

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

HUGO BEZERRA TIBURTINO

O Problema do Bom em Geral para Aristóteles
versão corrigida

São Paulo
2009

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O Problema do Bom em Geral para Aristóteles
versão corrigida

Hugo Bezerra Tiburtino

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano

Esse exemplar foi revisado e alterado em relação ao seu original sob responsabilidade única do autor e com a anuência do seu orientador.

São Paulo, 15 de junho de 2011

Assinatura do Orientador

São Paulo
2009

RESUMO

TIBURTINO, H.B. *O Problema do Bom em Geral para Aristóteles*. 90p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Na *Ética Nicomaqueia* I 6, 1096a 23-29, encontra-se um argumento que é motivo de debate entre os comentadores. Tal argumento deveria provar que o predicado “bom” é multívoco e, contudo, nenhuma interpretação até hoje conseguiu chegar a essa conclusão de um modo claro e contundente. Ao estudá-lo, vários outros assuntos vêm à tona: a homonímia do ser, geneticismo aristotélico, a possibilidade de uma metafísica, a definição de bom, a analogia, entre outros. Nosso trabalho se dedica a explicar a razão da invalidade do argumento e a incursionar nos demais temas em busca de uma correção satisfatória. A proposta geral é que não se peça que o argumento prove que bom tenha várias definições, mas apenas que haja várias realidades, referências, possíveis por meio desse predicado.

Palavras-chave: homonímia, bom em geral, Aristóteles, ontologia, *focal meaning*.

ABSTRACT

Title: The Problem of Universal Good on Aristotle.

The argument in *Nicomachean Ethics* I 6, 1096a 23-29 is the principal subject-matter of my work. It has been regarded a fallacy since the modern commentary: although we would expect a proof of the equivocity of the good, this conclusion isn't reached. My aim is to explain the problem and to propose an answer; I claim that the conclusion must be understood as a multiplicity of natures rather than of definitions. I discuss several related themes like the homonymy of being, the development of Aristotle's thought, the possibility of metaphysics, the definition of goodness and the analogy.

Keywords: homonymy, universal good, Aristotle, ontology, focal meaning.

E-mail do autor: hugotiburtino@gmail.com

Sumário

NOTAS SOBRE O TEXTO	1
PRÓLOGO	3
QUESTÃO DA MULTIVOCIDADE DO BOM.....	5
O QUADRO	5
O ARGUMENTO	6
A PROPOSTA.....	10
O CONTEXTO	11
O PROBLEMA	15
INTERPRETAÇÃO MERAMENTE PREDICATIVA DA EXEMPLIFICAÇÃO E SUA CRÍTICA	17
INTERPRETAÇÃO IDENTIFICADORA DA EXEMPLIFICAÇÃO E SUA CRÍTICA	20
INTERPRETAÇÃO CRITERIOLÓGICA E SUA CRÍTICA.....	24
INTERPRETAÇÃO ATRIBUTIVA DA UNIVERSALIDADE ÚNICA.....	25
CONVENCENDO UM PLATÔNICO.....	29
HOMONÍMIA E MULTIVOCIDADE.....	30
NOTAS SOBRE A MULTIVOCIDADE DO SER.....	36
A PROVA DO GENETICISMO ARISTOTÉLICO	36
CONEXÃO FOCAL ENTRE A HOMONÍMIA TOTAL E A SINONÍMIA.....	43
CARACTERIZAÇÃO DA CONEXÃO FOCAL.....	46
O SER ENTRE A SINONÍMIA E A HOMONÍMIA TOTAL	52
O SER E A CONEXÃO FOCAL	56
ISOPREDICABILIDADE	59
UMA DIFICULDADE.....	65
O QUE SABEMOS SOBRE O BOM UNIVERSAL	67
UMA HISTÓRIA DA CIÊNCIA DO BOM	68
“MAS ENTÃO, COMO É DITO?”	75
BOM E ANALOGIA	80
BOM E CAUSA FINAL	82
A POSSIBILIDADE DE UMA CIÊNCIA DO BOM.....	83
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	86

Deus, único senhor, razão de tudo, não me permita que me desvie pelo que não é teu, recebe meus agradecimentos.

Agradeço eternamente aos meus pais, Antonio e Josina, pelo amor exemplar e pela educação impagável. Aos meus irmãos André e Lucas e a todos meus familiares, por formarem aquilo que há de bom em mim (os erros são todos culpa minha). Quero agradecer em especial a Geane e Carlinhos, primos que não conhecia antes de vir para São Paulo; o acolhimento deles me ajudou a não me sentir tão distante de minha origem.

Meus professores de todas as épocas, agradeço-os do fundo de minha alma; sem eles não seria sequer feliz.

Meus amigos de Recife e São Paulo me deram desde incentivo a desafios; são todos igualmente presentes na minha vida e na minha formação. Agradeço a todos. Em particular, a Artur Reig, Bruno Brigatto e Álvaro Galdos, por serem como velhos amigos apesar de nos conhecermos por tão pouco tempo. Dedico meu trabalho à minha grande amiga Angélica Alves: sua dedicação a nossa amizade me ensinava a ser menos chato e a dar valor ao que realmente importa; falha minha se não aprendi...

Agradeço aos funcionários da USP, aos da biblioteca da FFLCH e às secretárias da Filosofia. Em particular, às secretárias Marie, pelo cuidado constante com todos nós, e Maria Helena, pelo cuidado comigo principalmente no início.

Agradeço a Marco Zingano pelo acolhimento, pelo apoio e pelo exemplo. A Alfoso Correa-Motta, Luiz Henrique Lopes dos Santos e a Vivianne de Castilho pelas certeiras e edificantes críticas, e pela paciência.

Agradecimentos à CAPES, que me proveio no início, e à FAPESP, pelo restante da bolsa.

NOTAS SOBRE O TEXTO

Obras de Aristóteles abreviadas

<u>Título (outros nomes)</u>	<u>Abreviação</u>
<i>Analíticos Posteriores (Segundos Analíticos)</i>	<i>An.Post.</i>
<i>Categorias</i>	<i>Cat.</i>
<i>Ética Eudêmia (Ética de Eudemo, Ética a Eudemo)</i>	<i>EE</i>
<i>Ética Nicomaqueia (Ética de Nicômaco, Ética a Nicômaco)</i>	<i>EN</i>
<i>Metafísica</i>	<i>Met.</i>
<i>Tópicos</i>	<i>Tóp.</i>

Para evitar confusão entre uma obra de Aristóteles e a ciência homônima, fizemos a seguinte distinção gráfica: quando falamos da obra de Aristóteles, fizêmo-lo com letra inicial maiúscula e em itálico (por exemplo, *Ética Nicomaqueia*, as *Éticas*, *Metafísica*); quando tratamos da ciência, do corpo científico independente do texto aristotélico, usamos a letra inicial minúscula sem destaques (p.ex.: a metafísica, a ética).

Todas as traduções do grego são de autoria própria, sempre consultando outras traduções, principalmente inglesas (ver as obras de Aristóteles na bibliografia). O estabelecimento de texto de Aristóteles que traduzimos foi principalmente o de Bekker, mas num ou noutra obra observamos também a edição da OCT. De fato, algumas passagens possuem variações significativas entre manuscritos mas fugimos na medida do possível de questões textuais, principalmente porque não as achamos necessárias para cerne de nossas argumentações. Escolhemos, então, a variação que mais serviu ou para deixar o texto mais claro ou para corroborar nossa interpretação. Devemos dizer, inclusive, que às vezes tivemos que ou quebrar com certas regras sintáticas dadas pelo original ou escolher um único sentido de palavras ambíguas em grego ou mesmo dar-lhe um sentido não dicionarizado. Desde já pedimos desculpas tanto para aqueles que virem muita diferença entre adotar uma variação de manuscrito ou outra, quanto para os que acharem que escolhemos tendenciosamente o

significado de um termo essenciais. Nas nossas traduções, os colchetes são usados para cumprir uma de duas funções: ou de marcar a palavra ou expressão grega que os termos imediatamente anteriores aos colchetes estão traduzindo, ou de acrescentar palavras que não estão no texto no intuito de torná-la mais compreensível. Já as aspas foram usadas ou para significar o termo e não a coisa referida pelo termo (p.ex.: “casa” tem quatro letras e a casa é de tijolos) ou para citar uma frase ou argumento alheio relatado Aristóteles (p.ex.: os platônicos falam muitos absurdos do tipo “só há uma amizade”). Para transliterar, seguimos a correspondência entre o alfabeto grego e o romano comumente utilizada (por exemplo: *g* pelo gamma, *k* pelo kappa etc.), a não ser para o eta e o ômega, que foram representados, respectivamente, por “*ee*” e “*oo*”.

Para algumas citações de comentadores, ao invés da data da edição do texto, como é comum hoje (p.ex.: FINE, 1993, p.8), preferimos anexar o título da obra (p.ex.: FINE, *On Ideas*, p. 8). Mas apenas usaremos esse sistema após termos dado a referência completa da obra. E quando o título da obra for longo e já tiver sido muito citado, daremos apenas as primeiras palavras seguidas por três pontos (p.ex: OWEN, *Logic and Metaphysics in some earlier works*, p. 10 por OWEN, *Logic and...*, p.10).

PRÓLOGO

O aristotelismo hoje é um rico quadro em que encontramos vários tipos de literatura: longos debates, comentários cuidadosos, análises lógicas ou encontros com outras correntes apenas dão uma ideia da riqueza teórica que o aristotelismo alcançou no século XX. Variada produção não é exclusividade de uma só corrente filosófica, mas sem dúvida a sua é a mais significativa, porque de todas as filosofias, a de Aristóteles é e foi, de longe, a mais estudada, a que mais produziu comentário, e por isso seria de se esperar que não houvesse nada de novo a dizer sobre ela; como não há tal silêncio, muito pelo contrário, cada vez se escreve mais sobre Aristóteles e nas mais diversas abordagens, isso prova a fonte inesgotável de reflexões que é o seu pensamento.

Essa profusão erigiu todo um novo edifício sobre filosofia aristotélica. E o edifício possui vários apartamentos, cada qual residindo um bom número de gente: hoje se pode dividir os temas aristotélicos em vários pequenos debates de áreas específicas, cada uma com um bom número de comentadores. A “ciência aristotélica”, se podemos falar assim, isto é, o estudo da filosofia do Estagirita possui diversos ramos, diversos braços, em que a leitura de certos textos é obrigatória, mas relativamente independentes entre si: um comentário sobre *Ética Eudêmia* nem sempre ajuda quem quiser se informa sobre o *De Caelo*. Todo esse prédio teórico, o mais alto da história, seria assustador se não fosse por uma característica: não há uma ortodoxia que decida o que é certo ou errado de se falar sobre Aristóteles. Sem dúvida que muitas interpretações tomam Aristóteles de um modo pobre e mesmo as que o interpretam com vigor negligenciam aspectos importantes. Mas as discussões recentes em torno dele foram feitas com bastante sutileza e bom senso, de modo que “um juiz intransigente”, por assim dizer, é desnecessário. Por isso qualquer um pode participar do aristotelismo e trazer novas teses, desde que se informe do que foi feito antes, mantenha o bom senso para não sair do tema e tenha honestidade de aceitar as limitações de suas teorias. É nesse quadro que essa dissertação se insere.

É uma humilde monografia, não poderia apresentar grandes qualidades. Tudo o que ela faz é tomar um desses debates do aristotelismo, um simples problema, e tentar, não responder definitivamente, mas levar a discussão para frente, avaliar as posições do comentário que a trouxe à tona e considerar as

consequências. Nesse processo, passaremos por outros apartamentos para que essa visita não seja curta demais. Pela liberdade, incentivo mesmo, para lançar teses, nós defendemos as nossas; mais do que responder, elas servem (ou deveriam servir) para deixar a dificuldade patente. Embora nós acreditemos que de fato haja uma resposta, ou pelo menos uma satisfatória, nós sabemos que ela não está aqui ou não completamente; por isso nossa pretensão não é terminar a questão, mas mostrar a riqueza de somente um ramo de discussão peripatética. Daí esperamos que o leitor perceba que filosofia aristotélica hoje em dia não é mais uma coisa cansada e ultrapassada, mas sim uma fonte realmente inspiradora de pensamento rigoroso e renovado.

QUESTÃO DA MULTIVOCIDADE DO BOM

O quadro

Desde 1951, graças à fina percepção de Joachim, o argumento que provaria a multivocidade do bom por meio das categorias passou a preocupar grandes mentes do aristotelismo. Nomes como Hardie, Kosman, Ackrill e MacDonald deixaram suas ideias na tentativa de responder uma simples questão: como se dá o argumento? Como entender suas premissas para que chegue à conclusão? Parece uma coisa fácil, que bastaria umas análises lógicas para ser resolvida, mas pelo visto não é, há algo de verdadeiramente problemático aí. Tanto há que, apesar de cada um desses pensadores ter acolhido os pontos de vista dos anteriores, feito críticas e apresentado sua própria teoria solucionadora, ainda assim o problema persiste e até hoje está em aberto. Na verdade, tamanha dificuldade para fechá-lo está dando a impressão de que não existe um modo correto de entender o argumento; Shields e Santas¹, últimas palavras no assunto, decretaram a impossibilidade de encontrar-lhe uma forma lógica aceitável: pese o que pesar, Aristóteles teria cometido uma falácia.

¹ Esses são os autores considerados já clássicos acerca da questão: JOACHIM, Harold. *The Nicomachean Ethics: A Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1951. HARDIE. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1968. p. 56-8. KOSMAN, L. Predicating the Good. *Phronesis*, v. 2, n. 8, 1968. p. 172-4. ACKRILL, John. Aristotle on 'Good' and the Categories. In: *Islamic Philosophy and Classical Tradition*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1972. pp.17-25. (Reimpresso em *Articles on Aristotle*. Vol. 2. Londres: Duckworth, 1975-9. p. 17-24 e em ACKRILL. *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 2001). MACDONALD, Scott. Aristotle and the Homonymy of the Good. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 71, p. 150-174, 1989. SHIELDS, Christopher. *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1999. Capítulo 8, tópico 8.3 e 8.4. SANTAS, Gerasimos. *Goodness and Justice: Plato, Aristotle, and the Moderns*. Oxford: Blackwell, 2001. Capítulo 6, tópico 2. SANTAS também publicou um artigo (Aristotle's Criticism of Plato's Theory of the Good: Ethics without Metaphysics. *Philosophical Papers*, set. 1989) ao qual não tivemos acesso. Além deles, temos ótimas contribuições de WOODS. *Eudemian Ethics Books I, II and VIII*. Oxford: Clarendon Press, 1982. p.70-5. URMSON, J.O. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell, 1988. p. 23 e SANTA CRUZ, Maria Izabel. Sobre a Homonímia do Bem. *Analytica*. vol. 8, n 2, p. 91-113, 2004. Disponível em: <www.analytica.org.br>. Note-se que, embora o argumento fosse estudado desde a antiguidade, apenas no século XX é que se tornou um problema.

O argumento

O problema que à primeira vista se afigura é o de falácia. É preciso retirar essa pecha do argumento e torná-lo aceitável novamente ou, se for o caso, mostrar onde está raiz do problema e explicar por que é impossível corrigi-lo.

Existem três lugares ao longo do *Corpus* aristotélico nos quais se tenta provar que, a partir das categorias, ao bom falta-lhe unicidade; todos eles ocorrem em contextos polêmicos, em particular contra os platônicos. Enquanto elenca as diversas concepções, seja da felicidade, seja da finalidade da política, Aristóteles esbarra na teoria platônica, que estabelecia a existência de uma Ideia de Bem pela qual todo mundo deveria se pautar, e, então, ele abre um parêntese e se dedica a criticar tal teoria; dentre as críticas, há uma que envolve as categorias.

