade é uma propriedade do sinal, não parece que deva ser incluída numa relação predicamental, mas numa adequação passiva e numa relação transcendental pela qual o acto do intelecto tende para o objecto, especialmente quando é suficiente aquela adequação para que o conceito se diga “verdadeiro” e quando é suficiente a sua negação para que o conceito se diga “falso”. Pela mesma razão, é muitíssimo

verdadeira a afirmação de Aristóteles nas *Categorias* de que a proposição pode sem nenhuma mudança nela própria converter-se de verdadeira em falsa. E parece que pensam da mesma forma Capreolo [nas *Defensiones Theologicae*], livro 1, distinção 19, questão 3, conclusão 3, e Soncinas na *Metafísica*, livro 6, questão 17.

Artigo 2

Se a verdade se manifesta em todas as operações do intelecto

Existem três operações do intelecto. O que é a primeira. O que é a segunda. O que é a terceira. Ensinámos tanto nos antepredicamentos como no início deste capítulo que são de três espécies as operações do nosso intelecto: a simples apreensão, o juízo e o raciocínio. A primeira é aquela pela qual conhecemos simplesmente uma coisa sem nada afirmar ou negar acerca dela; por exemplo, o conhecimento de um homem ou de um anjo. A segunda é aquela pela qual atribuímos uma coisa a outra, ou as separamos, por exemplo na proposição “Deus é o sumo bem”. A terceira é aquela pela qual não só conhecemos uma coisa e a atribuímos a outra, mas também com base numa proposição, ou em muitas, inferimos outra por meio da partícula ilativa interposta “portanto” ou “por conseguinte”. Esta operação, a principal actividade da nossa razão, diz-se “racional”, ou seja, chama-se “raciocínio”. As duas primeiras operações dizem respeito a este tratado [*Sobre a Interpretação*] e por isso discorreremos sobre elas neste lugar com maior desenvolvimento. A terceira diz respeito à obra *Segundos Analíticos*, na qual iremos explicá-la. Mas porque a propriedade da verdade é atribuída, ou negada, com o mesmo fundamento a todas as operações, é necessário que neste lugar comparemos a terceira operação com as outras.

Há uma conclusão que estabelece que a verdade existe em todas as operações do intelecto. Esta conclusão estabelece-se deste modo: a verdade manifesta-se em todas as operações do intelecto. A respeito da terceira operação, tal conclusão não é aceite explicitamente por ninguém, ou porque todos a consideram verdadeira ou porque a verdade da terceira operação não é considerada diferente da verdade da segunda operação, como dentro em breve vai ser referido. Porém, que na terceira operação exista não apenas verdade, mas também uma verdade distinta das outras verdades demonstra-se por um argumento que é comum a todas estas operações.

Na terceira operação, existe uma conformidade com o objecto distinta da conformidade das outras operações; portanto, também existe uma verdade distinta. A consequência é convincente em virtude do lugar, ou sede dos argumentos, da definição. O antecedente é manifesto quanto à primeira parte porque a proposição “o homem é animal racional, portanto, é capaz de rir” representa um objecto como é em si mesmo, o que é exigido para uma verdadeira conformidade. Quanto à segunda parte, o antecedente é também manifesto porque a proposição “o homem é capaz de rir”, visto ser uma segunda operação do intelecto, apenas afirma risibilidade do homem e adequa-se a esse objecto. Mas visto que isto diz respeito à terceira operação, a proposição que afirma que o homem é capaz de rir afirma-o porque o

homem é animal racional, o que é um novo objecto que exige uma conformidade distinta. Pode, porém, suceder que a proposição seja verdadeira relativamente à segunda operação e falsa relativamente à terceira; por exemplo, se a mesma proposição “o homem é capaz de rir”, for considerada deste modo: “o homem é animal, portanto, o homem é capaz de rir”. Com efeito, Embora seja verdadeiro que o homem é capaz de rir, é falso que o homem seja capaz de rir por ser animal.

Objecção. Poder-se-ia dizer: a proposição discursiva é uma certa espécie da segunda operação, que o Filósofo na *Ética*, livro 6, capítulo 1, divide em conhecimento dos primeiros princípios, ciência, sabedoria, prudência e arte; portanto, embora a verdade da proposição discursiva seja distinta da verdade da proposição não-discursiva, contudo, ela está contida na verdade da segunda operação.

Confirmação. Isto confirma-se porque toda a verdade se fundamenta na afirmação, ou na negação, por meio da cópula verbal, que são próprias da segunda operação do intelecto.

Resposta à objecção. Respondo que, embora o raciocínio discursivo ou a terceira operação seja tomada mais frequentemente pelo conjunto do conhecimento antecedente e consequente (como se tornará evidente no livro 1 dos *Primeiros Analíticos*) e tomada deste modo toda a proposição, quer seja discursiva, quer não, está incluída nas segundas operações, contudo, a sua forma própria e essência consistem num assentimento ilativo com base noutra antecedente, que é mais pressuposto do que aquele que está incluído nesse raciocínio. Devemos, portanto, recusar ou que a proposição discursiva está contida na segunda operação ou que Aristóteles a dividiu dessa forma. Com efeito, naquele lugar [*Primeiros Analíticos*, livro 1, capítulo 1] ele dividiu todo o conhecimento certo e evidente, quer o que está contido na segunda operação, quer na terceira.

Resposta à confirmação. A confirmação admite o falso, visto que ao demonstrarmos a nossa conclusão afirmámos que a verdade do raciocínio se fundamenta na inferência, que supõe a verdade do antecedente e do consequente. Deve acrescentar-se que isto não sucede apenas no raciocínio discursivo, mas também nas proposições hipotéticas, nas quais a função copulativa é realizada pelo verbo e não pela cópula verbal; por exemplo, embora não exista uma cópula verbal na proposição “se o homem tivesse asas, poderia voar”, contudo, está nela realmente expressa uma verdade.

Demonstra-se que a verdade se manifesta na segunda operação do intelecto. A opinião de Aristóteles neste capítulo e em muitos outros lugares que vão ser referidos no artigo 3 desta questão é que a verdade se manifesta na segunda operação do intelecto. Ela é aduzida contra aqueles que defendem que a verdade se manifesta na primeira operação. Essa opinião é aprovada pelo acordo unânime de todos os autores, visto que é sobretudo nessa operação que se manifesta e exprime a verdade. Onde existe conformidade do medido e do representante com a sua medida e o representado, aí reside a verdade. Mas se ela reside em qualquer parte, sucede principalmente na composição e na divisão, ou seja, na afirmação e na negação.

Portanto, a verdade floresce sobretudo no juízo. É, no entanto, muito difícil demonstrar que a verdade reside especialmente na segunda operação. Isto, porém, diz respeito ao quarto capítulo, onde Aristóteles parece sugerir-lo quando define “enunciação” como proposição que significa o verdadeiro, ou o falso.