Como a *Grande Ética* ou *Magna Moralia* (I 1, 1183a 8-24) ainda é considerada uma obra inautêntica, ficará de lado. Fora esta, uma formulação se encontra na *Ética Eudêmia* (*EE*), livro I, capítulo 8:

Pois, “bom” é dito de muitos modos, a saber, de modos idênticos ao “ser”. Pois o ser, como já foi distinguido em outros tratados, significa o quê, mas também o qual, o quanto, o quando, a relação e, inclusive, a passividade [*kineisthai*] e a atividade [*kinein*]. Ora, o bom está em cada uma dessas variações [*ptooseis*]: na substância, o intelecto e Deus; na qualidade, a justiça; na quantidade, a mediania; no tempo, a oportunidade; o ensino, na atividade e a apredizagem, na passividade [*to didaskon kai didaskomenon peri kineesis*]. Portanto, do mesmo modo que ser não é único em cada caso citado, igualmente também não o é o bom e também não existe uma ciência única nem do ser nem do bom. (1217a 25-35)

Ao contrário da *Magna Moralia*, a *Ética Eudêmia* perdeu o desonroso título de inautêntico após o monumental estudo de Jaeger². Apreciações recentes a põem numa fase intermediária de Aristóteles, numa época em que estava desiludido de qualquer possibilidade de uma ciência do ser; apenas mais tarde, por alguma razão ainda muito debatida, ele teria retomado a fé numa tal ciência e escrito a *Metafísica*. Isso, porém, é assunto para o próximo capítulo e por enquanto só ajuda a entender as diferenças que guarda com a outra formulação,

² *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: 1923. (Tradução para o espanhol a partir da inglesa: *Aristóteles: bases para la história de su desarrollo intelectual*. Tradução de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1946.)

a da *Ética Nicomaqueia* (EN), livro I, capítulo 6 (Bekker e os que o seguem põem no capítulo 4):

Ademais, uma vez que o bom se diz de modos idênticos ao ser, pois bom é dito no quê, por exemplo, Deus e intelecto; no qual, as virtudes; no quanto, a mediania; no quando, o oportuno; no onde, o lar e o mesmo nas demais. Por isso, não é um comum universal e único: pois não seria dito em todas as categorias, mas em apenas uma.³ (1096a 23-29)

Essa passagem será o principal objeto de estudo aqui, tanto por ter sido justamente ela o motivo do debate, quanto por admitirem a maioria dos comentadores que ela pertence a uma fase mais madura do filósofo. Como se vê, o texto apresenta dificuldades nos próprios termos: muitos deles são de conceitos difíceis e amplamente discutidos. Além disso, possibilidades interpretativas de suas frases são muitas e fazer escolhas mantendo a coesão é um grande desafio. Contudo, apesar desses percalços, pelo menos a estrutura argumentativa é clara. Abaixo firmaremos a forma pura do argumento, tanto de suas proposições quanto de seus raciocínios. Para isso, tiraremos todos os termos individualizantes e os deixaremos como incógnitas: esse procedimento é necessário para podermos identificar o núcleo do argumento, o raciocínio exato que está sendo usado. Após desmembrar o texto, temos as seguintes proposições simples.

- i) X é dito de igual modo que Y (isopredicabilidade)
- ii) X é dito na categoria C (categorialidade)
- iii) A (exemplificação)
- iv) X é universal (universalidade)
- v) X é único (unidade)

No texto, iv e v estão conectados, por isso chamaremos de “universalidade única”; por também estar negada como um todo (“bom é um comum não universal e único), chamaremos sua negativa de “negação da universalidade única”. No

³ Transliterando o original: éti d' epei tagathon isachôos légetai tôoi ónti (kai gar en tôoi tí légetai, hoïon ho theôs kai ho noûs, kai en tôoi poiôoi hai aretaí, kai en tôoi posôoi to métrion, kai en tôoi prós ti tò chréesimon, kai en chrónooi kairós, kai en tópooi díaita kai hétera toiaûta), dêlon hoos ouk àn efee koinón ti kathólou kai hén: ou gàr àn eléget' en pásais taís kategoríais, all' en miâi mónêe. Não existe variação entre os manuscritos.

final do texto a quantidade de categorialidades se torna decisiva: o bom, como não é dito em apenas uma categoria, mas em todas, não pode ser um universal único. Batizemos de “exclusividade categorial” o ser dito em apenas uma categoria e de “transcategorialidade”, em todas. Por fim, estamos considerando que Deus, intelecto, virtudes, mediania etc. são exemplos e por isso a proposição que os envolve é chamada de exemplificação (iii); note-se que, tal qual no texto, ela é muito lacunar: não é claro com o que os exemplos estão relacionados.

A seguir estão os passos argumentativos principais. Realmente essa ordem não apresenta dificuldades, ainda que suas proposições sejam passíveis de várias interpretações.

- 1) Se exemplificação, então categorialidade;
 - 1.1) Se exemplificação em todas as categorias, então transcategorialidade;
- 2) Se transcategorialidade, ontoisopredicabilidade (isto é, isopredicabilidade sendo $Y=ser$);
- 3) Se universalidade única, então exclusividade categorial;
 - 3.1) Como transcategorialidade, negação da exclusividade categorial, logo negação da universalidade única.

Temos aí a formulação pura do argumento por trás de *EN 1096a 23-29*. Qualquer outro item que puder substituir *X* será passível da mesma conclusão. Vamos batizá-lo de *Argumento da Falta de Exclusividade Categorial* ou, quando não estivermos com senso estético, de *Argumento Ontoisopredicativo*⁴, se bem que o ontoisopredicativo é um tipo de argumento da falta de exclusividade categorial, pois pode haver itens que são ditos em mais de uma categoria, mas não em todas.

⁴ Os nomes dados pelos comentadores foram “Argumento por meio da Homonímia” e “Argumento Categorial”. MACDONALD é padrinho do primeiro (Aristotle and the Homonymy of the Good, p. 194); SHIELDS, do outro (*Order in Mutiplicity*, p. 150). SANTAS, apesar de seguir de perto SHIELDS, preferiu o primeiro (*Goodness and Justice*, p. 200). Esses nomes não são, todavia, muito convenientes, pois se por um lado um nome é apenas um nome, por outro pode levar a confusões, já que as categorias têm algum papel nos argumentos das linhas anteriores (*EN 1096a17-23*) e posteriores (a29-34). Já a homonímia talvez tenha alguma relevância no argumento a29-34 e em b7-26.

Ora, o mais importante de toda essa análise é deixar bem claro que o passo decisivo se encontra no 3. É aí que se dá o arremate, antes do qual não havia como concluir a multivocidade do bom. Ainda que todas as demais partes do raciocínio fossem duvidosas, ainda que as outras proposições fossem completamente herméticas, se nos for possível lançar uma boa interpretação sobre a universalidade única e a exclusividade categorial, então será dado um passo em direção à resposta.

Curiosamente, no entanto, os comentadores se concentraram na exemplificação (iii): perplexos com esse lacunar, enigmático até, enunciado, eles se lançaram a completá-lo e esclarecê-lo. E como a exemplificação está intimamente ligada à categorialidade (ver 1), eles acabavam resvalando nesse também. Mas, acabamos de ver que o passo principal não tem a ver com um nem tanto com outro: com efeito, 3 não fala dos exemplos e a categorialidade exatamente não é importante mas sim a quantidade de categorialidades: se o predicado estiver em mais de uma (ou em nenhuma!) categoria, então não será universal e único. Já a universalidade única, exceto por MacDonald, nenhum dos comentadores deu atenção a ela. Sua interpretação se manteve intocada ao longo dos séculos, ou, no máximo, levemente diferente: ser “um comum universal e único” significa ser sinônimo e não o ser, homônimo⁵. Veremos adiante o que é sinonímia e homonímia, mas podemos antecipar que elas dizem respeito a definições (*logoi*): quando duas realidades referidas pela mesma palavra possuem definições iguais então são sinônimas; quando as definições são diferentes entre si, homônimas. Por exemplo, esta folha e a seguinte são sinônimas quando as chamamos de “papel”; afinal, a definição da realidade a que “papel” faz referência é idêntica tanto para essa folha quanto para a próxima; porém, uma fruta e uma parte da camisa são homônimas quando chamadas de “manga”: as definições dos objetos aos quais estamos aplicando “manga” são diferentes. Desse modo,

⁵ Na verdade, todos tomam cuidado de falar de multivocidade, que seria a expressão acordada atualmente para se referir a *pollachos legomenon*, mais adequada à passagem. Mas eles parecem entender como se fosse homonímia ou, pelo menos, uma interpretação de homonímia (Cf. MACDONALD, *op. cit.* p. 153-159). O único que questionou diretamente sobre o sentido da negação da universalidade única foi outro estudioso, comentando a *Metafísica*: KIRWAN, *Metaphysics, books G,D and E*. 2ª ed. Clarendon Press. p. 85. Retornaremos a esse ponto no fim do próximo capítulo.

sempre se acreditou que a conclusão do argumento exigia a prova de que a bondade tem várias definições.

É preciso ter muito cuidado para não apressar as coisas: o argumento não *necessariamente* quer dizer que bom terá uma definição para cada categoria, como se bom fosse substância num caso, qualidade no outro e assim por diante. Pensando assim, bom estaria nas dez categorias; isto é, bom seria elencado entre as substâncias num caso, as qualidades num outro e assim por diante. Observando com cautela, o texto só conclui que bom não é universal, mas não diz que bom consiste em uma substância, em uma qualidade etc. Com efeito, bom poderia estar só numa categoria; digamos, por exemplo, que bondade seja uma qualidade; ao dizermos “João é bom”, estamos dizendo uma qualidade de João, em “5 quilos é bom” estamos dizendo uma qualidade de 5 quilos etc; contudo, ainda que bom fosse uma qualidade, ainda assim, nada garante que ele seja universal e único, já que qualidade se divide em muitos tipos e uma bondade de João poderia ser de um tipo diferente da bondade de 5 quilos. Por isso, Aristóteles não está dizendo *necessariamente* que bom se encontra em todas as categorias, pois ele pode provar sua tese da multivocidade mesmo que bom se encontrasse em algumas categorias, em uma ou em nenhuma; tudo depende de como entenderemos a categorialidade nesse específico contexto: pois o “X é dito na categoria C” por si só não é necessariamente igual a “X está na categoria C”, “X é elencado entre os itens da Categoria C”.

A proposta

Em nosso capítulo serão feitas duas coisas: primeiro, rastrear a fonte do problema e, segundo, sugerir uma mudança de interpretação. Veremos que, ao invés de numa lacunar premissa, o problema, aquilo que impedia que qualquer interpretação do argumento fosse bem sucedida, está na conclusão, na negação da universalidade única. Em primeiro lugar, ela é problemática porque precisa ser efetiva contra um platônico. Justa exigência, aliás, já que todas as ocorrências do argumento são em contextos polêmicos contra Platão e subtende-se que toda contra-argumentação deve ser aceitável pelo adversário desde suas premissas. Mas então, o que é que o próprio predicado bom tem que o impede de ser uma

Ideia? Ou melhor, que característica “indesejada” *precisa ter* a multivocidade para negar ao bom o status de Ideia? Com certeza, tem de ser uma característica que impeça o bom de ser uma Ideia. Em segundo lugar e justamente por isso, a conclusão se tornou problemática porque, querendo ser efetiva contra um platônico, interpretá-la lançando mão da homonímia seria a melhor crítica. Nada repugna mais um platônico do que a multiplicidade, mais ainda uma multiplicidade de definições. No entanto, tentando não ser fraca a conclusão acabou ficando forte demais: alcançar a homonímia é mais difícil do que parece, mesmo usando as categorias. Mas, é mesmo preciso que se trate de várias definições para conseguir a crítica à Ideia de Bom? Não há outro modo de interpretar a negação da universalidade única? Defenderemos que, ao invés de uma variedade de definições, a multivocidade consiste numa variedade de naturezas referidas pelo bom; cada tipo de coisa possui uma natureza, uma realidade, própria que a torna boa. O argumento, então, busca apenas provar que bom se refere a uma variedade de realidades e isso é provável por uma característica predicativa do bom: seus campos de aplicação, seus sujeitos, são itens de todas as categorias.

O contexto

Todas as três aparições do argumento são em contextos polêmicos nos quais o principal alvo é Platão e/ou os platônicos. Nas *Éticas Eudêmia* e *Nicomaqueia* o autor começa a busca pela definição do fim último da vida humana, a felicidade, analisando as concepções mais aceitas pelo vulgo e pelos sábios. Após críticas às opiniões vulgares, ele passa aos sábios, pois alguém pode propor que “além desses vários bens existe um outro que é existente por si mesmo e causa dos demais” (1095a26-8); no entanto, embora pudesse ter em conta outros grandes filósofos (p. ex.: a Empédocles e Anaxágoras são atribuídas teses cosmológicas do bem em *Metafísica* XII 10) o autor se resume a Platão. Questiona-se, aliás, se o alvo é mesmo Platão ou se o platonismo em geral, pois algumas teses não são muito afins às que aparecem nos Diálogos; a própria Bondade, na *República* (357b-c), por exemplo, não é exatamente uma Ideia, mas algo superior às ideias. Para não acusar Aristóteles de falta de entendimento ou desonestidade intelectual muitos preferem que o alvo seja o platonismo em geral,

as concepções correntes na Academia, e não as presentes nos Diálogos⁶. Mas, mesmo que haja desarmonia com as doutrinas do próprio Platão, o Estagirita pode ter suas razões para pensar assim, razões mais justas do que falta de compreensão: ele pode considerar, por exemplo, que defender uma Ideia do Bom é uma consequência necessária do pensamento de Platão. Seja como for, assume-se uma Ideia de Bom e é preciso estudar se ela tem alguma serventia para a felicidade humana. Várias são as críticas, divididas em dois grandes grupos: num primeiro momento, o filósofo mostra que não deveria haver tal Ideia, pois o predicado geral de bom não a propicia; em seguida, ele mostra que, mesmo que houvesse, ela não teria nenhuma utilidade para a ação humana. No primeiro grupo, a conclusão é sempre uma característica contraditória com a própria Ideia. Depois de todas essas críticas e de algumas considerações, o autor retorna para aquilo a que havia se proposto no início do tratado, ao conceito de felicidade, só que desta vez com uma atitude positiva.

Entre o capítulo 6 do livro I da *Ética Nicomaqueia* e o capítulo 8 do livro I da *Eudêmia*, ambos dedicados à crítica de Platão, há sérias diferenças. Por acaso, o exato argumento da exclusividade categorial seria idêntico, se não fosse por um detalhe: na *Eudêmia* são negadas as existências de uma ciência do ser e de uma do bom em franco contraste com a *Metafísica* (tratado este da ciência do ser). Mas isso será motivo de discussão no nosso próximo capítulo. Há também outras contra-argumentações que poderia ajudar-nos a entender o argumento da exclusividade categorial, em particular, na *Nicomaqueia*, o das linhas 1096a17-23 e o das a29-34, mas para evitar termos de levar em consideração outros conceitos igualmente difíceis (como o da anterioridade ou o de ciência), nós os deixamos de lado.

⁶ HARDIE (*Aristotle's Ethical Theory*, p. 47s): "Some of the arguments used in the chapter are used elsewhere in contexts where Plato is named or is clearly intended. The *Republic* teaches that the Form of the Good has a unique status. Stewart thinks that the arguments of the chapter are not relevant ('entirely beside the mark') to the doctrine of the *Republic*, and draws the unacceptable conclusion that Aristotle is attacking 'not Plato's theory but the formalism of the platonic school' [*Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: 1982] (i.74). [...] But the assumption that, in this chapter, Aristotle aims his criticism at Plato and not the Platonists, does not need to be supported by evidence that Plato was famous for the doctrine about the Good. For the Good is discussed here as a Form, and Aristotle represents Plato as the author of the theory of Forms." Ainda que o texto da *Ética Nicomaqueia* fale no plural, isso é apenas um efeito retórico, podendo se referir a apenas uma pessoa, Platão no caso, como em *Metafísica* 978a29-b8. Cf. TARÁN, L. Amicus Plato sed Magis Amica Veritas. In: *Collected Papers (1962-1999)*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001. p. 8s.

A questão de o quão fiel ao pensamento platônico é a passagem não deve nos preocupar: o importante é que o próprio Aristóteles de fato creia que sua exposição é aceitável por um platônico honesto. Aristóteles, com certeza, derivou muito de sua terminologia da sua época acadêmica e não é de se espantar que ele a sofistique quando se sentir convencido disso⁷. Além do mais, a análise rigorosa dos argumentos e a definição exata são heranças do próprio Sócrates e se Platão disser algo passível de correção com novos termos, termos mais rigorosos, o Estagirita não se furtará de fazê-lo. Mesmo assim, pelo menos a semente de algumas teses que aparecem no texto pode ser apontado em Platão: o Um de Muitos (p.ex.: *República* 596a6-7, *Parmênides* 132a1-4), a íntima relação entre Ser e Bom (p.ex.: *República* 509b) e as Categorias (p.ex.: *Filebo* 14e20⁸). Para evitar mal entendidos faremos a seguinte distinção: uma coisa é a concepção platônica de bom – nisso em nenhum momento nos aprofundaremos nessa monografia –, outra é a concepção que Aristóteles faz de Platão sobre esse assunto e, para o Estagirita, sua terminologia e argumentação são boas o bastante para serem aceitas pelos acadêmicos⁹.

⁷ A questão da correspondência das críticas aristotélicas já gerou grandes embates. A melhor expressão do problema foi dada por GAIL FINE: “In assessing Aristotle’s criticism of Plato, we are often asked to choose between the horns of the following dilemma: either Aristotle interpreted Plato correctly, in which case the theory of forms is inconsistent; or else he misinterprets Plato, in which case Plato is invulnerable to his criticism” (*On Ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1993 p. 28). Poderíamos exacerbar o dilema, substituindo a segunda alternativa por “ou Aristóteles interpreta mal Platão e nesse caso, ele simplesmente não entendeu a filosofia que estudou por pelo menos vinte anos”. É inegável que alguns retratos de teses platônicas não correspondem a algumas doutrinas presentes nos Diálogos, muitas vezes, inclusive, expressando o contrário; por exemplo, no *Sobre as Ideias* Aristóteles diz claramente que os platônicos não aceitam Ideias de objetos fabricados (Alexandre de Afrodísia, *Comentário à Metafísica*. 79.19-80.6), mas na *República* X (596a) exemplos são dados justamente com artefatos. Mas como explicar essa diferença sem fazer injustiça a esses grandes filósofos é que se dá a questão. Sobre esse tema há, além do *On Ideas*, as duas obras principais do século XX acerca das críticas aristotélicas: ROBIN, L. *La Théorie platonicienne des idées et des nombres d’après Aristote*. Paris: Felix Alcan, 1908 e CHERNISS, H. F. *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1944; reimpresso New York: Russell and Russell, 1962. Ver também OWEN. *Dialectic and Eristic in Treatment of the Forms*. In: *Idem* (ed.) *Aristotle on Dialectic: The Topics*. Oxford: 1968. p.103-25 (*Symposium Aristotelicum*) (Reimpresso em NUSSBAUM, M. (Ed.). *Logic, Science and Dialectic*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1986.)

⁸ Quanto ao Um de Muitos no platonismo e no aristotelismo, ver discussão de FINE em *On Ideas*, p. 110-3. Quanto à relação ser-bom, ver SANTAS, (*Goodness and Justice*, p. 171-8). Quanto às categorias, BURNET. (*The Ethics of Aristotle*. Londres: Methuen, 1900. Introduction, p. xlviii-iii).

⁹ Essa monografia se deterá tão somente no aristotelismo e, apesar das rápidas citações dos Diálogos nesse tópico, nem sequer espiaresmos as doutrinas platônicas. Também não optamos pela saída fácil, mas ao nosso ver impossível, que seria dizer que o argumento é inconsistente porque Aristóteles retrata teses platônicas que, por sua vez, são inconsistentes. Não seria a primeira vez que o Estagirita acusa Platão de argumentar erradamente (ver próxima nota), mas

É bem sabido que a crítica a Platão é um dos expedientes mais comuns ao longo do desenvolvimento intelectual de Aristóteles. Em quase todas as suas obras é possível encontrar, quando pouco, discussões com seu mestre, mas normalmente críticas severas. Dentre outras teses platônicas, a das Ideias é a que de longe mais sofre objeções, rendendo, inclusive, uma obra dedicada especialmente a isso, o *Sobre as Ideias* (*De Ideis* em latim, *Peri Ideon* em grego). Por acaso, o original foi perdido, mas uma boa parte ficou preservada num comentário de Alexandre de Afrodísia (*In Met.* 79.3-85.12, ed. Hayduck) que é uma paráfrase fiel¹⁰. A estrutura da obra é clara: num primeiro momento é dado o argumento platônico para a existência de Ideias, em seguida vem a contra-argumentação mostrando que o argumento não tem sucesso e/ou leva a mais conclusões do que um platônico estaria disposto a aceitar; nas *Éticas*, por outro lado, vê-se apenas a contra-argumentação, simplesmente porque a tese de que existe a Ideia do Bom é pressuposta, de outro modo não poderia ser criticada¹¹. No *Sobre as Ideias* encontramos cinco argumentos a favor das Ideias, seguidos dos respectivos contra-argumentos, alguns dos quais se assemelham aos contidos nas *Éticas*; por exemplo, o da ciência e o dos por si e por outro. Apesar das semelhanças são as diferenças que mais chamam atenção: em primeiro lugar, como já notado, as *Éticas* tratam de uma Ideia em particular ao passo que o *Sobre as Ideias* há críticas à Ideia em geral e, em segundo, as categorias não aparecem no tratado das Ideias. Por causa disso não sabemos, com todas as letras, qual é o ponto da crítica do argumento ontoisopredicativo, qual é exatamente a característica que o predicado geral do bom tem que uma Ideia não

isso não é o caso aqui porque é Aristóteles quem está contradizendo seu mestre e para uma contradição ser efetiva ela deve ser válida, deve ser consistente.

¹⁰ O *Peri Ideon* tinha duas partes, a primeira com os cinco argumentos e a segunda lidando com a heterodoxa teoria das Ideias de Eudoxo, fora outras questões; aqui estamos nos detendo apenas na primeira parte. Há, porém, duas edições do comentário, bem diferentes entre si, a *recensio vulgata* e a *recensio altera*, sendo a primeira mais aceita e estudada. Além do já citado *On Ideas* de GAIL FINE, que é o melhor estudo sobre esta obra, há a tradução de SANTA CRUZ, MARIA ISABEL; CRESPO, MARIA INÉS e DI CAMMILO, SILVANA (*Las Críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas*. Buenos Aires: Eudeba).

¹¹ Nesse ponto é difícil concordar com VERBEKE (La critique des idées dans l'Éthique Eudémienne. In: MORAUX, P.; HARLFINGER, D. (Ed.). *Untersuchungen zur Eudemische Ethik*. Berlin: Walter De Gruyter & Co, 1971. p 135-156.), que pretende encontrar uma crítica propriamente ética (ou seja, cujas bases seriam a própria visão de ética imanente de Aristóteles) para explicar por que a crítica a Ideia do Bem não aparece em outras obras do *Corpus*. A nosso ver, a explicação está simplesmente no escopo de discussão: no *Sobre as Ideias* e na *Metafísica* não cabe criticar uma Ideia específica, ao contrário das *Éticas*.

pode ter. O mais provável é que, de alguma forma, a multivocidade fira o princípio do Um de Muitos; afinal um dos requisitos das Ideias é que elas possuam uma unidade a que todas as suas instâncias se remontem; se a Ideia for múltipla, então, as coisas que dela participam seriam as mais diferentes e a Ideia não contribuiria em nada para o conhecimento delas. Isso fica mais claro ao ler o argumento, supostamente platônico, do Um de Muitos:

Se cada um dos muitos homens é um homem, cada um dos muitos animais, um animal e o mesmo com respeito a outras coisas, se caso a caso não há nenhuma coisa que é predicada de si mesma, mas há algo que é predicado de todas elas sem ser igual a nenhuma, então haveria algo além dos seres particulares que é separado deles e eterno, **pois é sempre predicado de mesmo modo [*homoioos kategoreita*] de todos os individualmente mutáveis**. E o que é único acima muitos, separado deles e eterno é uma Ideia; logo, há Ideias. (Alexandre de Afrodísia, *In Metaph.* 80.9-15.)

Se interpretarmos a parte grifada como um apelo à unicidade, então esse é justamente o ponto da crítica aristotélica: o conceito de bom não é predicado do mesmo modo. Portanto, não há como ter certeza que existe tal ideia. Seria como se alguém, após começar a construir um prédio, revisse os cálculos e descobrisse um erro, um cálculo mal feito, de modo que só poderá continuar o prédio se mudar alguma coisa. Da mesma forma, ou a Ideia de Bom não era para existir ou, se se insiste na sua existência, serão precisos novos argumentos.

O problema

Mas, se por um lado o oponente não é um platônico ortodoxo, mas um – digamos assim – “platônico de veia aristotélica”, pronto para aceitar conceitos e proposições pouco condizentes com a doutrina oficial da Academia, por outro, não há por que supor que ele seja conivente, que qualquer argumento vai passar sem o menor questionamento. Uma boa dose do problema está em levarmos a sério o contexto polêmico e exigirmos que o argumento esteja além de qualquer dúvida.

Mas qual é o tipo de problema da passagem? O problema é de falácia, ou seja, o argumento não chega à conclusão proposta. Porém, esse problema é

muito mais dos comentadores do que do próprio texto. Com efeito, no quadro da discussão, cada comentador apenas mostrava as dificuldades incorridas pela interpretação do anterior e, então, propunha uma nova que, por sua vez, era afastada e substituída pelo posterior e assim sucessivamente. Inclusive, aqueles que decretaram a invalidade do argumento não tentaram mostrar isso no próprio texto, mas apenas supuseram que, como ninguém conseguiu interpretá-lo bem, o próprio filósofo teria cometido o erro. Então, qual é o problema do argumento, exatamente, e não dos comentadores?

Para chegarmos ao cerne do problema, aquilo que na própria letra de Aristóteles tem impedido que as interpretações sejam bem sucedidas, analisaremos as correntes gerais de interpretação. Mas, antes, precisamos entender a acusação de que ele está sofrendo. O que afinal é uma falácia, um raciocínio inválido? Soa até contraditório falar assim, pois, se inválido, a rigor, não seria um raciocínio, mas um mero discurso. Ora, existem diversos tipos de falácias, mas todas compartilham da mesma característica: a conclusão pretendida não é alcançada. Um exemplo simples é:

Premissa Maior: Todo animal é ser vivo
Premissa Menor: Todo homem é ser vivo
Conclusão: Todo homem é animal

É claro que, apesar de todas as suas premissas serem verdadeiras, não se pode dizer que a conclusão se siga necessariamente, afinal, não é pelo fato de o homem ter vida que devemos concluir que ele é animal. Simplesmente não está correta a organização dos termos “homem”, “animal” e “vivo” dentro de cada premissa. O erro fica claro ao substituirmos “homem” da premissa menor por “árvore”, que também é um ser vivo, e assistirmos atônitos a conclusão, falsa, de que “árvore é animal”. Uma conclusão não necessária devido a uma má organização dos termos das premissas ou da própria relação de consequência entre as premissas, isso caracteriza numa falácia.

A princípio, o argumento da multivocidade do bom sofreria do mesmo mal: ou há alguma premissa faltando, ou elas estão organizadas de modo errado, ou

há alguma outra falta que impede o argumento de seguir. Batizaremos esse problema de *Problema da coerência do argumento da exclusividade categorial*.

Interpretação meramente predicativa da exemplificação e sua crítica

Atravessando as várias interpretações até então lançadas à passagem talvez fiquemos mais habilitados a ver qual é a razão do problema, mas uma coisa que deve ser dita antes de começarmos é que o ônus da prova está do lado dos comentadores. Se nós conseguirmos levantar qualquer suspeita razoável de que as interpretações deles não garantem, absolutamente, que bom seja multívoco, então isso já é o bastante para passarmos para outra ou ficarmos na dúvida.

Ética Nicomaqueia, livro I, capítulo 6 (a edição Bekker o põe no capítulo 4), 1096a 23-29. A tradução de Ross ficaria assim em português:

Além do mais, uma vez que “bom” tem tantos sentidos quanto “ser” (pois é predicado na categoria de substância, como de Deus e da razão, na qualidade, isto é, das virtudes, na quantidade, i.e. do que é moderado, da relação, i.e. do útil, no tempo, i.e. da oportunidade certa, no lugar, i.e. da localidade certa e assim por diante), claramente isto não pode ser algo universalmente presente em todos os casos e singular, pois então não poderia ser predicado em todas as categorias mas em uma apenas.

Compartilham dessa interpretação Rackham, Ostwald e, ao que parece, Tomás de Aquino. Mais recentemente, mesmo passadas as críticas de Joachim e seus seguidores, Urmson defendeu exatamente essa interpretação¹². Batizá-la-emos de *interpretação meramente predicativa da exemplificação*.

¹² ROSS (Oxford Translation, 1925. Reeditado em várias coletâneas), RACKHAM (Harvard Univ. Press, 1934, Loeb Classical Library) e OSTWALD (Library of Liberal Arts, 1962). TOMÁS DE AQUINO: “But the various categories do not have one common nature, for nothing is predicated of them univocally. Now good, like being with which it is convertible, is found in every category. Thus the *quodquidest* or substance, God, in whom there is no evil is called good; the intellect, which is always true, is called good. In quality **good is predicated of virtue**, which makes its possessor good; in quantity, **of the mean**, which is the good in every subject of measure [...] It is clear, therefore, that there is not some one good that is the idea or common “ratio” of all goods. Otherwise good would not be found in every category but in one alone.” (Commentary on Aristotle’s Nicomachean Ethics. Tradução de C.J. Litzinger, OP. NotreDame, Indiana: Dumb Ox Books, 1993. p. 26. Grifo nosso). URMSON: “Aristotle’s arguments to this effect are obscure in detail and depend on his doctrine of categories in their formulation. Basically, what he claims is that a good substance, such as God, a good quality, such as wisdom, a good quantity, and so on through the categories, are utterly disparate in their nature. Substance, quality and quantity are

De fato, lendo-se rapidamente, o argumento soa tão claro e contundente que não parece haver outro modo de interpretá-lo: seria sua tradução fiel. Porém, há uma coisa explícita na parte entre parênteses: bom é *predicado de Deus*, das virtudes etc. Ou seja:

Deus é bom;

Virtudes são boas;

Mediania é boa etc.

Supondo que Deus esteja na categoria de substância, que as virtudes, na de qualidade e os demais, nas suas respectivas, e que esse é todo o papel das categorias na passagem, o seguimento do raciocínio é simples: uma vez que itens em categorias diferentes não possuem nada em comum entre si, então não há um predicado que possa apontar algo de comum entre eles. Portanto, é múltiplo: em cada caso, o bom tem uma definição diferente.

Deus é bom, virtudes são boas etc. (exemplificação)

Pelo menos um item na Substância é bom, pelo menos um na Qualidade é bom, etc. (categorialidade)

Itens em todas as categorias são bons (transcategorialidade)

Logo, bom tem várias definições (negação da universalidade única).

Mas a desconfiança que se levanta é: por que, pelos sujeitos serem maximamente diferentes entre si, os predicados ditos sobre eles terão definições diferentes? Ora, mesmo que a exata coisa referida pelo predicado não seja única, não se conclui daí que o predicado tem mais de uma definição; afinal, pode haver predicados tão vazios que permitam se referir a todo tipo de coisa mantendo uma mesma definição. Por exemplo, tanto a categoria de substância quanto a de

ultimate types of being and do not share a common character. There is no single universal being and no single universal goodness. Perhaps an analogy from time and place, two other Aristotelian categories, may help understanding. We may speak of a long time and of a long distance; but it is not clear that there is one single sort of length that can be ascribed to both a time and a distance. If we can understand a denial of this, perhaps we shall also understand why Aristotle thinks that when we call God good and the weather good we are not attributing a common characteristic to them." (*Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell, 1988. p. 23)

qualidade são citadas nesse livro; poderíamos então criar a classe *ser citado nesse livro* que engloba tanto a substância quanto a qualidade; no entanto, não parece que *ser citado nesse livro* tenha uma definição num caso e outra, noutra¹³. Outro exemplo de algo igualmente predicado a todas as categorias seria, para quem adota essa linha, o *não ter nada em comum com as demais categorias*; é realmente necessário que este e outros predicados nunca tenham a mesma definição? Enfim, por mais diferentes que sejam os sujeitos, nada implica que seus predicados comuns necessariamente tenham definições diferentes. Pelo menos, isso não se mostra evidente. Perceba-se: não estamos dizendo que essa interpretação é completamente falha, apenas se pede que ela desenvolva suas premissas. Ela simplesmente não convence, não nos obriga a concluir o que esperávamos. O único problema para quem se propuser defender essa interpretação é que se esse alguém começar a acrescentar muita teoria, a predicação deixa de ser *mera*, deixa de ser “natural”, e passa a ser altamente qualificada e sofisticada; para se manter na linha de Ross, será preciso manter uma simplicidade interpretativa.

Ademais, é uma coisa muito difundida a de que as categorias não possuem nada, absolutamente nada, de comum entre si; mas onde isso está afirmado? Que, de fato, elas são diferentes entre si, isso não há como negar, mas nunca nos foi mostrado que são completamente diferentes. Veremos adiante que há razões para duvidar da total incomunicabilidade entre categorias.