Existe uma verdade peculiar na primeira operação do intelecto. Por último, que exista uma verdade peculiar na primeira operação é ensinado em primeiro lugar por Aristóteles na *Metafísica*, livro 9, capítulo 7, e em *Sobre a Alma*, livro 3, capítulo 6, onde compara o intelecto com a sensação. E é ainda ensinado na mesma obra [*Sobre a Alma*], livro 2, capítulo 6, onde sugere a respeito do sensível próprio que o seu objecto é sempre verdadeiro. São Tomás está de acordo [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 16, artigo 2, embora não seja tão explícito. Estão também de acordo: Ferrara no comentário à *Suma contra os Gentios*, livro 1, capítulo 59; Capreolo [em *Defensiones Theologicae*], livro 1, distinção 19, questão 3, artigo 1, conclusão 3; Egídio no *Quodlibet IV*; e Soncinas na *Metafísica*, livro 6, questão 17.

Primeira demonstração pela razão. Isto demonstra-se em primeiro lugar por um argumento comum. Um conceito simples, se representar uma coisa como ela é, não se conforma menos com essa coisa do que com a proposição; portanto, visto que a verdade consiste na conformidade, não deve ser recusada ao conceito. E confirma-se: qualquer coisa natural, ainda que seja simples, pelo facto de se conformar com a sua ideia existente na mente divina é verdadeira; portanto, o conceito simples que se conforme com o seu objecto é verdadeiro.

Segunda demonstração. Em segundo lugar, no conhecimento divino e dos anjos não existe nem pode existir composição. E, no entanto, existe uma verdade puríssima; existe por isso verdade no nosso conhecimento simples.

Objectam os oponentes, segundo a opinião comum dos teólogos, sobretudo de São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 16, artigo 5, que o conhecimento simples de Deus e dos anjos é equivalente ao nosso juízo, pelo qual afirmamos formalmente uma coisa de outra. Existe por esta razão verdade nesse conhecimento simples, mas não no nosso.

Refutam-se, porém, facilmente os oponentes. Embora o conhecimento de Deus e dos anjos enquanto origina uma certeza intelectual seja como o nosso juízo, contudo, é um modo de tender para o seu objecto e de se conformar com ele através da simples representação. Por isso, não há nenhuma razão para que esse conhecimento se diga “simples” preferentemente ao nosso juízo. Com efeito, na sua entidade o nosso juízo é também uma qualidade simples e é complexa apenas no modo de representar. Portanto, se a verdade existe no modo de representar de Deus e dos anjos, porque não existe na nossa simples apreensão? Às objecções que poderiam apresentar-se a respeito do conhecimento divino e dos anjos, bem como do conhecimento humano prático, iremos responder na *Metafísica*.

Artigo 3

Responde-se aos argumentos que parecem recusar que na primeira operação se manifesta a verdade

Refuta-se de vários modos que a verdade se manifesta nos conhecimentos simples. Embora ninguém rejeite a conclusão do artigo precedente relativo à segunda e à terceira operações, quanto à primeira parece que poucos aceitam que ela manifeste a verdade, pelo que a opinião comum recusa totalmente a verdade dos conhecimentos simples. Esta opinião é exposta pelos seguintes autores: Santo Anselmo no opúsculo *Sobre a Verdade*, capítulo 6; São Tomás neste lugar, lição 3, [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 16, artigo 2, na *Suma contra os Gentios*, livro 1, capítulo 59 e em *Sobre a Verdade*, questão 1, artigo 3; Alberto no tratado 1, capítulo 3 desta obra; Caetano no lugar supracitado, primeira parte; Heruæus no *Quodlibet* III, questão 1, artigos 2 e 3; Durando [no *Comentário às Sentenças*], livro 1, distinção 19, questão 5, número 14.

Primeiro argumento. Isto demonstra-se em primeiro lugar com base em Aristóteles, que no capítulo de que nos estamos ocupando ensina abertamente que a verdade apenas existe na composição e na divisão. O mesmo afirma na obra *Sobre a Alma*, livro 3, capítulo 5, texto 22, e na *Metafísica*, livro 6, capítulo 2.

Segundo argumento. Em segundo lugar, isso demonstra-se por este argumento: na palavra simples não existe verdade; portanto, também não existe no conceito simples. A consequência é de Aristóteles neste capítulo, sendo evidente por si, visto que a palavra faz as vezes do conceito. Por isso, na palavra deve manifestar-se o conceito como num sinal, seja o que for que exista no conceito como no próprio sujeito. Demonstra-se o antecedente, visto não pensarmos que quem exprime palavras simples afirma o verdadeiro, ou o falso, a não ser que complete a enunciação. Nem pode entender-se que exista adequação entre a palavra simples e a coisa.

Terceiro argumento. Em terceiro lugar, no conhecimento simples não existe falsidade; portanto, também não existe verdade. O antecedente é demonstrado por Aristóteles na obra *Sobre a Alma*, livro 3, capítulo 6, e na *Metafísica*, livro 9, capítulo 12. O consequente demonstra-se pelo facto de os contrários estarem relacionados com o mesmo objecto. Porém, a verdade e a falsidade possuem, segundo São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 17, artigo 4, a forma de contrários. Portanto, se uma não pode existir no conceito, também a outra não pode; e se uma pode existir, ambas existem.

Esta controvérsia parece-nos muito semelhante àquela em que se discute se um acidente é um ente. Alguns afirmam que apenas a substância é um ente, mas outros defendem firmemente a opinião de que o termo “ente” deve ser também atribuído aos acidentes. Ambas as controvérsias se originam no facto de o modo de dizer a respeito destas matérias ser mais conciso do que a sua definição. Ou seja, a palavra “verdade” costuma usar-se para nos referirmos à espécie principal de verdade, que é a

verdade complexa, e a palavra “ente” para nos referirmos àquilo que existe de modo absoluto e independente. É desta natureza a substância, segundo a regra dos lógicos: “O nome de uma coisa análoga quando é proferido sem modificação substitui o principal analogado”. Contudo, visto que a definição de “verdade” é menos extensa que a de “ente”, é também menos ajustada ao seu objecto.

O que é a verdade formal. A verdade formal define-se como a conformidade com o objecto; e ela manifesta-se quer no conhecimento complexo quer no simples. E o ente define-se como aquilo que pode existir quer por si, como a substância, quer noutra, como o acidente.