Como se pôde ver, todos os questionamentos começaram na relação entre bom e os exemplos (Deus, virtudes, oportuno etc.) e isso dá a impressão de que o

¹³ De todos os comentadores, WOODS foi o único que lançou, mais do que uma desconfiança, uma objeção a essa interpretação “It seems natural to suppose that ‘pale’ cannot be applied in the same sense to both to Socrates and to the colour of his complexion; or again that the field and the distance across it cannot in the same sense be described as small. But if applied quite generally, the principle [“um X distribuído em todas as categorias é homônimo”] seems to be quite unacceptable. There seems little to be said for the view that ‘visible’ is not applied in the same sense to substances, qualities, quantities, and relations.” (*Eudemian Ethics*, p. 72). Sua crítica pode, porém, não ser aceita porque para Aristóteles a visão se relaciona diretamente com cores, que são qualidades, para, derivadamente, ver unidades, formas etc. KOSMAN tenta objetar, mas seu ponto é muito fraco: “porque Aristóteles usou exatamente deus e intelecto como exemplo e não qualquer outra coisa?” é a pergunta que ele faz a quem traduz como Ross (*Predicating the Good*, p. 172); somado a isso, SANTA CRUZ se pergunta por que a palavra “por exemplo” aparece apenas para substância (*Sobre a homonímia do bem*, p. 99s). Os demais apenas levantam suspeitas: HARDIE, (*Aristotle’s Ethical Theory*, p. 57); ACKRILL, (*Aristotle on ‘Good’ and the Categories*, p. 17 segundo a paginação do *Articles on Aristotle*); MACDONALD, (*Aristotle and the Homonymy of the Good*, p. 155s). A suspeita, porém, já é forte o suficiente para levarmos a discussão para frente.

problema se encontra aí; eis a razão por que os demais comentadores se dedicaram a melhor explicar essa parte. Isso não quer dizer que eles não deram atenção às outras partes do argumento, mas apenas que concentraram seus esforços num só ponto, em como interpretar a premissa inicial.

Interpretação identificadora da exemplificação e sua crítica

Joachim e Hardie, notando que a tradução de Ross precisava de algum detalhamento para ficar mais de acordo com o espírito aristotélico, acrescentaram-lhe a seguinte cláusula: que bom seja dito na definição de cada exemplo. Ou seja, bom não é dito simplesmente, sem ressalvas, de Deus, das virtudes etc., mas é idêntico à própria definição ou a uma parte da definição de Deus, virtudes etc. Assim, um tipo de caracterização dessa proposta seria:

Bom = Deus;

Bom = Virtudes etc.

Apesar da aprovação de vários pensadores (p.ex.: Aubenque, Irwin), Gauthier e Jolif foram os únicos a tentar evidenciar essa escolha na tradução¹⁴. A

¹⁴ O próprio HARDIE resume bem sua posição e a de JOACHIM: "But to say that 'good' is predicated *in* different categories surely cannot mean merely that it is predicated of subjects which are in different categories. Aristotle seems to be making an unstated assumption about the members of the set of sentences which he adduces as evidence that 'good' is predicated in different categories; the assumption that the common predicate of these sentences, 'good', has categorial multisignificance, a plurality of meanings which correspond to the categorial differences between the subjects of these sentences. (...) The difficulty of the notion of predication in category seems to be overlooked by the English commentators except Joachim. In his note on 1096a23 ff. (p.41) Joachim writes: ["God is called good: his goodness constitutes his substance: 'being good' as predicated of God is, therefore, a predication in the category of substance. The useful is called good: its goodness means its contribution to something valued *per se*, i.e. 'being good' as predicated of the useful indicates a certain essential relatedness, and therefore is predicate under the category of the relative or related"]. I agree with this account of what Aristotle means by saying that the good is predicated in different categories. But the point can, perhaps be put more sharply by saying that the statements adduced by Aristotle are not simply propositions on which good is a predicated asserted of various subjects: they are definitions. The predicate expresses the essence, or part of the essence, of the subject; and it is, therefore, inevitably in the same category as the subject." (*Aristotle's Ethical Theory*, p. 57). IRWIN (*Nicomachean Ethics*, 1985): "Goodness is different because a different definition of goodness has to be supplied for items in different categories. It follows that goodness must be different in all ten categories; for beings do not constitute a single kind" (ver também IRWIN Homonymy in Aristotle *Review of Metaphysics*. n. 34, p. 539, mar. 1981.). GAUTHIER-JOLIF. (*L'Éthique à Nicomaque*. 2e éd. 1968. II.i.40 (apud Ackrill, *Good*, p. 19-20)): "En outre, le mot 'bien' s'emploie en autant de sens que le mot 'être'; il peut en effet désigner l'essence (par exemple le dieu, c'est-à-dire l'intellect); la qualité (les vertus); la

versão identificadora que esboçamos aqui não é exatamente a desses comentadores, mas uma mais forte, que se pretende imune às críticas dos posteriores. Chamá-la-emos de tese *identificadora da exemplificação*.

O seguimento dela é ainda mais óbvio: se bom é igual a A e a B, e A é diferente de B, então, ou bom é diferente de si mesmo, o que é impossível, ou, antes, a bondade de A é diferente da bondade de B. Nesse caso, não é preciso nem recorrer às categorias exatamente, pois mesmo dentro de uma categoria há coisas diferentes. O argumento, segundo o esquema que delienamos acima, seria assim:

Bom é definido como Deus, Bom é definido como virtudes etc. (exemplificação)

Bom está na Substância, Bom está na qualidade etc. (categorialidade)

Bom tem várias definições. (neg. da excl. cat.)

Também é possível elaborar outras versões dessa interpretação: ao invés de identificar o bom com os exemplos, pode-se identificá-lo a características diferentes pertencentes a esses exemplos. Seria como se, por exemplo, a bondade em Deus fosse identificada com seu poder de mover o universo, enquanto que, na quantidade, fosse identificada com sua proporção; ora, entre *mover o universo* e *proporção* existe uma clara diferença.

A novidade da identificadora é que ela é extremamente direta na prova: ao invés de inventar meios indiretos, talvez recorrendo à teoria das categorias, para provar que o bom tem várias definições, ela vai direto ao ponto e, de fato, define-o diferentemente em cada caso. E isso não é nenhuma petição de princípio, como alguns poderiam achar, afinal, a conclusão é “bom é homônimo”. Se fosse uma petição, então com apenas uma premissa já teríamos a conclusão. Mas somente com:

quantité (la mesure); la relation (l'utile); le temps (l'occasion); le lieu (l'habitat); et ainsi de suite. Il en résulte que le terme de 'bien' ne saurait évidemment être un terme commun, universel et un; car alors il ne s'emploierait pas dans toutes les catégories, mais dans une seule.” AUBENQUE, P. *La Prudence chez Aristote*. Paris : PUF, 1963. p. 100-1. “En réalité, il y a autant de sens du bien qu'il y a de catégories de l'être : ainsi, le bien signifie Dieu et l'intelligence dans le categorie de l'essence, la vertu dans la qualité, la juste mesure (*métrion*) dans la quantité, l'utile dans la relation, l'*occasion* (*kairós*) dans le temps, le séjour favorable (*dáita*) dans le lieu, l'enseignant et l'enseigné dans les catégories de l'agir et du pâtir. Cette énumération nous fournit d'abord, entre autres, une détermination de la notion si fuyante de *kairos* : le *kairos*, c'est le bien selon le temps, ou encontre le temps en tant que nous l'envisageons comme bon”.

Def. Bom: divindade

Não se conclui daí que bom é homônimo. É preciso, além dela, acrescentar uma segunda premissa e então teremos o argumento completo:

Def. bom: divindade

Def. bom: excelência

Logo, bom tem duas definições diferentes

Bom é uma só palavra

Logo, bom é homônimo.

Portanto, não há dúvidas de que a interpretação identificadora é extremamente eficaz. Mesmo assim, ela não deixa de apresentar dificuldades quando passamos a exigir mais dela¹⁵. Em primeiro lugar, ela parece ser pouco convincente para qualquer tipo de platônico. Se se perguntasse ao nosso interlocutor se ele aceita que bom seja definido num caso como A, noutra como não-A, a resposta mais provável seria uma risada sarcástica, ninguém seria tão conivente. Mesmo assim, deixemos passar, já que não se trata tanto de conseguir o assentimento do adversário, mas de ver se o argumento vale.

Mas se vamos aceitar essas condições, podemos exigir o máximo do argumento, de modo que ele seja convincente em qualquer situação e indistintamente. Afinal, a única coisa certa é que a definição de bom é uma grande incógnita, assim como a característica a que ele vai se igualar. Ora se, sem decidir de antemão, bom for identificado com *qualquer* característica de

¹⁵ Estranhamente os comentadores gabaritados não produziram uma boa objeção à teoria identificadora e alguns passam por ela como um trator. No máximo, podemos dizer que eles atingem em cheio a teoria de HARDIE, mas sabemos que essa linha de interpretação não é tão restrita. ACKRILL (op. cit. p.18-20) desfere várias suspeitas, mas elas supõem que o interlocutor queira provar que bom tem de estar em cada categoria, o que já vimos que não é necessário (p 10 acima); no caso de HARDIE (ver nota anterior) pode até ser verdade, mas a crítica ackrilliana não é contundente contra quem pensar do modo que esboçamos. KOSMAN tem uma crítica que, na verdade, ajudaria seu oponente: bom não poderia pertencer à definição de nada porque é dito em várias categorias (Predicating the Good, p. 172); no entanto, é exatamente a isso a que HARDIE quer chegar: por não poder pertencer à definição de nada é que bom seria, caso definisse algo, sempre diferente! Ver também MACDONALD, op.cit. p. 156, nota. Mais uma vez a cena se repete: criam apenas suspeitas; contudo, em relação à interpretação predicativa, as suspeitas são menos fortes.

seres tão diferentes entre si e, em todas as situações, bom tiver definições diferentes, então essa tese será prontamente aceita. E como, à primeira vista, as categorias nada têm de comum, tudo indica que esse é o fim do problema.

No entanto, como dito acima, a ideia de que não há nada em comum entre as categorias é assumida muito sem questionamento por todos e temos sérias razões para pensar que isso não é bem verdade. Em meados do século XX, outro grande comentador releu a questão da homonímia do ser e elaborou uma nova interpretação que logo foi reafirmada pelo comentário contemporâneo: Owen com seu *focal meaning* observou que todas as definições de ser conteriam o item “substância”¹⁶. Assim, uma qualidade é considerada ser por ser qualidade de uma *substância*, quantidade é ser por ser quantidade de *substância*, movimento de uma *substância* e assim por diante. Veremos isso com mais detalhes no próximo capítulo, mas isso dá a impressão de que as categorias elas próprias contêm *substância* nas suas definições (ou, se se preferir, nos seus *logoi*). E substância está do mesmo modo em todos os casos, do contrário não estariam organizados em torno de um foco mas rapsodicamente dispersos. Mas, mesmo que substância não esteja exatamente na definição das categorias, o fato é que, ao predicar X de uma categoria, nós podemos encontrar uma mesma coisa que encontraríamos ao predicar X de outra categoria; ou seja, em algum ponto, há algo de comum entre as categorias.

Já que não sabemos nada sobre o bom, pois sua definição, a princípio, não está decidida, então não temos como saber se, ao se identificar com “Deus”, o objeto identificado é ou não o mesmo de “virtudes”. Observemos: a única razão porque sabemos que, apontando para um instrumento, “macaco” é usado homonimamente é porque nós sabemos de antemão que existe um outro uso para “macaco”, para falar do animal, que muito difere do instrumento; contudo, se a definição de nenhum dos macacos nos fosse dada de antemão (se fôssemos aprender agora a falar português), poderíamos dizer que “macaco” se refere a algo de comum entre eles, digamos, a suas cores pretas. Do mesmo modo, com as categorias. Afinal, bom poderia ser idêntico a substância e aí não diferiria em

¹⁶ OWEN, GER. *Logic and Metaphysics in some earlier Works of Aristotle*. In: DÜRING, J.; OWEN, GER (ed.). *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*. Goeteborg: 1960. p.163-90. (Reimpresso em BARNES; SCHOFIELD; SORABJI (Ed.). *Articles on Aristotle*. Londres: 1979. v. 3 e em NUSSBAUM, M. (ed.). *Logic, Science, and Dialectic*. Ithaca 1986. p. 180-99).

nenhum dos casos, seria sinônimo. Como dizíamos, se exigimos o máximo dessa tese, ela não corresponde às nossas expectativas.

Porém, é preciso admitir, a interpretação identificadora tem total sucesso para provar a homonímia do bom *caso aceitemos que suas definições estão sendo identificadas a características diferentes entre os exemplos*. De modo que, quem optar por essa via, terá uma formulação clara e correta do argumento, ainda que não convença os adversários mais exigentes.

Interpretação criteriológica e sua crítica

Kosman e Ackrill lançaram dúvidas sobre as interpretações antecessoras. Curioso é que não houve nenhuma crítica final, que acabasse de vez com as antigas formas de ler o texto. Inclusive, uma das belezas dessa discussão é justamente a falta certeza quanto ao encaminhamento da resposta; quando menos se espera, as teorias passadas podem voltar e exigir seu grau de verdade.

A saída deles é bem simples: ao invés de considerar que bom é predicado dos exemplos, a relação é invertida e os exemplos são postos agora no lugar de predicados do bom¹⁷. Na verdade, o exemplo (divindade, virtude etc.) seria a razão, a característica encontrada nas coisas, que ao vê-la, acusaríamos imediatamente que são boas; é por X ser uma divindade, ou uma oportunidade etc., que lhe atribuímos ser bom.

X é bom porque X é Deus

X é bom porque X é virtude etc.

¹⁷ Para ser sincero, a teoria de ACKRILL difere bastante da de KOSMAN, embora aquele reconheça a influência deste. KOSMAN defende que há modos disfarçados de predicar bom, com termos que à primeira vista nada teriam a ver com bom; assim, dizer que “x é deus” (ou divino) é um modo disfarçado de dizer que x é bom e está na categoria da substância; “x é virtude” quer dizer que x é bom e está na categoria de qualidade e assim por diante (ver *Predicating the good*, p. 174). Com essa teoria, KOSMAN até poderia ser posto no filão dos identificadores, pois seria como dizer que “deus” é igual a “bom e substância”; “virtude”, a “bom e qualidade” etc. Na verdade, a tese de KOSMAN é lacunar e suas implicações ainda não foram totalmente apreciadas. ACKRILL é mais explícito: “But other things may be commended as good for others reasons and indeed other sorts of reason – because they are of the right size or useful for some purpose. The criteria for commending different things as good are diverse and fall into different categories, and it is enough to show that ‘good’ does not stand for some single common quality.” (Aristotle on ‘Good’ and the Categories, p. 21 da edição *Articles on Aristotle*).

Chamaremos essa leitura de *criteriológica*. Desse modo, o fato de bom ter diversas razões, ou critérios, para ser aplicado às coisas já seria um argumento para provar que bom é multívoco.

Não é preciso ir muito longe para fazer a crítica, basta reenviarmos a pergunta-chave: essa tese prova a homonímia? O fato de algo ter diversas razões ou critérios para ser predicado é prova suficiente que tem várias definições? Pelo visto não, pois temos diversos critérios, de diferentes categorias, inclusive, para responder se algo está quente (a vermelhidão de um metal, uma fumaça, um borbulhar) e, contudo, o quente não parece ter várias definições¹⁸.

Além do mais, se assumirmos o mesmo grau de exigência que fizemos para a interpretação identificadora, desconfiaremos de que, apesar de aparentemente os exemplos serem as razões para se dizer se algo é bom, há uma mesma razão comum por trás de todas as razões: o que garante que a razão para x ser bom não seja, no fim das contas, a mesma para y o ser?. Portanto, a interpretação criteriológica sofre da mesma falta de coesão que as demais.

Mas todo esse caminho tortuoso não teria acontecido se não trouxesse algum bem. Com a interpretação atributiva chega ao fim uma jornada, aquela que apostou suas fichas na exemplificação para resolver a questão.

Interpretação atributiva da universalidade única

MacDonald percebeu que, por esse caminho, Aristóteles não tinha muitas chances e sua reação foi tentar entender qual o conceito de homonímia que estava sendo usado até então e propor uma modificação. A dele é simples: a homonímia se aplica a coisas, não a significados de termos. Ele critica seus antecessores por se manterem muito presos ao sentido de bom e não observaram a natureza mesma do bom. Porém, sua preocupação não é muito justificada porque, para todos os comentadores, definição, *logos*, tem um lado real

¹⁸ Essa é a crítica de MACDONALD a ACKRILL (Aristotle and the Homonymy of Good, p. 158 e 159) repetida e detalhada por SHIELDS (*Order in Multiplicity*, p. 202s) e SANTAS (*Goodness and Justice*, p. 207s). "Hot, for instance, might well have a single sense or meaning despite the fact that I appeal to radically diverse criteria in explaining my predicating 'hot' of various items. I might explain my calling the vapor hot by pointing out that it is steam (a substance); I might explain my calling the molten iron hot by pointing out that it is red (a quality); I might explain may calling the liquid hot by pointing out that it is boiling (an action); and so on." (MACDONALD, p. 158s)

e uma contrapartida, por assim dizer, mental, de modo que, quando se fala em significados em Aristóteles sempre se leva em consideração o “isomorfismo” entre eles e o mundo¹⁹. No entanto, na sua intenção, MacDonald está mais do que certo: é preciso entender o “não universal e único” de uma maneira que torne o argumento cabível.

Existe uma forma de entender a conclusão não em busca de diversas definições do bom, mas justamente dessa contraparte real. Para encontrar diversas definições, a melhor interpretação era a identificadora, mas ela fraqueja diante de maiores exigências. Se, ao invés de definições diferentes, o argumento estiver apenas tentando mostrar que bom se aplica a coisas diferentes, a naturezas diferentes, então talvez alcancemos nosso resultado. Isso não quer dizer que as coisas a que bom se predica são completamente diferentes entre si; o bom se predica de todo tipo de coisa mesmo que haja algo de comum entre elas, pois embora as coisas sejam idênticas nesse ou naquele ponto, isso não muda o fato de que bom se predica delas. Pode até ser que a exata natureza recortada e referida pela bondade seja igual e que a definição de bom seja sempre a mesma, mas o bom continua sendo predicado de sujeitos diferentes e, portanto, essa bondade aqui é diferente daquela bondade lá. Por exemplo, ainda que uma faca e uma tesoura tenham várias características iguais e que a bondade delas sejam uma dessas características (digamos, a manuseabilidade e

¹⁹ MACDONALD faz essa distinção seguindo IRWIN: “[...] homonymy and multivocality are often the same, and neither is intended to work different senses of words.” (IRWIN, T. Homonymy in Aristotle. *Review of Metaphysics*, n 34, mar. 1981. p. 524) “[...] A homonymous name can be replaced by many definitions because its signifies many real properties, not because it has different meanings” (Idem., p. 535). Ver também o seu: Aristotle's Concept of Signification. In: NUSSBAUM, M.; SCHOFIELD, M. (ed.). *Language and Logos*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 241-66. MACDONALD lança, no lugar de uma homonímia de “múltiplos significados”, uma homonímia de múltiplas naturezas: as coisas é que são homônimas, não as palavras. Ainda que isso se assemelhe ao que vamos expor agora, é preciso distinguir. A teoria de MACDONALD deve ser situada na identificadora: ele identifica o bom com naturezas diferentes a que é dito: “If the ‘account of being’ Aristotle has in mind signifies a real nature rather than the meaning or sense of a word, then homonymy occurs when two things have the same name, but the name applies to each in virtue of their having different natures or properties. Two things are homonymously F, then, if and only if they both are F and the accounts of their Fness are different; that is, if the real property signified by the account is different in each. To say that good is homonymous, then, is to say that there are at least two good things, x and y, such that the account of x’s goodness and the account of y’s goodness are different; that is, a different real nature or property is signified by the two accounts. I will call this the multiple-natures interpretation of homonymy.” (Aristotle and the Homonymy of the Good, p. 161) Nossa interpretação é debitária da dele, porém não tenta identificar a bondade de cada coisa à natureza referida pela “bondade”. Para nós o que importa é que cada coisa tenha sua própria bondade, pouco interessando se a bondade de uma coisa consiste em algo igual ou diferente da bondade de outra.

a eficiência do corte), ainda assim a característica boa da tesoura é da tesoura e a da faca, da faca; não se identificam (nesse ponto nos apartamos de MacDonald, que defende uma teoria em que a bondade *consista* nisso ou naquilo). Chamaremos de *interpretação atributiva da negação da exclusividade categorial*²⁰.

Ora, esse resultado já é alcançado se analisarmos o uso cotidiano de bom. Imaginemos uma parede que, como toda parede, tenha superfície e espessura. Se dissermos “a parede branca” nunca caberá a pergunta “mas o que é branco, a superfície da parede ou sua espessura?”, afinal brancura se aplica sempre a superfícies. Esse é um comportamento de um predicado normal. Agora imaginemos um homem que seja carpinteiro e, como todo homem, um agente moral. Nesse caso, se dissermos “ele é bom” caberá a pergunta “bom o quê? Bom carpinteiro ou boa pessoa?”. Bom assim apresenta uma flutuação que não se esperaria da maioria dos universais. Isso não quer dizer que bom tenha de ter definições diferentes ao se aplicar a profissões, facas ou qualidades morais, mas alguma coisa ele tem que o faz assim, talvez uma indeterminação quanto ao campo de aplicação.

Perceba-se que, com essa interpretação da universalidade única, mesmo a leitura meramente predicativa da exemplificação, que é de longe a mais aceitável por um platônico, se sairia bem. Assim, pelo fato de bom ter campos de aplicações diferentes, pelo menos um para cada categoria, ele precisaria ser distinguido a cada momento: “a que estás te referindo quando o chamas de bom?” Aliás, as categorias têm papel preponderante para gerar a confusão e exigir maiores explicações. Digamos que nós tenhamos a seguinte frase:

²⁰ Esse nome é tirado de um influente artigo de GEACH, P. Good and Evil. *Analysis*. v. 17, p. 30-42, 1956/7. Nesse artigo GEACH traça uma simples, porém produtiva distinção: alguns conceitos, que chamou de “predicativos”, têm sentido quando separados (por exemplo: podemos desmembrar “carro vermelho” em “carro” e “vermelho” e o sentido de cada um continua o mesmo); outros, que chamou de atributivos, não têm sentido quando separados de um sujeito (por exemplo: não podemos conceber “grande” em separado; apenas com um sujeito, digamos em “carro grande”, é possível entendê-lo). Essa distinção gerou debates interessantes: HARE, R.M. Geach, Good and Evil. *Analysis*, v. 17, p. 101-11, 1956/7. MACIVER, A.M. Good and Evil and Mr. Geach. *Analysis*, v. 18, p. 7-13, 1957/8. HAMPSHIRE, Stuart. Ethics: a Defense of Aristotle. In: *Freedom of Mind and other essays*. Princeton: Princeton University Press, 1967. p. 64-86. WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução de Remo Mannarim Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005 e PIDGEN, Charles. Geach on ‘Good’. *The Philosophical Quarterly*, v 40, n. 159, p. 129-54, abr. 1990. Mesmo assim, percebe-se que não estamos sendo fiéis à nomenclatura de GEACH; nossa questão é outra um tanto diferente.

“Este homem é bom”

E aqui estamos querendo falar de suas qualidades morais. Certamente teríamos confusões com ela por muito se igualar à conclusão do raciocínio:

“Este homem é sapateiro

Este sapateiro é bom

Este homem é bom”,

Pois aqui estamos nos referindo às suas habilidades profissionais. A razão por que houve essa confusão é que sapateiro e homem são de categorias diferentes e isso dá condições para que o primeiro seja predicado do último²¹. As categorias, portanto, são argumento para mostrar que existem diferentes bondades para as coisas.

Resumindo: a característica atributiva de um predicado consiste nele aplicar-se propriamente a coisas diferentes e enquanto tais; assim interpretamos a negação da universalidade única. E o argumento chega a essa conclusão predicando o bom de itens em várias categorias (“A, substância, é boa”; “B, qualidade, é boa”), pois isso gera uma dupla predicação que é preciso distinguir (A é B, logo A é bom duas vezes e por vias diferentes).

O imediato problema com essa resposta é a mesma dúvida que tínhamos quanto à interpretação criteriológica dos exemplos. De fato, se a razão for sempre a mesma para chamar algo de bom e estiver apenas escamoteada (por exemplo, Deus é bom porque tem virtudes, virtudes são boas porque são úteis e a utilidade, por fim, é o que faz com que as coisas se tornem boas), então, na verdade, bom será um predicado como qualquer outro. Essa desconfiança se baseia na questão que colocamos para as teorias identificadoras: uma vez que substância é comum a tudo, então a bondade *pode* ter um único sujeito a partir do qual se manifesta e isso já seria o bastante para não ter certeza de que, pelo argumento, bom é múltiplo. No entanto, o fato é que bom se apresenta a cada sujeito de um modo

²¹ O exemplo do bom sapateiro e do bom homem é tirado do *Da Interpretação* 11, 20b 31. Apesar da discussão aí não ser idêntica à nossa, Aristóteles parece fazer uso de uma certa estranheza que “bom” causa para exemplificar seu ponto. A estranheza se dá quando dizemos “este homem é um bom sapateiro”, e daí separamos os adjetivos em “ele é bom” e “ele é sapateiro”, o que, claramente, é um absurdo.

diferente, pois seguindo o exemplo, num caso bom é predicado diretamente do útil, enquanto nos demais o é por ser útil ou por ser virtude ou por qualquer outro meio indireto.

Outro problema é que essa interpretação parece simples e fraca demais, ainda mais para convencer um platônico; afinal, o que isso estabelece?

Convencendo um platônico

Se cada um dos muitos homens é um homem, cada um dos muitos animais, um animal e o mesmo com respeito a outras coisas, se caso a caso não há nenhuma coisa que é predicada de si mesma, mas há algo que é predicado de todas elas sem ser igual a nenhuma, então haveria algo além dos seres particulares que é separado deles e eterno, pois é sempre predicado de mesmo modo de todos os indivíduos mutáveis. E o que é único acima muitos, separado deles e eterno é uma Ideia; logo, há Ideias. (Alexandre de Afrodísia, *In Metaph.* 80.9-15.)

Havíamos visto que, de alguma forma, o argumento da exclusividade rompe com a unidade exigida a um universal, conforme o *Sobre as Ideias*. E, de fato, quando se interpreta que a unicidade, o *homoios kategoretai*, é sinonímia, fica fácil mostrar por que só existe uma única ideia, um único de muitos. Afinal, se x é F e y é F e ambos são F 's não por si mesmos, mas por outra coisa, então existe algo além de x e y que os fazem ser F 's, a saber, um universal comum de mesma definição. Todavia, se F for homônimo, se a definição de F for diferente em cada caso, então não seria um único predicado comum, mas dois, já que uma definição implica um predicado, ainda que um predicado não implique uma definição. Desse modo, se houvesse pelo menos duas definições, então nem sequer estamos falando corretamente quando dissemos que x é F e y é F , cabe separar cada um (por exemplo, F' e F''); portanto, F não seria único para a e b , mas múltiplo.

Por causa dessa facilidade, torna-se um desafio mexer na conclusão e interpretá-la de uma maneira que prove ao platônico que bom fere a unidade dos universais. Por acaso, a unidade é algo frágil demais e mesmo a teoria atributiva com o agravante das categorias consegue abalá-la. Digamos que x é F e y é F , ambos são F 's não por si mesmos. No entanto, isso não impede que se x seja F devido a um outro particular, digamos, y (por exemplo, André é grande não por

ele mesmo mas por sua honestidade; grandeza obviamente, não tem a ver com altura aqui, mas por uma virtude). Afinal, y ainda será F devido a outra coisa (talvez um outro particular, z) e assim sucessivamente; incorreríamos numa infinidade, o que Platão obviamente não quer. Mas o pior problema é ameaçar a monopólio das Ideias de determinar a realidade, já que não vai haver apenas um formador dos particulares; afinal, se particulares começarem a se comportar como Ideias, poderemos estudar os próprios particulares e dispensaríamos as distantes Formas. E isso se dá pelo simples fato de que F (que no caso, é igual a bom) não está na mesma relação com todos os seus particulares.

Homonímia e Multivocidade

O primeiro passo para evitar uma questão de definições é negar que a conclusão trate de homonímia e, em seguida, escolher outra interpretação da conclusão, algo mais alcançável. Como o argumento não fala de homonímia, mas explicitamente de *pollachos legetai* (na *Ética Eudêmia* essa expressão aparece literalmente; na *Nicomaqueia* ela é subentendida pelo *isachos legetai to onti* já que o ser é *pollachos legomenon*), é tentador traçar uma diferença entre esses homonímia e multivocidade e se apegar ao segundo. Essa distinção, no entanto, se mostrará bastante difícil e se ainda continuamos esse tópico é apenas para deixar o leitor informado desse debate. Homonímia para Aristóteles até corresponde ao uso que damos hoje, ao contrário da sinonímia,²² e é muito claramente definida no que, por ventura, acabou sendo a abertura do *Corpus*:

São chamados homônimos aqueles itens cujo nome é o único em comum, mas a definição da essência [*logos tes ousias*] correspondente ao nome [*kata tounoma*] é diferente. Por exemplo, animal aplicado a um homem e a uma pintura. Pois, entre eles, o nome é o único em comum, mas a definição correspondente ao nome, diferente. Afinal, se alguém fosse dizer

²² Segundo o dicionário Aurélio, “homônimo (...): 1. Que ou aquele que tem o mesmo nome. 2. *E. Ling.* Diz-se de, ou palavra que se pronuncia da mesma forma que outra, mas cujo sentido e escrita são diferentes (os homófonos *laço* = *laçada*, *lasso* = *cansado*), ou que se pronuncia e escreve do mesmo modo, mas cujo significado é diverso (os homógrafos *falácia* = qualidade de falaz, e *falácia* = falatório) (...)”. No entanto, *sunonumos* para Aristóteles tem um significado bastante diferente do nosso “sinônimo”, pois nós o aplicamos a duas palavras diferentes mas com mesmo significado (por exemplo, *cão* e *cachorro*), ao passo que Aristóteles exigiria que as palavras fossem iguais. Porém, mesmo em Aristóteles há um uso semelhante ao moderno, ver bibliografia da nota 23.

o que é animal para cada um desses, apresentaria uma definição própria para cada um. (*Categorias* 1, 1a1ss)

Se Xs forem designados pela mesma configuração lingüística e definições iguais, então serão sinônimos; se a configuração for a mesma mas as definições diferentes, então homônimos. Uma questão que se põe é: o que é o X, a própria palavra ou coisa? É preciso diferenciar essa questão da sobre o realismo; quanto a essa última, a maioria dos comentadores considera que todo termo para Aristóteles possui uma referência real; a questão no momento é se a homonímia tem como referência real a palavra ou a coisa designada pela palavra. Ora, tal problema já rendeu grandes debates no aristotelismo desde a antiguidade mas, para todos os efeitos, a maioria dos comentadores concordam que homonímia para Aristóteles são propriedades primeiramente das coisas e, apenas por derivação, das palavras²³. Sem dúvida que é estranho pensar que essa fruta, uma manga, possua a propriedade *homônima* ou mesmo que a essência real da fruta manga seja homônima. Mas isso fica mais palatável se percebermos que homonímia é uma relação e que sempre é preciso levar em conta a palavra que faz o recorte e os outros casos em que tal palavra aparece.

Novamente, as outras coisas que recebem a palavra precisam sempre ser levadas em conta para determinar se homônimas ou sinônimas. Afinal, um par de Xs pode acabar sendo, ao mesmo tempo, sinônimos e homônimos dependendo dos *logoi* das palavras-essências. Por exemplo, um homem e um leão são sinonimamente animais, mas homonimamente reis; ambos possuem a característica de serem “seres vivos semoventes”, que é a definição de animal, mas um homem é rei por ter sido entronado, ao passo que a realeza do leão é

²³ Considerou-se que essa era a explicação por que Aristóteles não teria completado o quadro com todas as possibilidades, afinal poderia muito bem haver X's com nomes diferentes e definições iguais (o costumeiro exemplo da “capa” e “manto” de Aristóteles) e com nomes diferentes e definições diferentes (heterônimos). Espeusipo, o sucessor de Platão na Academia, que segundo a tradição considerava que homonímia e sinonímia era propriedade das palavras, teria feito o quadro com todas as demais possibilidades. BARNES. Homonymy in Aristotle and Speusippus. *The Classical Quarterly*, v 21, nº 1, p. 65-80, maio 1971 e TARÁN. Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy. *Hermes*. v. 106, p. 73-99, 1978. Cf. ZINGANO, M. Aspásio e o Problema da Homonímia. *Analytica*. v.6, n.1, p.93-131, 2001/2. (Reimpresso em *idem*. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. p. 549-97) Sobre esse assunto, o mais recente trabalho de fôlego é de ALFONSO CORREA-MOTTA (*Des choses dites de plusieurs façons: Topiques I, 15, homonymie et dialectique*. 2 vol. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Paris X-Nanterre, Paris, jan. 2001.

apenas uma metáfora para sua imponência²⁴. Só após percebermos que as realidades referidas possuem definições diferentes é que podemos afirmar que tal palavra é homônima. Assim, fica claro que todas as aplicações da palavra-essência são importantes para determinar se sinônimo ou homônimo.