A verdade é de duas espécies: simples e complexa. Para conciliar ambas as opiniões, afirmamos com Egídio no *Quodlibet* IV, questão 9, e com autores da nossa opinião que estão de acordo com o pensamento de Aristóteles no supracitado livro 3 da obra *Sobre a Alma* que existem duas espécies de verdade. Uma espécie é a verdade simples; a outra é a verdade complexa. A verdade simples reside na primeira operação do intelecto e ela é a simples conformidade da imagem com o seu protótipo. A verdade complexa reside na segunda operação e ela representa a conjunção de uma coisa com outra. Mas este assunto vai ser exposto com maior desenvolvimento no capítulo quarto.

Resposta ao primeiro argumento. Com base naquilo que foi exposto, pode responder-se a todas as passagens de Aristóteles, que quando afirma que a verdade e a falsidade se manifestam apenas na segunda operação não recusa que exista verdade simples nos conceitos, a qual ele admite explicitamente nas passagens por nós referidas. Mas ele exprime-se sobretudo acerca da verdade complexa, porquanto é a mais perfeita e a mais frequentemente mencionada.

Outra resposta ao mesmo argumento. Mas porque aquela resposta parece menos apropriada, visto que qualquer pessoa aceita facilmente que a verdade complexa não reside no conhecimento simples, mas no complexo, deve acrescentar-se a explicação de Ferrara no comentário à *Suma contra os Gentios*, livro 1, capítulo 53, que é semelhante à de São Tomás neste lugar e [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 16, artigo 2; e também a de Aristóteles na *Metafísica*, livro 6, capítulo 2. Foi isto que afirmou Aristóteles e outros admitiram, isto é, que a verdade reside na segunda operação e não na primeira, dado que a verdade existe no intelecto enquanto conhece o verdadeiro, mas não existe na simples apreensão. Com efeito, quem julga, pensa que aquilo que conhece é verdadeiro; mas quem conhece simplesmente não pensa desse modo. Concorda com esta opinião Alexandre de Afrodísia no comentário *Sobre a Alma*, livro 3, capítulo 6, onde afirma que o verdadeiro não existe no juízo complexo do mesmo modo que no conceito simples, mas de modo diferente. Porém, de que forma isto deve ser entendido vai ser explicado na capítulo quarto.

Resposta ao segundo argumento. Na resposta ao segundo argumento, deve recusar-se que não existe verdade simples na palavra simples. Deve filosofar-se da mesma forma acerca das palavras e dos conceitos. Com efeito, as palavras complexas, isto é, as proposições, não apenas manifestam a verdade, mas também a significam,

como irá ensinar Aristóteles no capítulo quarto. Mas as palavras simples possuem apenas verdade quando se conformam com aquilo que significam, como também foi afirmado acerca dos conceitos, embora o modo de se conformar com o seu objecto seja perfeito no conceito, porque é uma imagem, mas imperfeito na palavra, que é aquilo que faz as vezes do conceito. À prova do antecedente do segundo argumento responde-se que não afirmamos que quem exprime palavras simples afirma o verdadeiro porque, embora profira um verdadeiro som, contudo, não significa o que é verdadeiro. Deve dizer-se a mesma coisa a respeito do conceito.

Resposta ao terceiro argumento. Na resposta ao terceiro argumento, deve recusar-se que a verdade não se manifesta na sensação, como referimos. São desta opinião Aristóteles na obra *Sobre a Alma*, livro 3, capítulo 6, e Ferrara no livro 1, capítulo 59, do comentário à *Suma contra os Gentios*. Mas os filósofos na sua definição de “verdade” não mencionaram isto, quer porque a verdade da sensação não é própria do homem, quer porque é limitada e diz respeito apenas às coisas materiais. Porém, os filósofos desejaram definir a verdade como própria do homem e por isso definiram-na desta forma: “A verdade é a conformidade da coisa com a potência cognoscitiva”. Quanto ao quarto argumento, necessita de ser discutido mais extensamente.

Artigo 4

Se a falsidade se manifesta no conhecimento simples

Argumentos que demonstram que a falsidade se manifesta no conhecimento simples. Aqueles que recusam a verdade do conhecimento simples sustentam o mesmo a respeito da sua falsidade. Aristóteles, entre outros, parece admitir a falsidade desse conhecimento na obra *Sobre a Alma*, livro 2, capítulo 6, onde afirma que os sentidos podem induzir em erro relativamente ao sensível comum; e no livro 3, texto 161, ensina relativamente ao sensível próprio que os sentidos ou não se enganam, ou raramente se enganam. E ensina isto mais explicitamente acerca da imaginação; e na *Metafísica*, livro 4, texto 26, ensina o mesmo a respeito dos sentidos externos quando afirma que, se os olhos forem dissemelhantes, uma coisa parece a mesma para todos. E São Tomás no comentário à obra *Sobre a Alma*, livro 3, lição 6, afirma que o sentido se diz “falso” quando percebe coisas de modo diferente do que elas são em si próprias. Disto resulta o principal argumento: os sentidos, especialmente os sentidos externos, percebem de modo simples (esta é a opinião mais comumente aceite). Mas nos sentidos externos existe falsidade; portanto, a falsidade manifesta-se na simples apreensão.

A premissa menor é demonstrada em primeiro lugar pelas autoridades antes referidas e, além disso, pela experiência. Com efeito, conhecemos muitas vezes as coisas pelos sentidos, as quais se apresentam de modo diferente do que elas são efectivamente. Na verdade, a língua que está infectada pela bilis percebe o doce e o amargo; e à luz do Sol, o olho vê cores no pescoço da pomba que realmente não existem. E segundo a autoridade de Boaventura [nos *Comentários aos Quatro Livros*

das Sentenças], livro 2, distinção 8, segunda parte, questão 3, a palha vista através do fumo de uma candeia, produzido pelo óleo de uma serpente, parece uma serpente. E um ébrio vê lanternas gémeas elevarem-se em cima de uma mesa. E os que navegam perto da costa vêem os edificios moverem-se. E aos que vêem as coisas ao longe o branco parece-lhes negro. Por último, muitas coisas são produzidas pelos charlatães, as quais ou não existem totalmente, ou existem noutra lugar, ou de outro modo. Mas se isto acontece na sensação, por que motivo não acontece no conhecimento simples?

Segundo argumento. Em segundo lugar, demonstra-se o que acontece relativamente ao intelecto. Seguramente, um camponês pensa com falsidade que o Sol é menor que a Terra; e também pensa com falsidade aquele que, quando o auricalco é exposto à vista, entende que o ouro não se conforma com o objecto a que devia conformar-se; igualmente, aquele que pensa que uma quimera se conforma com um objecto. Existe, portanto, falsidade nestes modos de pensar. Demonstra-se o antecedente porque a verdade não é a conformidade entre o conceito e a coisa tomada objectivamente, mas como ela é realmente de acordo com a sua essência. Aliás, se a conformidade com a coisa no ser objectivo fosse suficiente, nenhuma enunciação seria falsa, visto que toda a enunciação se conforma com o enunciável que exprime, quer isso aconteça realmente, quer não. Portanto, visto que uma quimera não existe na realidade, nenhuma percepção dela se conforma com um objecto.

Confirmação do argumento. Deve acrescentar-se que um conceito simples pode representar uma coisa de modo diferente do que ela é em si própria se esse conceito for imperfeitamente determinado, quer por causa da espécie em que se integra quer por causa de outro impedimento que se oponha ao objecto como ele existe.

Terceiro argumento. Em terceiro lugar, não parece haver maior razão pela qual se manifeste falsidade simples na coisa do que no conceito. Mas a falsidade simples manifesta-se por vezes na coisa; portanto, também se manifesta no conceito. A premissa maior e a consequência são evidentes. A premissa menor é demonstrada por Aristóteles na *Metafísica*, livro 5, capítulo 5, ao afirmar que são falsas as coisas que por natureza têm aptidão para se manifestarem de maneira diferente do que elas são ou para manifestarem o que elas não são de maneira nenhuma. Santo Agostinho seguiu Aristóteles no livro 2, capítulo 6, dos *Solilóquios* e, sendo referido por São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 17, definiu "falso" como aquilo que parece ser diferente do que é. Além disso, Agostinho ensina no mesmo capítulo do livro supracitado que existem algumas coisas desta espécie quando afirma que o actor trágico é um falso Heitor e que o estanho é prata falsa. E Aristóteles afirma no lugar supracitado ser falso que o diâmetro é de igual medida que o raio.

Confirmação do argumento. Além disso, dizem-se "falsos" os artefactos que não estão em conformidade com a ideia do artifice; por exemplo, uma casa construída sem o projecto do architecto. Portanto, o conceito simples, quando medido com o seu objecto, se não se conforma com ele é desconforme e falso.

A opinião comum defende que não existe essencialmente falsidade no conhecimento simples. A opinião comum e verdadeira defende que na simples apreensão não existe

falsidade, excepto por acidente. Isto está expresso em Aristóteles na *Metafísica*, livro 9, capítulo 12, texto 22, e em *Sobre a Alma*, livro 3, capítulo 6, texto 26; e em Averróis, São Tomás e Filopono. E ainda: em Alberto Magno no comentário ao *Sobre a Alma*, livro 2, tratado 3, capítulo 5; em Apolinário [no *De Anima*], questão 13; em Egídio no *Quodlibet* IV, questão 17; em Ferrara no comentário à *Suma contra os Gentios*, livro 1, capítulo 59; em São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 17, artigo 3; e em Viguierius nas *Instituições*, capítulo 1, § 8, versículo 5.

Primeira demonstração. Isto demonstra-se em primeiro lugar com base num argumento de Aristóteles na *Metafísica*, no lugar supracitado. Aquele que conhece de modo simples ou atinge a natureza da coisa ou não. Se atinge, conforma-se com o objecto e alcança a verdade. Se não atinge, o seu conhecimento não é falso, mas ignora o que não entende, visto que não se exprime correctamente e afirma o que é falso, que realmente não conhece. Ao contrário, desconhece-o.

Segunda demonstração. Em segundo lugar, é esta a explicação do antecedente: a falsidade deve pensar-se como distinta do conceito e do seu objecto; portanto, se existe falsidade, deve residir entre um e outro. Mas não reside; portanto, ela não existe. Demonstra-se a premissa menor: o conhecimento simples é uma imagem natural do seu objecto; portanto, há conformidade relativamente a esse objecto, embora em comparação com outro não exista conformidade. Por exemplo, o conhecimento do ouro proporcionado pelo conhecimento do auricalco tem por objecto o ouro e conforma-se com ele. Porém, não se conforma com o auricalco porque não diz respeito a ele. São Tomás no comentário à obra *Sobre a Alma*, livro 3, lição 11, realça a força deste argumento.

Tudo isto demonstra que a falsidade não existe essencialmente e propriamente na primeira operação. Mas porque na segunda parte desta opinião acrescentámos com base em Aristóteles no lugar supracitado, ou seja, na obra *Sobre a Alma*, livro 3, que não é incompatível que a falsidade exista acidentalmente nessa operação, devem explicar-se duas coisas: em primeiro lugar, o que é propriamente a falsidade; em segundo lugar, em que conhecimentos simples se fundamenta a falsidade como acidente.

O que é a falsidade. Relativamente à primeira questão, pode definir-se “falsidade”, segundo Aristóteles na *Metafísica*, livro 4, texto 27, como a desconformidade entre o conhecimento e o seu objecto. Com efeito, Aristóteles afirma neste lugar que a falsidade consiste em dizer do ser o que não é ou do não-ser que é. Isto é exposto por São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 17, artigo 4, quando afirma que o Filósofo explicou a falsidade desse modo porque, assim como considera que a verdade é a adequação à coisa, também considera que a falsidade é a desconformidade com a coisa, isto é, não conforme à coisa. Com as suas palavras, São Tomás manifesta que é adequadamente definida a falsidade por propriedades que são totalmente opostas à verdade, à qual se opõe a falsidade; ou, como ele afirma, “de modo contrário”.

O que é a desconformidade negativa. Para que seja explicada a definição, deve advertir-se que há duas espécies de desconformidade: uma, negativa; outra, positiva. A desconformidade negativa é a falta de conformidade com um objecto. Se ela for tomada em relação a um conhecimento respeitante a coisas que não representa, é pura negação; se, porém, for tomada em relação a um conhecimento respeitante a uma coisa que é conhecida, mas não de modo adequado e perfeito, isto é, que não atinge todas as suas partes ou toda a sua cognoscibilidade, é uma privação.

O que é a desconformidade positiva. A desconformidade positiva é a inadequação do conhecimento com o objecto para o qual tende e de acordo com a parte para a qual tende. Um exemplo poderia ser esta proposição: "Sócrates não é capaz de rir". Com efeito, este juízo exprime uma relação para com Sócrates capaz de rir, mas ela é discordante.

Explica-se a dificuldade da questão. A segunda desconformidade é com propriedade falsidade e chama-se "erro", que é evidentemente oposto a um verdadeiro conhecimento. A primeira desconformidade chama-se "ignorância", como se infere da passagem supracitada de Aristóteles na *Metafísica*, livro 9.

Com base no que foi referido, torna-se evidente o sentido da definição. Com efeito, diz-se "falsidade" uma desconformidade, porque esta é como um género relativamente à falsidade positiva e negativa. Acrescente-se "com o seu objecto" para que seja excluída a falsidade negativa, que é sempre relativa a outro objecto, quer relativamente ao todo quer à parte. Por isso, a falsidade positiva não é formalmente uma relação, mas o seu fundamento, isto é, a desconformidade do acto com o seu objecto. Efectivamente, o acto tomado em si mesmo e, como tínhamos dito a respeito da verdade, antes de toda a relação acrescentada não se conforma com o objecto.