Por outro lado, o *pollachos legomenon* não é definido em nenhuma parte das obras restantes de Aristóteles. Equívoco ou multívoco são os termos acordados entre os comentadores atuais para designar a expressão *pollachos* ou *pleonachos legomenon* e unívoco, *monachos* ou *haplos legomenon*²⁵. É claro que há diferença entre homônimo e equívoco, já que pelo menos uma vez eles são claramente distinguidos (*Tóp.* II 3 110b16-25), aparentemente porque homonímia diz respeito a palavras (*homo-onoma*, “mesmo nome”), ao passo que pode haver frases ou locuções equívocas²⁶. Essa hipótese, contudo, de que locuções são equívocas porque uma ou mais palavras dentro delas são homônimas não retira o fato de que isso diferencia a equivocidade da homonímia. Essa questão gerou debates também desde a antiguidade: Porfírio e principalmente Simplício, observando nas *Categorias* que a qualidade é dita de vários modos, sem deixar de ser qualidade, acabaram considerando que equivocidade não trata exatamente de definições mas de algo dito de várias coisas. De certo modo, Hintikka ressuscitará essa ideia ao equivaler equivocidade com variedade de campos de aplicação²⁷; isso quer dizer, a grosso modo, que quando X é predicado de a e b e estes são tomados como diferentes, então X é multívoco.

²⁴ SHIELDS: [...] I do not thereby suggest that two homonymous things cannot be synonymous as well. Rather, two things can be both synonymous and homonymous only in so far as they fall under sortals which are not co-extensive. Thus, decoys used in duck hunting and the ducks themselves may be homonymously ducks, but synonymously targets or synonymously magnitudes. (*Order in Multiplicity*, p. 11, nota)

²⁵ Em inglês se usa vez por outra “ambiguity”, assim como em francês (ambiguïté) para *pollachos legomenon*. *Haplos* é largamente usado ao longo do *Corpus*, nem sempre servindo de oposto a *pollachos*. Há um uso divergente de *monachos legomenon* em *Met.* IV 8, 1012a29s: “depois dessas explicações, fica claro que, seja individualmente (*monachos legomenon*), seja como um todo, é impossível...”, o que mostra que essa terminologia de Aristóteles é um tanto flutuante.

²⁶ Motta parece identificar ambos os conceitos (*Des choses dites de plusieurs façons*. p. 80, nota), mas ele próprio apenas os considera co-extensivos no capítulo 15 do primeiro livro dos *Tópicos*. A passagem 110b 16 dos *Tópicos* diz claramente: “Ademais, há coisas multívocas não por homonímia mas por outro modo” (*hósa meè kath’homonumía légetai pollachóos*). Não é claro, porém, se o exemplo que ele usa (“uma ciência única é de muitos”) não se baseia no fim das contas em uma homonímia: “muitos” poderia ser homônimo.

²⁷ HINTIKKA, J. Aristotle and the ambiguity of ambiguity. *Inquiry*, v. 2, n. 1, p. 137-51, 1959 e Aristotle’s different possibilities. *Inquiry*, vol. 3, n.1, p. 18-38, jan. 1960. HINTIKKA não dá indicações de como determinar campos de aplicações. Cf. OWEN. Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle (op.cit.) e Aristotle on the Snares of Ontology. In: BAMBROUGH (ed.).

Aparecem várias dificuldades para se fazer essa cisão, porém pelo menos uma passagem dá alguma margem para isso:

Mas sobre termos acidentais, por exemplo: “educado” ou “branco”, **por significar duplamente** [*to ditton semainein*], não é verdadeiro dizer que eles próprios são idênticos às suas essências, pois tanto o acidente e aquilo de que é acidente são brancos. Portanto, num modo, o termo é idêntico a sua essência, noutra modo, não o é [*hóost'ésti mèn hoos tautón, ésti d'hoos ou tautó*], afinal, o branco não é idêntico ao homem nem ao homem branco, mas é idêntico à qualidade. (*Metafísica* VII 6 1031b22-27)

Vê-se que “branco”, apesar de ser um predicado largamente usado, é considerado *ditton semainein*, o que, com alguma boa vontade, pode ser aproximado do *dittôs legesthai*, um tipo de *pollachos legesthai*. Um resultado possível dessa história é que branco seja considerado sinônimo (porque tem uma única essência), porém equívoco (porque pode ser predicado ora essencial ora acidentalmente). Não é fácil escapar dos problemas textuais em outras passagens, mas outros, além de Hintikka, também tentaram isso²⁸. Desse modo, algo é equívoco, *pollachos legomenon*, se em mais de um contexto apresenta tamanhas confusões que é preciso fazer distinções.

Contudo, por mais promissora que seja a estratégia de separar equívoco e homônimo, nós esbarramos, devido ao nosso tema, numa passagem na qual o argumento da exclusividade categorial parece estar na sua forma pura e, aliás, usando o bom como exemplo:

Também é preciso ver se os gêneros das categorias correspondentes à palavra [*ta genêe tôn kata tounoma kateegoriôon*] são os mesmos em todos os casos. Pois se não forem os mesmos, é claro que aquilo de que é

New Essays on Plato and Aristotle. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1965. p.69-75. (=NUSSBAUM, M. *Logic, Science and Dialectic*, p. 259-78). HINTIKKA, J. Different Kinds of Equivocation in Aristotle. *Journal of the History of Philosophy*. v. 9, n. 3, p. 368-72, jul. 1971. Em “Logic and Metaphysics...”, OWEN havia defendido que “If a word is *pollachôs legomenon* then it is a case of homonymy, requiring different definitions in different uses (*Top.* 106a1-8): the only *pollachôs legomenon* which are not cases of homonymy are not words but ambiguous phrases (110b16-11a7).” (p. 182 da edição de NUSSBAUM, nota). Mais uma vez nos remetemos a ZINGANO (Aspásio e o problema da homonímia, já citado) que mostra muito claramente como equivocidade e homonímia se relacionaram ao longo dos comentários.

²⁸ KUNG relatando uma ideia de DEVEREUX: “There [*Categorias* VII] Aristotle says white is only accidentally large whereas large is said *per se* of surface. Now large is said in different ways, i.e. it is *pollachôs legomenon*, insofar as it is applied to some things *per se* and to others *per accidens*, according to Aristotle, but this does not show that “large” has different senses in these applications. Indeed it seems it must have the same sense.” Aristotle on ‘Being is Said in Many Ways’. In: GERSON, L.(ed.). *Aristotle: critical assessments*. London, New York: Routledge, 1999. p.190.

dito é homônimo, por exemplo: o bom nas comidas, por um lado, é o que produz prazer; já na medicina, é o que produz saúde. Para a alma, é ser de uma qualidade (exemplos: temperança, coragem, justiça), e do mesmo modo para o homem. Algumas vezes, é um quando, por exemplo: o bom no momento oportuno, pois é dito bom aquilo que se dá num momento oportuno. E também o que é mediano é dito bom. **Portanto, o bom é homônimo.** (*Tópicos* I 15, 107a3-13)

Vê-se que bom é claramente considerado homônimo, o que a princípio negaria nossa linha de argumentação, pois mesmo que equivocidade seja diferente da homonímia, o bom deve ser considerado homônimo independentemente. Existe, é claro, a suposição de que os *Tópicos* fazem parte de uma fase muito juvenil de Aristóteles e que, posteriormente, ele precisará seus termos (essa é a saída de Hintikka, “Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity”, p. 148-50). Para nós, porém, basta que a passagem dos *Tópicos* não seja exatamente o argumento da exclusividade categorial das *Éticas*. Ora, a passagem está, se não definindo o bom, ao menos pondo-o em diferentes categorias²⁹, o que é próprio de uma leitura identificadora. Nesse caso, Aristóteles tem toda a razão ao considerar homônimo o bom. No entanto, como essa interpretação sofre dificuldades, tentaremos pensar o argumento da exclusividade das *Éticas* por outro viés.

Desse modo, se entendermos que há dois tipos de argumento da exclusividade podemos manter algum grau de diferenciação. Nos *Tópicos* o bom seria francamente posto em diferentes categorias e isso é uma prova tanto de que é homônimo, quanto equívoco. Nas *Éticas*, ou pelo menos na *Nicomaqueia*, a prova é apenas de que é multívoco. Para esse tipo de prova bastaria mostrar que o predicado gera alguma confusão.

Por fim, apesar de termos concentrado esforços para dar um lugar de destaque à equivocidade, mesmo que fique provado posteriormente que ela não tem nenhuma diferença com a homonímia, nada se disse sobre o protagonista da discussão: a conclusão, a negação da universalidade única, o “não é um comum universal e único”. Todo esse debate serve apenas para já ir clarificando o que

²⁹ Essa pequena ressalva é para evitar uma apressada identificação entre “pôr a categoria na definição de algo” e “pôr algo numa categoria”. Com efeito, categorizar talvez não deva ser colocado no mesmo diapasão do generalizar ou especificar. Cf. RIJK, L.M. de. ‘Categorization’ as a Key Notion in Ancient and Medieval Semantics. *Vivarium*, v. 26, n. 1, pp.1-18, 1988.

está em jogo quando formos estudar a negação da universalidade, no final do próximo capítulo.

NOTAS SOBRE A MULTIVOCIDADE DO SER

Esse capítulo é um intermédio. Aqui passaremos por vários debates já clássicos mas pouco relacionados com o que vimos anteriormente. Por exemplo, o geneticismo, isto é, a chave interpretativa de que Aristóteles teria evoluído suas teses ao longo da vida e que isso seria provável pelos textos é algo que não lida diretamente com a validade do argumento ontoisopredicativo e por isso vai parecer meio deslocado. No entanto, a impressão de que esse capítulo está fugindo do tema será desfeita no próximo, no qual abordaremos a unidade multívoca do bom e aproveitaremos alguns dos resultados aqui alcançados.

Tudo neste capítulo gira em torno da multivocidade do ser, como ela ocorre e quais as conseqüências. Sabemos que o ser cumpre um papel importantíssimo no argumento estudado justamente por abri-lo: “o bom é dito de igual modo que o ser”. Para entender o que isso significa e como esclarece a multivocidade do bom, é preciso estudar o ser e delinear melhor suas características; tal é o objetivo do capítulo.

A prova do geneticismo aristotélico

(I) Pois, “bom” é dito de muitos modos, a saber, de modos idênticos ao “ser”. Pois o ser, como já foi distinguido em outros tratados, significa o quê, mas também o qual, o quanto, o quando, a relação e, além destes, o ser movido e o mover. Ora, o bom está em cada uma dessas variações: no quê, o intelecto e Deus; no qual, a justiça; no quanto, a mediania; no quando, a oportunidade e, acerca do movimento, o ensino e a aprendizagem. Portanto, do mesmo modo que ser não é único em cada caso citado, igualmente também não o é o bom e também **não há uma ciência única nem do ser nem do bom.** (*EE* I 8, 1217b25-35)

(II) **Existe uma ciência que contempla o ser enquanto ser** e os atributos que lhe pertencem por si. (...) (*Met.* IV 1, 1003a21)

O ser é dito de muitos modos, mas não homonimamente e sim dependendo de algo único, isto é, de uma única natureza [*to on de legetai pollachos alla pros hen kai mian tinan phusin, kai oukh homoonumoos*], exatamente do modo que todo saudável depende da saúde (algo é dito saudável por manter a saúde, por produzi-la ou por ser indício dela e também por a possuir) e o medicinal depende da medicina (pois, algo é dito medicinal por possuir a medicina; outro, por estar adaptado a ela e outro, por ser obra da medicinal). E de modo semelhante a esses também podemos dizer outras coisas referidas [*legomena*]. (2, 1003a33-b4)

Assim, o ser é dito de muitos modos, mas sempre dependendo de um único princípio [*to on legetai pollachos men all'hapan pros mian archeen*], pois alguns, porque substâncias, são ditos seres; outros porque afecção da substância; outros, porque estão em direção à substância; ou porque corrupções, privações, qualidades, produções ou gerações da substância; ou porque falados acerca da substância; entre esses, as negações de uma substância: por isso que se fala “o não-ser é não-ser”. Por conseguinte, **como existe uma ciência única de todos os saudáveis, o mesmo se aplica aos demais**. Pois é possível contemplar com uma ciência única não apenas os referidos de um único modo [*tôon kath hen legomenôon*], mas há também os referidos dependentes de uma única natureza [*pros mian legomenoon phusin*] (...) (1003b5-14)

É difícil não se render à contradição que (I) e (II) apresentam entre si, em particular as frases grifadas. Ambas as passagens aceitam a multivocidade do ser e, no entanto, possuem resultados opostos: se numa a metafísica, ontologia³⁰, enfim a ciência do ser é negada sumariamente, noutra sua existência é anunciada e justifica um longo tratado. Mas, afinal, existe ou não metafísica? É possível uma

³⁰ Aqui usaremos indistintamente os termos “ontologia” e “metafísica”, muito embora Aristóteles nunca os tenha empregado, para nos referir àquilo que ele chamava de “filosofia primeira” ou mesmo “sabedoria” (*sophia*).

ciência do ser ou não? Antes de nos lançarmos a essa questão, devemos confirmar se as frases são de fato contraditórias.

Uma tentativa natural de harmonizá-las é ater-se às singularidades de cada texto e alegar que cumprem um papel crucial. Podemos nos apegar ao “única” ou ao “enquanto” ou a qualquer outra coisa de singular a cada passagem e dizer que, aprofundando-nos nelas, descobriremos que (I) e (II) são no fim das contas compatíveis³¹. Saídas desse tipo, no entanto, são meramente artificiais: ninguém diria que a “ciência única sobre a natureza”, por exemplo, é diferente da “ciência que contempla o natureza enquanto natureza”; ainda que as descrições não sejam idênticas, ninguém duvidaria de que estamos falando da mesma coisa. E, sinceramente, diferenças tão pequenas não têm importância nenhuma quando levamos em consideração as grandes conseqüências dessas duas proposições.

Outra tentativa de harmonia é apelar para os contextos e não entender tão ao pé da letra. Talvez haja algum indício na *Eudêmia* que faria Aristóteles tomar a liberdade de negar a ontologia sem, verdadeiramente, negá-la (pois, ninguém duvidaria da seriedade da *Metafísica*, uma vez que todo um tratado foi escrito baseando-se nessa frase). No entanto, observando outra parte do capítulo 8 do primeiro livro da *Ética Eudêmia*, Aristóteles defende ideias ainda mais radicais contra a metafísica: ele diz que essas questões são vazias e que a dialética, ou seja, o estudo dos discursos deve cuidar de assuntos como as Ideias:

³¹ Aparentemente esse é o caminho de SHIELDS: “These questions have a false presupposition. For they presuppose that Aristotle *did* change his mind about the possibility of a science of being. (...) What is noteworthy, however, is Owen’s quoting Aristotle as introducing a *general science of being* in *Metaphysics* iv.1. Aristotle does not introduce such a science; rather, he announces a science of *being qua being*, where this is not clearly the science whose existence he had earlier denied. For the ‘qua’ locution delimits the scope of the inquiry in a way fully compatible with Aristotle’s earlier denial of a science of being” *Order in Multiplicity*, p. 223s. Mas o próprio SHIELDS irá se render à incompatibilidade, ver nota 37 abaixo. ALLAN também não aceita a dificuldade e por duas razões: “(...) first, *E.E.* seems to me to presuppose in several details the developed metaphysical doctrine of Aristotle, and therefore presumably the later view of metaphysics as general ontology; to settle this issue, a comprehensive survey of the relation between *E.E.* and *Metaph.* would have to be undertaken. Secondly, my impression of the text does not agree with Prof. Owen’s in this respect. He seems to me to sharpen unnecessarily the antithesis between the *Ethics* on the one hand, and *Metaph. G* on the other (...) I do not think there is an inference of this kind. In *E.E.* Aristotle only states in succession the fact that good and being have many senses, and that there does not in fact exist a single science of either. He does not tie his own hands by asserting roundly that this science *could not* come into existence.” (Aristotle’s Criticism of Platonic Doctrine concerning Goodness and the Good. *Proceeding of Aristotelian Society*, vol. 64, 1963-4, p. 286) Curioso que as duas impressões de ALLAN não se ajudam: se ainda não existia a ontologia, então Aristóteles não podia usar o instrumental dela na *Eudêmia*.