Há duas espécies de conceitos. No que diz respeito à segunda parte da opinião [segundo a qual não é incompatível que a falsidade exista acidentalmente na primeira operação], deve admitir-se que nessa operação se manifestam duas espécies de conceitos. Alguns desses conceitos são inteiramente simples e apreende-se por eles a essência nua da coisa; por exemplo, os conceitos "homem", "leão" e "ouro". Outros, embora sejam qualidades simples, representam um objecto de algum modo composto; por exemplo, os conceitos "homem branco", "remo quebrado", etc. Estes dizem-se "virtualmente compostos", mas não possuem a mesma composição dos conceitos dos anjos, que são de tal modo que a verdade e a falsidade podem estar em harmonia genuína. No comentário à *Suma Teológica*, primeira parte, questão 58, artigo 5, Caetano considera os primeiros conceitos simples relativamente ao modo de conhecer e à coisa conhecida; e os segundos conceitos simples relativamente ao modo de conhecer, mas não à coisa conhecida.

No conhecimento completamente simples pode existir falsidade negativa. O texto de Aristóteles deve entender-se relativamente a este conhecimento. No conhecimento inteiramente simples pode existir falsidade negativa, ou desconformidade; por exemplo, o conhecimento de um homem não é conforme ao de um cavalo, que de modo algum representa. Contudo, isto não significa que o conhecimento seja falso, de

outro modo todo o conhecimento seria ao mesmo tempo verdadeiro e falso em comparação com coisas diferentes. Na verdade, as ideias divinas seriam falsas, visto que há coisas infinitas com as quais cada uma delas não se conforma. Os argumentos da segunda opinião referem-se a este conhecimento, acerca do qual Aristóteles se exprimiu na obra *Sobre a Alma*, livro 3, quando afirmou que no conhecimento dos indivisíveis não há falsidade, como se dissesse que o conhecimento inteiramente simples se origina no seu objecto como num indivisível, porque é necessário ou atingir o todo ou afastar-se do todo.

A falsidade pode existir no conhecimento simples de dois modos. Quando os defensores da segunda opinião admitem a falsidade no conhecimento simples, exprimem-se acerca do conhecimento virtualmente complexo, como é manifesto em Aristóteles na obra *Sobre a Alma*, livro 2. E ainda: em São Tomás [na *Suma Teológica*], primeira parte, questão 17, artigo 3; e em Ferrara no comentário à *Suma contra os Gentios*, livro 1, capítulo 59. E os argumentos que foram propostos no início do artigo referem-se a este assunto. Mas de que forma deve entender-se que a falsidade existe acidentalmente nesse conhecimento pode explicar-se de dois modos.

Primeiro modo de explicação. Em primeiro lugar, a falsidade existe realmente de modo intrínseco nesse conhecimento; não, porém, enquanto simples, mas enquanto envolve radicalmente afirmação ou negação. São Tomás parece ter-se exprimido deste modo no *Comentário às Sentenças*, livro 1, distinção 19, questão 5, artigo 1, réplica à objecção 7, quando afirma que a definição é falsa enquanto envolve uma afirmação falsa. Quanto a Ferrara e a Caetano, exprimem-se da mesma forma. E confirma-se porque a falsidade, pela qual a primeira operação se denomina “falsa”, é diferente da falsidade da proposição, de outro modo não denominaria essa primeira operação. Mas numa proposição existe apenas a falsidade que lhe é própria e que é complexa; portanto, a falsidade intrínseca fundamenta-se numa operação virtualmente complexa.

Segundo modo de explicação. No segundo modo, pode entender-se que a falsidade denomina extrinsecamente essa operação, visto que ela é ocasião para formar a proposição falsa. É este o sentido proposto por São Tomás na questão supracitada 17, artigo 3, da primeira parte. Com efeito, ele ensina que quando o intelecto concebe a definição “o animal racional é quadrúpede” concebe o falso porque é falso que deva formar-se a proposição “algum animal racional é quadrúpede”; portanto, ele entende que o primeiro conhecimento é falso porque é causa do segundo.

A segunda explicação é a mais verdadeira. A segunda explicação é a mais verdadeira por causa do argumento aduzido em defesa da primeira. Com efeito, a falsidade do conhecimento virtualmente complexo ou é uma desconformidade da representação ou um erro na atribuição de uma coisa a outra com a qual não está realmente unida. Se se admitir que é um erro, essa falsidade em nada difere da falsidade complexa, como é evidente para quem reflecte. Deste modo, no conhecimento simples haverá uma falsidade própria da segunda operação do intelecto. Se se admitir que é uma desconformidade, esta pode ser quando muito privativa porque a coisa é conhecida

sem a forma que possui, ou com a forma que não possui. Contudo, não pode ser positiva porque, como é manifesto por aquilo que foi exposto, uma imagem relativa ao seu objecto, porque o representa, não é discordante ou desconforme. Admitimos, portanto, no conceito virtualmente complexo a falsidade privativa que denomina intrinsecamente; mas admitimos apenas extrinsecamente a positiva, que é propriamente falsidade. Dito isto, não é necessário responder ao argumento do primeiro modo de explicação.

Objecção. Mas poderá alguém objectar: da mesma forma que dividimos a verdade em complexa e simples e atribuímos a segunda ao conceito simples, de tal modo que denominámos aquele conceito “verdadeiro”, podemos igualmente dividir a falsidade. A falsidade complexa é positiva, ao passo que a falsidade simples é privativa e por isso um conceito pode denominar-se simplesmente “falso”.

Resposta à objecção. Deve responder-se que o argumento não é o mesmo nos dois casos. Com efeito, a natureza comum da verdade é a conformidade, que se fundamenta propriamente na primeira operação, embora na segunda operação a conformidade seja mais perfeita. Mas a falsidade em geral significa uma desconformidade oposta à verdade, uma desconformidade realizada entre os extremos, a qual pode ser apenas positiva. Com efeito, a desconformidade privativa refere-se a uma parte da coisa não representada e por isso não é propriamente falsidade, mas uma falta de plena conformidade.

Secção do artigo

Resposta aos argumentos da primeira opinião

Refutação do primeiro argumento. Antes de tudo, se algumas vezes Aristóteles e São Tomás atribuem falsidade ao conhecimento simples dos sentidos, ou do intellecto, eles exprimem-se sobre a falsidade accidental e sobre o conhecimento virtualmente complexo, como é evidente noutras passagens dos mesmos autores. E no que diz respeito aos sentidos, onde existe maior dificuldade, Aristóteles na obra *Sobre a Alma*, livro 2, capítulo 6, ensina isto explicitamente, como adverte com diligência o cardeal Toledo na questão 13 da mesma obra. Aristóteles exprime-se deste modo: a vista não se engana sobre a existência da cor nem o ouvido sobre a existência do som, mas sobre o que é colorido ou sobre o que é o som, ou sobre “em que lugar?”. Deve responder-se ao primeiro argumento que não existe intrinsecamente nos sentidos nenhuma falsidade própria.

Resposta à prova relativa ao primeiro argumento. Já respondemos à prova que diz respeito às autoridades supracitadas. Na resposta à experiência referida, deve recusar-se absolutamente que conhecemos por meio dos sentidos uma coisa que não esteja presente porque a sensação é essencialmente intuitiva. Não existe, porém, uma verdadeira intuição sensitiva de uma coisa ausente, excepto talvez por milagre. Contudo, existe por vezes uma sensação tão confusa que dá ensejo a um sentido interno ou a que o intellecto perceba uma coisa em lugar de outra e dê origem a um

falso juízo. Chamamos a isto “possuir falsidade por acidente”. Mas o conhecimento dos sentidos é sempre conforme com a coisa que representa.

Resposta aos exemplos anteriormente referidos para sustentar o primeiro argumento. Descendo agora a cada um dos exemplos, se o contexto o permitir (com efeito, o assunto diz respeito à obra *Sobre a Alma*, livro 2, onde é explicado extensamente no capítulo 6, questão 6), afirmamos que a língua de um doente percebe realmente o amargor que existe no humor bilioso com que está humedecida, embora na sua aplicação à comida doce ocorra uma decepção. No pescoço da pomba não se vêem cores, mas a luz é reflectida de tal modo que, embora a visão seja de luz, o intelecto por causa da semelhança da luz com as cores julga de modo diferente. No exemplo de Boaventura é vista realmente palha, mas isso é confuso por causa da perturbação das espécies pelo fumo. A mesma resposta deve ser dada aos outros exemplos, que, embora sejam explicativos, são alheios neste lugar à nossa consideração. Isto, porém, é certo: o conhecimento sensitivo é sempre conforme ao objecto que representa, mas por vezes a variação ou a remissão da espécie originam que não se perceba perfeitamente que a coisa se manifeste ao espírito.

Resposta ao segundo argumento. Na resposta ao segundo argumento deve recusar-se igualmente que a falsidade existe no conceito simples. E deve dizer-se que os dois primeiros exemplos supõem falsamente que os objectos daqueles conceitos são o auricalco e este Sol. Com efeito, o objecto de um é ouro e o de outro é um Sol imaginado que é menor que toda a Terra, embora o auricalco e o verdadeiro Sol dêem ocasião a conceber um e outro. Por isso, os seus conceitos são desconformes, visto que deveriam representar a coisa de cuja espécie procedem. Mas esta é uma falsidade radical e muito imprópria. Deve afirmar-se o mesmo do conceito “quimera”, ou seja, ele conforma-se com um objecto imaginário. E quando se afirma que a sua conformidade deve realizar-se com uma verdadeira essência, deve recusar-se.

Resposta à prova do segundo argumento. Na resposta à prova do segundo argumento, deve afirmar-se que há muito maior razão para comparar uma enunciação com o seu objecto segundo o ser real. Contudo, um conceito deve comparar-se com o seu objecto no ser objectivo. Iremos explicar este assunto no capítulo quarto.

Resposta à confirmação da prova. Na resposta à confirmação, deve admitir-se que o intelecto pode representar de modos diferentes a coisa por um conceito simples, acrescentando ou subtraindo algo. Porém, um conceito desta espécie não é o conceito da coisa como é em si própria, mas como se manifesta ao espírito. E não pode recusar-se que este conceito se conforma com a coisa.

Resposta ao terceiro argumento. Na resposta ao terceiro argumento, deve recusar-se antes de tudo a premissa maior. Com efeito, quando um artefacto – a respeito do qual apenas uma proposição necessita de ser admitida em virtude de um impedimento ou de uma imperfeição do engenho do artífice – não é semelhante à sua ideia simples no espírito do artífice diz-se “desconforme” relativamente a essa ideia, visto que não existe outra ideia com a qual possa comparar-se. No entanto, o conceito possui um objecto próprio distinto daquele do qual se diz divergir. São Tomás exprime-se deste

modo na supracitada questão 17, artigo 1, quando explica o versículo do salmo 4: “Porque amais a ilusão e buscais a mentira?”. Ele diz “mentira” e considera-a um vício porque não se conforma com a regra do intelecto divino ao operar. Mas se admitirmos a premissa maior, deve negar-se a menor.

Resposta à primeira prova em defesa do terceiro argumento. Na resposta à primeira prova em defesa daquele argumento, deve afirmar-se com São Tomás no lugar há pouco mencionado que segundo Santo Agostinho, que é citado por Tomás, as coisas são chamadas “falsas” pelo Filósofo por causa da sua semelhança com outras coisas verdadeiras, das quais, no entanto, diferem em natureza. Em virtude desta semelhança, elas podem causar engano e desta forma pode dizer-se que são falsas em acto, mas não formalmente.

Resposta à segunda prova. Na resposta à segunda prova acerca dos artefactos, embora São Tomás na questão supracitada admita que se chamam “falsas” as ideias quando se afastam da regra do artífice, contudo, esta maneira de falar parece imprópria, visto que o conhecimento, se não tiver em conta uma parte do objecto que deve ser representada, não se diz “falso” porque o conhecimento do objecto não diz respeito a esta parte. Desta forma, um artefacto no que diz respeito àquilo a que não se adequa não se diz que é seu efeito e por isso não é propriamente falso, mas imperfeito. Poderá, porém, objectar-se que não existe outra ideia com a qual o artefacto se compare segundo aquela desconformidade. Deve, portanto, comparar-se com a ideia daquilo que falta. Contudo, deve recusar-se esta ilação. Na verdade, não se exige uma ideia a respeito daquilo que é efeito por acaso em virtude de um impedimento ou de uma imperfeição.

São suficientes estes comentários relativos à primeira operação do intelecto, se não pela dignidade do assunto, certamente por causa da limitação do contexto. Vamos agora ocupar-nos de outras matérias que são mais próprias da lógica.