Contudo, o exame desta tese [*doxa*] pertence necessariamente a outra ocupação [*diatribees*] em todos os aspectos discursiva [*ta polla logikoterias*], pois os discursos que são ao mesmo tempo destrutivos e comuns não pertencem a nenhuma das demais ciências. Mas para falar brevemente sobre isso, afirmemos que dizer que existe anteriormente uma Ideia, não apenas do bem, mas de qualquer outra coisa é dizer palavras vazias [*legetai logikoos kai kenoos*]. Isso foi notado de muitas maneiras tanto nos tratados para o grande público, quanto nos filosóficos. (*EE* I 8, 1217b16-23)

Contrariamente, no capítulo 6 do primeiro livro da *Ética Nicomaqueia* não só não encontramos qualquer indício da dialética, nem uma negação explícita das ciências do bom e do ser, como vemos uma tentativa sincera, embora apenas esboçada, de situar o estudo do bom em uma filosofia, em uma ciência filosófica.

Mas então, como o bom é dito? Pois não se parece com os homônimos por acidente. Mas, então, é dito por vir de algo único ou por contribuírem todos para algo único ou, antes, por analogia? Pois assim como o olho está para o corpo, o intelecto está para a alma, e alguma coisa está para outra. Talvez essas coisas não estejam claras por enquanto; afinal, precisá-las seria mais próprio a outra filosofia, assim como o são as Ideias (...) (*EN* I 6, 1096b 26-32)

Desse modo, assuntos como o bom e, por extensão, o ser não seriam relegados a meras ocupações acerca da linguagem mas a uma ciência efetiva. Não basta apontar que o nosso interlocutor está brincando com as palavras, há de fato um conhecimento que cuida desses assuntos e encontra neles alguma verdade. Vê-se, portanto, que a *Ética Nicomaqueia* está em conformidade com a *Metafísica* ou pelo menos não a está negando, como o faz claramente a *Eudêmia*.

Pode-se, por fim, tentar harmonizar (I) e (II) das mais diversas formas, pode-se inclusive ficar na dúvida, mas o fato é que atualmente mais evidências apontam para a contradição e se não há argumentos fortes o bastante em sentido contrário, é preciso aceitá-la e explicar por que ela há.

A explicação tradicional é jogar a *Ética Eudêmia* no mundo das obras inautênticas (difícilmente alguém consideraria que a *Metafísica*, ou mesmo seu livro IV, sofre de inautenticidade). Grandes pensadores do século XX acreditavam

nisso³². O quadro, então, seria o seguinte: há contradição entre ambas as passagens, mas isso se dá simplesmente porque uma foi escrita por Aristóteles e outra, por outro alguém que, por alguma razão, não via como fundamentar a ontologia. Hoje, porém, é difícil defender essa tese uma vez que a *Ética Eudêmia* é largamente aceita como obra do fundador do Liceu.

O que sobra é a seguinte situação: (I) e (II) são contraditórios entre si e foram escritos pela mesma pessoa. Mas então, teria Aristóteles defendido duas posições completamente opostas entre si? Seria esse eminente pensador tão inconsistente e desatento a ponto de asseverar duas coisas patentemente incompatíveis?

Sem dúvidas que podemos ensaiar as mais mirabolantes respostas, mas a mais provável é que Aristóteles descreva, num determinado momento de sua vida, na possibilidade da metafísica e, em outro, acreditou na sua existência. Desde Jaeger a interpretação de Aristóteles sofreu uma revolução irreversível: antes tomado, ao modo dos comentadores antigos e escolásticos, como um sistema acabado e coerente, a filosofia aristotélica passou a apresentar diversos estágios de formação, diversas fases, umas animadas até por um espírito contraditório a outras. Na interpretação de Jaeger, Aristóteles teria se tornado, de um platônico fervoroso, cada vez mais, com o perdão da redundância, “aristotélico”, um empirista, um cientista da natureza. Este comentador, porém, não dedicou atenção à contradição acima; suas evidências são outras, a maioria delas, filológicas. A porta estava aberta, porém, para se elaborar os mais diversos desenvolvimentos do pensamento aristotélico; Düring, por exemplo, afirmou que já havia um germe de crítica durante a época acadêmica, de modo que Aristóteles não foi um platônico tão fervoroso assim. Outros estabeleceram geneticismos específicos de cada área, Solmsen na lógica, por exemplo, e Nuyens na psicologia³³. Esse debate agudizou-se para depois enfraquecer; afinal, parecia

³² CHERNISS destacou-se por ter usado justamente a contradição acima para provar a inautenticidade da *Ética Eudêmia*. (*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: 1944. p. 327, n. 143 apud ZINGANO. *Dispersão Categorial e Metafísica em Aristóteles*. *Discurso*, v. 33, 2003. p. 16. Disponível em: <www.fflch.usp.br/df> (*idem*. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial: 2007. p. 531.) Lembrar que por muito tempo essa *Ética* foi considerada inautêntica.

³³ JAEGER, op. cit. Geneticismo é o termo mais usual em português e francês para indicar essa chave interpretativa. Também há “evolucionismo” ou “desenvolvimentismo”, este último mais comum em inglês. DÜRING: “Bajo estas circunstancias me parece imposible sostener

não haver uma razão muito forte para defender o geneticismo aristotélico a não ser a escolha interpretativa de cada comentador; de fato, a partir das mais diversas escolhas se podiam traçar os mais diversos desenvolvimentos. Tamanha a falta de critérios que alguém poderia sem problemas dizer que nunca houve mudança, que Aristóteles é, como pensavam os antigos, um bloco monolítico e plenamente coerente. Então, como provar que há evolução no aristotelismo? Como comprovar o geneticismo? Diante desse desafio foi Owen quem encontrou o mais forte indício: uma patente contradição entre duas passagens autênticas³⁴. Afinal, como aceitar que ambas fazem parte da produção de Aristóteles senão dizendo que elas pertencem a momentos diferentes? Pois, ele não deve ter defendido duas proposições contraditórias numa mesma época.

Ora, é bem sabido que Platão sustentava algum tipo de ciência de todas as coisas. Na verdade, estabelecer uma metafísica é acima de tudo um programa platônico e se Aristóteles compartilhou dessa vontade, então temos dois quadros possíveis de desenvolvimento de sua filosofia: ou num momento, Aristóteles fundamentou a metafísica e, posteriormente, abandonou de vez essa ideia (essa seria uma linha jaegeriana); ou ele aceitou, no começo de sua caminhada filosófica, a metafísica platônica, depois, numa fase intermediária, desiludiu-se dela pelas dificuldades que causava para, num terceiro momento, rever sua posição e restabelecer, dessa vez mais rigorosamente, a tão desejada ciência (essa, por sua vez, seria uma linha oweniana). É com esse segundo quadro que trabalharemos, pois a *Ética Eudêmia* é considerada anterior à *Metafísica*³⁵.

justificadamente la tesis de una crisis filosófica en el centro de su vida. Cuando yo hablo de la unidad fundamental de la filosofía aristotélica, naturalmente no quiero decir que ya los veinticinco años hubiese logrado la plenitud; esto lo mostrará, confío, la exposición que sigue de su evolución filosófica. (*Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. 2ªed. Tradução de Bernabé Navarro. México: UNAM, 1990. p. 60.) SOLMSEN. *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlin: 1929. NUYENS. *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain: 1948. FLASHAR complementa a tese oweniana defendendo que, além de posterior, *EN* era voltada ao grande público, ao passo que *EE* era mais esotérico: "Thus whereas the critique of the Ideas in *EE* constitutes evidence of discussions within the Academy, the critique of Plato in *EN* looks as if it is directed to an outside audience and is consequently introduced by a formal analogy." (The critique of Plato's Theory of Ideas in Aristotle's Ethics. In: BARNES, J.; SCHOFIELD, M.; SORABJI, R. (ed.). *Articles on Aristotle*. Londres: Duckworth, p. 13.)

³⁴ OWEN defendera isso no seu "Logic and Metaphysics in some earlier Works of Aristotle" e depois voltou ao tema em "Aristotle on the Snares of Ontology". já citados.

³⁵ Assim pensam a maioria dos atuais comentadores, em conformidade com OWEN. Cf. ZINGANO. Dispersão Categorical e Metafísica em Aristóteles. *Discurso*. v. 33, 2003. p. 9-34, em especial o começo (=idem. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. p. 521-548). Um outro quadro, mais simples, seria que Aristóteles começou descrendo e terminou crendo

Desse modo, é preciso explicar essa mudança. O que teria acontecido entre a escritura da *Ética Eudêmia* e a da *Metafísica* que o fez mudar de ideia? A explicação de Owen está naquilo que há em (II) mas que falta em (I):

O ser é dito de muitos modos, mas **dependendo de algo único** [*to on de legetai pollachos alla pros hen*], isto é, de uma única natureza, mas não homonimamente e sim exatamente do modo que todo saudável depende da saúde. (*Met.* IV 2, 1003a33ss)

Eis o *pros hen legomenon* ou, conforme batizado por Owen, *focal meaning*³⁶. Aqui utilizaremos mais “conexão focal”, mas não deve significar grande diferença se variarmos nosso jargão: o que importa é que estamos nos referindo à teoria por trás dessas linhas. Segundo Owen, na época da escritura da *Ética Eudêmia*, Aristóteles ainda não havia percebido que a doutrina da conexão focal se aplicava ao ser e ao bom. Isso não quer dizer que ele não tinha conhecimento desse modo de dizer; pelo contrário, vemos uma ótima caracterização dele no livro VII capítulo 2 da *Ética Eudêmia* ((III) abaixo), quando vai analisar os tipos de amizade: as amizades por virtude, por prazer e por utilidade não estão ligadas entre si por um gênero maior, a amizade universal, que abarcaria as três; tal como os diversos tipos de saudável, elas estão ligadas por fazerem todas referência a uma amizade primeira, aquela que merece esse nome por excelência, que é a amizade por virtude. No entanto, embora na *Ética Eudêmia* encontremos a conexão focal, Aristóteles não havia percebido nessa época que ao ser também se aplicava esse modo de dizer.

Outros pensadores, aceitando a dificuldade de Owen, não aceitaram, todavia, sua resposta. Para eles, a razão de Aristóteles ter passado a aceitar a ontologia não estaria exatamente na descoberta da conexão focal para o ser, mas

na metafísica. De fato, os indícios para provar que teria havido um primeiro estágio platônico são apenas conjecturais, mas, é muito razoável que Aristóteles tenha sofrido grande influência de Platão no começo de sua carreira.

³⁶ A quantidade de batismos por que passou os *pros hen legomena* é assustador dado o seu pouco tempo de vida. Primeiro, OWEN deu o nome de “focal meaning” e muitos mantiveram. IRWIN modificou para “focal connexion”, para “to avoid the misleading suggestion that Aristotle means to indicate a relation between senses of a word [...] rather than between things the word applies to”. (Homonymy in Aristotle, op. cit., p. 531, nota). SHIELDS, enfim, deu o nome “core-dependence homonymy”, no que é seguido por SANTAS. Em português, MARCO ZINGANO preferiu “unidade focal” (Ver “Dispersão Categorial e Metafísica em Aristóteles”, *Estudos*, p.528).

em outra coisa, por exemplo, uma mudança na sua filosofia da ciência³⁷. Seja como for, estava aberto o debate: o que exatamente teria feito Aristóteles mudar de ideia entre a *Ética Eudêmia* e a *Metafísica*?

Não tentaremos responder essa questão aqui; sobre esse assunto o máximo que veremos é que a conexão focal de fato permite uma ciência. O que nos interessa a longo prazo é ver o quão estreitamente o bom está ligado ao ser e também suas respectivas ciências; imediatamente interessa a multivocidade do ser e uma vez visto em (II) que ela é explicada pela conexão focal é preciso entender isso.

Conexão focal entre a homonímia total e a sinonímia

Para nos aproximarmos da conexão focal outra pesada discussão deve ser levada em conta. Outra questão das mais antigas no aristotelismo é acerca da exaustividade entre os pólos homônimo-sinônimo. Se duas realidades forem referidas pela mesma palavra, então só podem ser homônimas ou sinônimas, ou existe uma terceira possibilidade além dessas? De fato, precisamos da exaustividade desses pólos apenas para situar o *pros hen*: sabemos que os conectados focalmente são referidos pela mesma palavra (por exemplo, saudável e medicinal); então, onde situá-los, nos homônimos, sinônimos ou numa outra coisa? Infelizmente a abertura das *Categorias*, que deveria deixar isso claro por definir sinonímia e homonímia lado a lado, não o faz:

³⁷ A posição de SHIELDS é um pouco ambígua quanto a esse assunto: por um lado, ele não considera as duas frases decididamente incompatíveis mas, por outro, sustenta que a razão por que Aristóteles negava a metafísica estava na sua concepção de que só existiam ciências sobre gêneros e como ser não é um gênero, então não lhe podia existir uma ciência. "Indeed, if Aristotle had earlier denied the possibility of a science of being in part because he denied the existence of a genus of being, [...]" (*Order in Multiplicity*, p. 224). E uma vez que também na *Metafísica* o ser não é considerado um gênero, seria de se esperar que SHIELDS defendesse que o filósofo mudou de opinião quanto aos objetos que merecem ciências, mas isso o comentador não faz. Sobre a relação um gênero-uma ciência, *An.Post.* 87a38-b4, 77a5-9, 83a30-33, *Met.* 1003b19-21, 1055a31, 1059b24-27. Por sua vez, BERTI encontra a doutrina do *focal meaning* para o bom no capítulo 2 do sétimo livro da *Eudêmia*, pouco antes de falar dos tipos focalizados de amizades. Portanto, se conexão focal é o bastante para estabelecer uma ciência, não haveria razão para negar a ciência do bom como ele de fato o faz em (I). BERTI, então, especifica melhor a teoria de OWEN, dizendo que na *Eudêmia*, Aristóteles não sabia que apenas o *focal meaning* era aplicado ao ser e ao bom (*Multiplicité et Unité du Bien selon EE I 8*. MORAUX, P.; HARLFINGER, D. (ed.). In: *Untersuchungen zur Eudemische Ethik*. Berlin: Walter De Gruyter & Co, 1971. p 158).

Homônimos são ditos daqueles cujo termo apenas é comum, mas a definição da substância correspondente ao termo, diferente. Por exemplo, animal para o homem e para a pintura. Pois, entre eles apenas o termo é comum, a definição correspondente ao termo, diferente. Afinal, se déssemos o que é para cada um desses o ser animal, daríamos uma definição própria de cada um.

Sinônimos são ditos daqueles cujo termo é comum e a definição correspondente ao nome é igual. Por exemplo, animal para homem e para o boi. Pois, homem e boi são chamados pelo mesmo termo e a definição da substância é a mesma. Afinal, se déssemos qual a definição de cada, o que é para cada um ser animal, daríamos a mesma definição. (Cat. 1a1-11)

Por esse texto não temos certeza se os homônimos não têm absolutamente nada em comum entre si, a exemplo de “pena” (afinal, que há de comum entre um corretivo judiciário, aquilo que recobre as aves e o sentimento de misericórdia?) ou possuem algo de comum, a exemplo de “homem”, quando assim chamamos uma pessoa e uma pintura (de fato, o exemplo do “animal” não deixa claro se a pintura é de um animal ou se isso é irrelevante). Afinal, se homônimo não tivesse nada em comum e se identificasse com a homonímia total, então aquilo que corresponderia à homonímia parcial ficaria no limbo; logo, homônimo e sinônimo não seriam exaustivos: o que não fosse sinônimo não seria necessariamente homônimo e vice versa. Diversas posições sobre esse assunto foram defendidas ao longo do comentário, mas a mais influente foi a de Alexandre de Afrodisia, que considerava homônimos apenas os que nada tivessem em comum entre si. No entanto, Aspásio, o comentador mais antigo de Aristóteles de que temos notícia – pouco influente, todavia –, considerava homônimos mesmo os apenas parcialmente comuns. Estudos recentes chegaram à mesma conclusão e hoje homonímia engloba todo o campo além da sinonímia. Nenhuma dessas escolhas (a “alexandrina” e a “aspasiana”) está isenta de dificuldades, mas a posição aspasiana é preferível por não ter de criar uma terceira coisa que pode muito bem ser englobada pela noção de homonímia. Desse modo, que os pólos homônimo-sinônimo sejam exaustivos³⁸!