ÍNDICE IDEOGRÁFICO

- Acidente, 4,5, 26, 33, 34, 56, 74, 75, 78, 82
- Acto
- primeiro, 18, 28
 - segundo, 18, 29
- Alma, 7, 11, 14, 18, 21, 29, 36, 40, 41
- Anjo, 10, 12, 14, 18, 22, 25, 26, 27, 32, 34, 36, 37, 40, 41, 71, 73, 79
- Aptidão, 34, 59, 77
- Arco-íris, 12, 22, 23, 24, 32, 33
- Artefacto, 23, 56, 57, 58, 77, 82, 83
- Artífice, 15, 23, 25, 67, 77, 82, 83
- Astrólogo, 12, 26, 31, 32, 54, 56
- Autores mais recentes, 11, 12, 13, 17, 36, 38, 57,
- Aves, 39, 50, 64
- Bem-aventurados, 27, 37, 69
- Caracteres, 7, 9, 53
- Categorema, 51
- Causa, 15, 16, 17, 19, 21, 22, 35, 36, 59, 62, 63, 69
- eficiente, 17, 26, 28, 57, 58
 - exemplar, 17, 58
 - final, 58
 - formal, 17, 28, 37
- China, 54
- Coisa significada, 11, 15, 16, 17, 24, 27, 32, 33,34, 35, 43, 48, 50
- Composição, 7, 9, 68, 72, 73, 74
- Conceito
- médio, 26, 31, 35, 48, 51
 - último, 48, 51
- Conceitos, 7, 9, 15, 17, 20, 25, 28, 29, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 66, 68, 69, 70, 75, 76, 82
- simples, 9, 60, 74, 75, 76, 77, 79, 81
 - virtualmente compostos, 79
- Conhecimento, 10, 11, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 36, 37, 38, 39, 41, 55, 56, 59, 60, 65, 66, 67, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83
- Conformidade, 26, 30, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82
- Desconformidade, 78, 79, 80, 81
- negativa, 79
 - positiva, 79, 81
 - privativa, 80, 81
- Cópula verbal, 72
- Curso Conimbricense, 2
- Demónio, 65
- Denominação extrínseca, 22, 24, 35
- Deus, 10, 14, 15, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 29, 30, 36, 41, 56, 62, 67, 69, 71, 73
- Discurso, 7, 8, 9
- Disposição de espírito, 7, 9, 49, 64
- Divisão, 7, 9, 18, 19, 31, 32, 34, 72, 74
- Efeito, 15, 16, 17, 19, 21, 22, 36, 37, 59, 62, 63, 83
- Enunciação, 7, 8, 67, 68, 74, 77, 82,
- Erro, 79
- Escrita, 7, 8, 35, 46, 48, 52, 53, 54
- Escrita hieroglífica, 54
- Espécies, 17, 18, 19, 20, 25, 26, 27, 28, 29, 33, 34, 35, 36, 82
- difusas no ar, 33, 34
- Espelho, 26, 28, 31, 33, 34, 35
- Essência e existência, 23, 25
- Falsidade, 7, 8, 9, 67, 70, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82
- acidental, 81, 82
 - negativa, 79

- positiva, 79, 81
- privativa, 81
- Fantasmas, 25, 27, 29, 30, 37, 47
- Figura, 29, 30, 54, 57
- Fumo
 - sinal de "fogo", 11, 13, 14, 16, 18, 19, 21, 23, 27, 37, 49, 60
- Gesto, 40, 51
- Identidade, 9, 15, 30, 68
- Ignorância, 79
- Imagens, 15, 19, 20, 26, 29, 30, 31, 54, 56, 57, 69
- Imaginação, 47, 48, 76
- Indivisíveis, 80
- Inerência, 37
- Intelecto
 - operações, 71-83
- Intenção, 13, 42, 45, 49, 50
- Intérprete, 19, 43, 46, 55, 56,
- Intuição de uma coisa ausente, 81
- Japão, 54
- Letras, 52
- Linguagem, 25, 40, 41, 42, 44, 47, 48, 49, 53, 61, 62, 63, 64, 65
- Matéria-prima, 59
- Medida, 56, 67, 69, 70
- Mentira, 39, 42, 83
- Não-ente, 56
- Não-ser, 79
- Negação, 7, 8, 16, 56, 57, 58, 70, 72, 79, 80
- Nervos, 65
- Nome, 7, 8
- Números, 54
- Olho, 26, 33, 34, 76
- Onomatopéias, 64
- Palavra mental, 38
- Palavras, 7, 8, 14, 19, 24, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 61, 62, 63, 64, 66, 69, 70
- Palavras escritas, 7, 8, 38, 47, 51, 52, 53, 54, 55, 61
- Palavras pronunciadas, 7, 8, 38, 47, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 61
- Potência, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 20, 22, 24, 26, 27, 28, 29, 32, 33, 34, 37, 48, 56, 59, 76
- Princípio, 28
- Privação, 79
- Raciocínio, 22, 71, 72
- Razão, 11, 23, 25, 30, 35, 37, 39, 42, 49, 56, 57, 61, 63, 64, 68, 69, 71
- Relação
 - de razão, 13, 14, 15, 16, 17, 49, 52, 59, 60, 70
 - real, 16, 17, 59, 70
 - transcendental, 14, 56, 57, 59, 60, 70
- Representação, 16, 20, 23, 29, 30, 33, 35, 43, 55, 56, 58, 60, 73
- Representar, 14, 17, 33, 34, 35
- Sacramento, 12, 33
- Sagrada Escritura, 12, 22, 41, 62
- Semelhanças, 15, 16, 20, 26, 29, 30, 56, 57
- Semiótica, 2
- Sensação, 42, 49, 73, 76, 77, 81,
- Sentido íntimo, 49
- Significante, 11
- Significar, 14, 17, 49
- Sinal
 - Acepções, 10
 - Definição, 9-10, 14
 - Divisão, 18-21
 - Essência, 11
 - Natureza e condições, 9-14
 - Relações, 10-12, 16, 17
 - Actual e aptitudinal, 34
 - Arbitrário, 19
 - Doutrinal e não-doutrinal, 47
 - Formal, 19, 20, 25-28, 31, 36-38, 59
 - Instrumental, 19, 20, 25-28, 31, 32, 33, 36
 - Natural, 19, 22-25, 55, 59, 63
 - Por instituição, 19, 22-25, 31, 55, 63
 - Prático e especulativo, 20-21
 - Próprio e impróprio, 19
 - Rememorativo, demonstrativo e de prognóstico, 18
 - Sensível e inteligível, 10
 - Sinal do sinal, 38, 53
- Sincategorema, 40, 51
- Sol, 26, 31, 32, 35, 56, 60, 76, 77, 82
- Sons, 40, 48, 52, 62, 63
- Substância, 26, 60, 70, 74, 75,
- Termo, 28, 38, 43, 47

Torre de Babel, 62, 65

Verbo, 7, 8

Verbo mental, 20, 31, 38, 59

Verdade, 7, 8, 9, 66, 67, 68, 69, 70, 71,
72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81

– complexa, 67, 75, 81

– formal, 67, 68, 70

– simples, 75, 81

– transcendental, 67

Visão, 19, 26, 27, 33, 82

Vulgata, 24

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Aarão, 41
 Abraão, 14, 15, 41
 Abulense, 12, 65
 Ácbar, 65
 Adão, 41, 62, 66
 Agostinho (Santo), 2, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 17, 19, 24, 27, 29, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 57, 61, 65, 66, 68, 77, 83
 Alberto Magno (Santo), 2, 9, 20, 41, 43, 45, 48, 52, 54, 63, 64, 68, 69, 70, 74, 78
 Alexandre de Afrodísia, 41, 65, 75
 Alexandre de Hales, 13, 18, 33, 40
 Ambrósio (Santo), 14, 41, 49
 Anselmo (Santo), 14, 27, 74
 Apolinário (Santo), 78
 Argiropulo, João, 7
 Aristóteles, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 15, 19, 20, 27, 29, 30, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81
 Atanásio (Santo), 15
 Átis, 64, 65
 Averróis, 5, 41, 78

B

Basílio (São), 18, 33, 34, 41, 44
 Bassolis, 36, 44

Biel, Gabriel, 38

Boaventura (São), 10, 11, 13, 33, 36, 76, 82

Boécio, Anílio Mânlio Severino, 3, 8, 15, 30, 40, 41, 42, 49, 50, 51, 60

C

Caetano, Tomás de Vio, 4, 23, 26, 27, 35, 59, 65, 68, 69, 74, 79, 80

Caim, 23, 24, 25

Capreolo, Giovanni, 4, 27, 57, 71, 73

Cardan, Girolamo, 12

Catão de Útica, 51

Conimbricense, 2, 3, 4, 5, 6

Couto, Sebastião do, 2

Crátulo, 61

Creso, 62, 65

D

Domingos de Flandres, 43

Durando de Saint-Pourçain, 4, 45, 57, 67, 69, 74

E

Egídio Romano, 4, 6, 20, 40, 47, 57, 59, 64, 68, 73, 75, 78

Escalígero, Júlio César, 12

Escoto, João Duns, 3, 4, 11, 13, 18, 20, 23, 26, 38, 42, 43, 44, 46, 47, 49, 57, 59, 60, 61, 66

Eva, 62

F

Ferrara, Francisco Silvestre, 4, 6, 11, 21, 26, 27, 29, 45, 57, 68, 73, 75, 76, 78, 80

Ficino, Marsílio, 54, 64

Fílon (o "Hebreu"), 41, 61, 64

Filopono, João, 78

Filósofo, o, 8, 45, 55, 60, 61, 66, 69, 70, 72, 78, 83

Fonseca, Pedro da, 15, 35, 61

Francisco de Toledo, 81

G

Galeno, 64

Gélio, Aulo, 62

Gregório de Nissa, 15, 39, 41, 50

H

Henrique de Gand, 44, 45, 57

Heraclito, 61

Heródoto,

Heruaeus Natalis, 67

J

Jacob, 41

Jandun, João de, 44, 67

Jerónimo (São), 12, 24

João Crisóstomo (São), 39, 50

João Damasceno (São), 41, 49

L

Ledesma, Martinho de, 13

M

Moisés, 41, 66

N

Nifo, Agostino, 36

P

Paulo (São), 14, 21, 24

Pedro (São), 41

Pedro de Bruxelas, 13, 43

Platão, 42, 44, 45, 54, 61, 64

Plínio Segundo, 12, 62

Plotino, 41

Porfírio, 3, 8, 40

Psamético, 62, 65

Pseudodionísio, 21

R

Ricardo de Mediavilla, 18, 36, 48

Rodigino, Ludovico Celio, 26

S

Séneca, Lúcio Aneu, 12

Solino, Caio Júlio, 62

Soncinas, 4, 15, 20, 57, 67, 68, 69, 71, 73

Soto, Domingos de, 17, 35, 44

T

Tamerlão, 65

Tomás de Aquino (São), 4, 5, 8, 10, 12, 15, 18, 20, 21, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 36, 39, 41, 42, 43, 45, 47, 49, 51, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83

Torres, Bartolomeu de, 17, 26

V

Viguerius, 78

Z

Zacarias, 51

Zoroastro, 54

ÍNDICE GERAL

INTRODUÇÃO	2
TRADUÇÃO	7
Comentário [ao texto de Aristóteles]	8

QUESTÃO I

Natureza e Condições do Sinal em Geral

Artigo 1 – A essência do sinal	9
Artigo 2 – Nenhuma coisa é, rigorosamente, sinal dela própria	14

QUESTÃO II

Divisão dos Sinais

Artigo 1 – Explicam-se as diversas divisões dos sinais	18
Artigo 2 – Exame da divisão dos sinais em naturais e por instituição	22
Artigo 3 – Explica-se a divisão dos sinais em formais e instrumentais	25
Primeira secção do artigo – Responde-se à primeira objecção e explica-se o modo de significar das espécies e dos conceitos	28
Segunda secção do artigo – Responde-se à segunda objecção, explica-se o sentido de “divisão” e investiga-se se é necessário que o sinal signifique em acto	31
Terceira secção do artigo – Responde-se à terceira objecção, investiga-se se além da espécie e do conceito existe o sinal formal e se o conhecimento do sinal difere necessariamente do conhecimento do significado	36

QUESTÃO III

Sobre a Significação das Palavras Pronunciadas e das Escritas

Artigo 1 – As diferentes opiniões sobre a significação das palavras pronunciadas	38
Artigo 2 – Rejeitadas as duas primeiras opiniões, confirma-se e explica-se a terceira com argumentos	42
Artigo 3 – Responde-se aos argumentos do primeiro artigo	47

Artigo 4 – Se as palavras escritas significam as palavras pronunciadas e de que modo	51
---	----

QUESTÃO IV

Se os Conceitos São os Mesmos para Todos e se as Palavras São Diferentes

Artigo 1 – Em que sentido é verdadeiro que os conceitos são os mesmos para todos	55
Secção do artigo – Levanta-se a questão: o conceito torna-se formalmente um sinal pelo acrescentamento de uma relação?	58
Artigo 2 – Em que sentido é verdadeiro que as palavras não são as mesmas para todos	61

QUESTÃO V

Se Existem no Nosso Intelecto Conceitos Verdadeiros, ou Falsos, e Outros que São Desprovidos de Verdade e Falsidade

Artigo 1 – A respeito de que verdade e falsidade discorre o Filósofo neste lugar	66
Artigo 2 – Se a verdade se manifesta em todas as operações do intelecto	71
Artigo 3 – Responde-se aos argumentos que parecem recusar que na primeira operação se manifeste a verdade	74
Artigo 4 – Se a falsidade se manifesta no conhecimento simples	76
Secção do artigo – Resposta aos argumentos da primeira opinião	81

ÍNDICE IDEOGRÁFICO	84
--------------------	----

ÍNDICE ONOMÁSTICO	87
-------------------	----