³⁸ É IRWIN (Homonymy in Aristotle. *Review of Metaphysics*. n. 34, mar. 1981. pp. 523-44) quem sustenta a tese da exaustividade, em contraste com boa parte da tradição. Aceita-a FINE (*On Ideas*, op. cit. 145s) e SHIELDS (op. cit., 11-22). Sobre a conturbada história da conexão focal com a homonímia ao longo dos comentários, ver ZINGANO. Aspásio e o Problema da Homonímia. *Analytica*. v.6, n.1 2001/2. p.93-131. Disponível em: <www.analytica.org.br> (Reimpresso em *Idem. Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. p. 549-97). Na verdade, desde quando defendemos essa dissertação, refletimos mais sobre esse assunto e

As implicações disso para o *pros hen*, veremos adiante. Por enquanto, cabe detalhar bem os extremos de cada pólo. A sinonímia, também presente na expressão *kath hen legomenon*, acontece quando uma realidade referida por um termo possui sempre a mesma definição no que diz respeito ao “recorte” daquele termo. Vejamos:

Def. A: BC

Def. A: BC

Em “boi é animal”, Def. Animal: ser vivo semovente

Em “homem é animal”, Def. Animal: ser vivo semovente

Isso deixa mais do que claro que qualquer conhecimento sobre A é universalizável a tudo a que corresponder esse conceito. Se descobrirmos que todo animal enquanto animal possui sensibilidade, saberemos que bois e homens, enquanto animais, possuem sensibilidade.

Temos, no extremo oposto, a homonímia total, sob a expressão *pampan homonumos*, que acontece quando não há nada em comum entre as realidades a não ser a palavra que lhes impomos. Esquemáticamente:

Def. A: BC

Def. A: DE

Def. Manga: fruta de tal tipo

Def. Manga: parte da camisa assim

Uma conclusão óbvia dessa situação é que não existe um único conhecimento sobre o conceito: um toma a definição de fruta, outro, de roupa. Com efeito, o que for descoberto sobre a primeira definição enquanto tal apenas

chegamos à conclusão de que, mesmo que homonímia englobe tanto a parcial quanto a total, o pólo homonímia-sinonímia não é exaustivo: duas realidades referidas pela mesma palavra podem ser nem sinônimas nem homônimas. Mas como esse ponto não foi discutido durante a arguição, não apresentaremos tal tese nessa revisão.

absurdamente poderá ser generalizado para a segunda enquanto tal: se manga é nutritiva, ninguém comerá uma camisa tentando se alimentar.

Caracterização da conexão focal

Faltou-nos falar da homonímia parcial, que serve de esboço para a conexão focal e seria assim:

Def. A: BC

Def. A: DC

Em “corpo saudável”, Def. Saudável: possui (B) saúde (C)

Em “exercício saudável”, Def. Saudável: leva à (D) saúde (C).

Obviamente A não é sinônimo, uma vez que suas definições não são idênticas, mas como há pelo menos um item que se repete, então não merece também o qualificativo de “homônimo total”: é, portanto, um homônimo parcial. É claro que se pode levantar a questão de se conexão focal tem realmente a ver com definições (*logoi*) e inclusive revisaremos essa ideia mais abaixo, contudo já que estabelecemos que é uma homonímia, então necessariamente envolve³⁹. Chamaremos o A de “focalizado” ou de “*pros hen legomenon*” e o C de “foco” ou “*hen*” do *pros hen*. Esse esboço da conexão foi sugerido em (II):

³⁹ Por isso é preciso afastar qualquer interpretação que ponha em termos de “sentido” etimológico e não de definição. Por exemplo, que “cadeira”, cargo ocupado em uma academia, deriva-se da “cadeira”, móvel de se sentar, parece claro; contudo, se alguém tentar entender o que é uma cadeira (cargo) dificilmente vai aprender algo sobre o assunto pegando um móvel e analisando-o. Como se poderá ver por (III) e (IV), mais abaixo, unidade focal tem a ver com definições e, claramente, na definição da cadeira-cargo não se fala de cadeira-móvel. HAMLIN argumenta contundentemente contra isso. Focal Meaning. *Proceedings of Aristotelian Society*, vol. 78, 1977-8, p. 5ss. Claramente também não se confunde com paronímia. Aristóteles define paronímia nas *Categorias* pouco depois da homonímia: “parônimos são ditos daqueles itens que, por uma diferença na variação [*ptoosei*] de algo, possuem a denominação correspondente ao termo, por exemplo, de gramática, gramatical e de coragem, corajoso” (*Cat.1*). Mas embora as palavras derivadas tenham alguma relação com a palavra derivante, elas claramente não são homônimas, pois não têm a mesma configuração, que é uma condição para ser focalizadas. Afinal, “coragem” é obviamente escrita e falada de uma maneira diferente de “corajoso”. O esboço acima da conexão focal é sugerido por IRWIN (Homonymy in Aristotle, p. 531, nota): “If Fs are focally connected, then the focus F1 has the definition “G”, and subordinate Fs have the definition “G + H,” “G = (*sic*) J,” etc. F1 is primary and the focus because other Fs include its definition in theirs”. Mas o que IRWIN chama de “foco” nós chamamos de “primeiro” ou “primeiro focalizado”.

O ser é dito de muitos modos, mas não homonimamente⁴⁰ e sim dependendo de algo único, isto é, de uma única natureza, exatamente do modo que todo saudável depende da saúde (algo é dito saudável por manter a saúde, por produzi-la ou por ser indício dela e também por a possuir) e o medicinal depende da medicina (pois, algo é dito medicinal por possuir a medicina; outro, por estar adaptado a ela e outro, por ser obra da medicinal). E de modo semelhante a esses também podemos dizer outros termos [*legomena*]. (IV 2, 1003a33-b4)

No entanto, esse não é a única passagem em que o *pros hen legomenon* aparece⁴¹. Vemos uma ideia um tanto diferente nas seguintes:

(III) É necessário, portanto, que haja três espécies de amizade e que nenhuma seja dita de um modo único, nem como espécies de um único gênero, nem pela homonímia total [*meethe kath'hen hapasas, meeth hoos eidee enos genous meete pampan légesthai homoonumos*]. Elas são ditas dependendo de uma única e **primeira** amizade [*pros mian gar tina legontai kai prooteen*], ao modo do “medicinal”. Dizemos que uma alma é medicinal e que o é um corpo, um instrumento ou uma obra; mas dizemos com exatidão daquilo que **primeiro** é medicinal [*allà kurioos to proton*]. **O primeiro é aquele cuja definição se encontra em todos⁴² os demais** [*prooton d'hou logos en hemin upakheĩ*]. Por exemplo, o instrumento medicinal é aquele que médico usasse, na definição de médico não há a definição do instrumento. Ora, busca-se em todos os assuntos o primeiro e, como o universal é primeiro, tomam o primeiro como universal, mas isso é falso. (EE VII 2, 1236a15-25)

(IV) Uma vez que o uno é dito de muitos modos e também esses [múltiplo, diferença, contrariedade etc.] serão ditos de muitos modos, igualmente todos

⁴⁰ Portanto, “não homonimamente” deve significar “não totalmente homonimamente”, como sugerem a maioria dos comentadores atuais; afinal, se não fizermos essa correção, estaremos pondo os *pros hen* fora do conjunto dos homônimos.

⁴¹ Em todo o *Corpus* aristotélico, pelo nosso conhecimento, o *pros hen legomenon* aparece explicitamente em *Metafísica* IV 2, 1003a33-b4; 1004a22-31; 1005a6-11; V 6, 1016b6-9; VII 1, 1028a10-20; XI 1060b33-61a11; *Ética Eudêmia* VII 2, 1236a15-25; 11, 1244a25ss.

⁴² Todos os manuscritos relatam *en hemin*, “em nós”. BONITZ corrige por *en pasin*, “em todos” (*Observationes criticae in Aristotelis quae feruntur Magna Moralia et Ethica Eudemia*, Berlin 1957. p. 57 apud BERTI, *Multiplicité et Unité du Bien*, op. cit. p. 174, nota 55), no que é seguido pela maioria dos comentadores e tradutores.

pertencem a um único conhecer. Pois, não é por algo ser dito de muitos modos que [o conhecer é] diferente mas pelas definições não se referirem nem de um único modo, nem dependendo de um dos modos [*ei meete kath'hen meete pros hen hoi logoi anapheretai*]. Uma vez que **tudo se refere dependendo de algo primeiro, por exemplo: todo uno é dito dependendo de um primeiro uno**, [*eti d'epei panta pros to prooton anapheretai, hoion hosa em legetai pros to prooton hen*] na mesma medida deve ficar claro que isso também cabe para o mesmo, o diferente e os contrários. Assim, após distinguido em quantos modos se diz cada, deve-se dar a definição em cada categoria em dependência ao primeiro [*pros to próton*]. “Por qual modo é dito dependendo daquele?”. Pois, um será ditos aquilo por possuir; outro, por fazer e outro, segundo modos semelhantes. (*Met. IV 2, 1004a22-31*)

Nessas, aparece um agente novo: o tal do *próton* ou primeiro. Uma leitura muito rápida nos faria pensar que é o mesmo que o foco, o C. Seria um erro, pois, observando de perto, é um dos focalizados que se repete nas definições dos demais, de modo que o quadro ficaria assim:

Def. A': C

Def. A: BA'

Def. A: DA'

Def. saudável': saúde

Def. saudável: leva ao saudável'

Def. saudável: possui o saudável'

O apóstrofo (') serve apenas para diferenciar esse A dos demais, o qual chamaremos de “primeiro focalizado” ou “*próton*”; os outros As são focalizados segundos. Temos aí uma caracterização boa o bastante para entendermos a

conexão focal⁴³. A ideia é bem simples, na verdade: aquele foco que se repete nos focalizados acaba sendo a definição de um dos focalizados e que é, portanto, o primeiro. O que não é fácil é entender porque alguém complicaria tanto as coisas quando o mais sensato seria dar um nome singular para cada termo. No entanto, Aristóteles não tem outra saída para explicar esse uso generalizado na linguagem que, de alguma forma, reflete as semelhanças que as realidades mantêm entre si⁴⁴.

Vê-se que tudo se dá no mundo das definições: um focalizado é considerado primeiro por se encontrar nas definições dos outros focalizados. Primeiro (ou anterior) é dito de vários modos⁴⁵, há o primeiro pela ordem (fulano está primeiro que sicrano na fila), há pela natureza (o sol existe primeiro para que possa haver vida) e há, entre outros, o primeiro definicionalmente (*logos*) (o gênero está nas definições de espécies, por isso ele é primeiro “logicamente”). Como em (III) está claramente expresso que “primeiro é aquele cuja *definição (logos)* se encontra em todos os demais” e, em (IV), que “as *definições (logoi)* não se referem (...) nem dependendo de algo único, então devemos entender que a conexão focal de fato diz respeito a definições e suas relações.

Porém, há uma questão importantíssima, perguntada por Berti, sobre qual é a diferença entre uma unidade focal e uma homônima entre gênero e espécie (ver capítulo 3, tópico *Mas então, como é dito?*):

(...) nós sabemos, com efeito, que para Aristóteles, aquilo cuja definição está contida naqueles que lhe são subordinados pode ser também o gênero (*genos*), enquanto que não se pode dizer que a medicina é o gênero do qual o instrumento medicinal é espécie (*Multiplicité et unité du bien*, p. 175)

⁴³ Nossa caracterização muito corresponde à definição de *focal meaning* de FEREJOHN, Michael. Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science. *Phronesis*, v. 25, n. 2, p. 120, 1980. Já caracterização de SHIELDS é um tanto longa: “C[ore-]D[ependence]H[omonymy]₄: *a* and *b* are homonymously *F* in a core-dependent way iff: (i) they have their name in common, (ii) their definitions do not completely overlap, (iii) necessarily, if *a* is a core instance of *F*-ness, then *b*'s being *F* stands in one of the four causal relations to *a*'s being *F* and (iv) *a*'s being *F* is asymmetrically responsible for the existence of *b*'s being *F*.” (*Order in Multiplicity*, p. 125). Pelo visto, SHIELDS quer ser coerente com o realismo de Aristóteles; por isso se vê obrigado a acrescentar tantas cláusulas. Ele foi seguido de perto por JULIE WARD. *Aristotle on Homonymy*. Cambridge: 2008. Cap. 3. Já a nossa e a de FEREJOHN se mantêm apenas no campo das definições, prescindindo da realidade – embora não a excluindo.

⁴⁴ Ver *EE* VII 2, 1236b 21s em que Aristóteles acusa os que querem manter a sinonímia a todo custo de violentarem os fenômenos. Ver também, um pouco antes em 1236a 25.

⁴⁵ *Cat.* 12, *Met.* V 11 e IX 8. Cf. CLEARY, John. *Aristotle on the Many Senses of Priority*. Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois Univ. Press, 1988.

Ou, esquematicamente:

Def.A' (gênero): B;

Def.A (espécie): BC;

por conseguinte: Def.A: A'C

Assim, o primeiro A é gênero da espécie A; recebem o mesmo nome mas um é gênero do outro. A princípio, esse quadro corresponde exatamente ao que esboçamos para os *pros hen legomenon* e seríamos obrigados a incluir uma grande parte de homônimos parciais dentro da rubrica da conexão focal. No entanto, Aristóteles separa os conectados focalmente dos homônimos por gênero e espécie; por exemplo em “três espécies de amizade e que nenhuma seja dita de um modo único, **nem como espécies de um único gênero**, (...) Elas são ditas dependendo de uma única e primeira amizade” (ver III acima) e em *Ética Nicomaqueia* V 1 ao analisar o caso das justiças: uma justiça tem a definição exatamente igual a virtude; ao passo que a espécie justiça é engloba a primeira mas acrescenta outras características; lá eles são homônimos segundo o gênero e a espécie, mas Aristóteles não diz que são *pros hen legomena*. Aliás, segundo o nosso esquema, também os homônimos por semelhança seriam conectados focalmente, da seguinte forma:

Def. mão': AB

Def. mão: semelhante à mão'

E, mais uma vez, Aristóteles não diz que os homônimos por semelhança são conectados. Isso é uma dificuldade real, mas acreditamos que podemos responder o caso do gênero e espécie atendo-nos ao seguinte: nenhum deles, de fato, *depende* do foco, nenhum deles são de fato nomeados *por* conter o foco em suas definições. É a presença do foco, do *hen*, que faz com que algo seja chamado pelo nome do focalizado. A justiça (a espécie), por exemplo, não recebe esse nome *por* conter a justiça (gênero) em sua definição: ela o recebe de próprio direito. Já os focalizados, de fato, *dependem* de seus focos para receberem a

denominação e por isso que nós insistimos tanto em traduzir *pros* por “dependendo”. Já o para “qual a diferença entre conexão focal e homonímia porpor semelhança?”, não temos resposta definitiva⁴⁶.

Por isso que – é preciso notar – embora a conexão focal seja um tipo de homonímia parcial, ela não cobre todos os casos de homonímia parcial: de fato, há homônimos parciais que não são focalizados, como os entre gênero e espécie e os por semelhança⁴⁷.

Veja-se que, ao contrário da homonímia total, é possível elaborar um conhecimento sobre itens focalizados. Por um momento, duvidaríamos disso porque o que for dito do “possuir saúde” não pode ser generalizado para o “produzir saúde”; por exemplo, se dissermos que quem possui saúde tem maior capacidade de recuperação, não podemos generalizar e dizer que o que produz saúde tem maior capacidade de recuperação. No entanto, se por um lado não podemos gerar um conhecimento universalizável, por outro podemos pesquisar aquilo que há de comum entre os vários As, a saber, o A primeiro (que por sua vez, possui a definição C e suas propriedades), e daí tentar tirar conclusões para os demais. Se o *saudável primeiro* é saúde e esta *for equilíbrio das funções orgânicas*, então um tipo de saudável será corpo *saudável*, isto é: *dotado de equilíbrio das funções orgânicas*; outro, o exercício *saudável, produtivo de equilíbrio das funções orgânicas* e assim em diante. Por isso, “a todo momento, a ciência se volta exatamente para o primeiro, do qual os outros dependem [*eerteetai*] e pelo qual são ditos” (*Met.* IV 1003b16s).

⁴⁶ Mas vale a pena abrir um parêntese para apontar dois caminhos de resposta. Primeiro, a mão de carne e osso também recebe esse nome de próprio direito e não está focalizada a nada. Segundo, até poderíamos pensar que a homonímia por semelhança é um tipo de conexão focal, uma que se limitaria a relações dependência entre semelhantes; porém, não parece que a conexão focal seja tão limitada assim: para esta, o focalizado basta fazer menção ao foco, pouco importando o que vem a mais do foco. Para responder essa questão, os esquemas de SHIELDS e WARD são muito persuasivos, pois exigem que haja uma relação causal direta entre foco e focalizado.

⁴⁷ Também repensamos esse ponto, ao mesmo tempo que o assunto da nota 38, desde a defesa da dissertação. Na verdade, nós já tínhamos essa ideia, mas, por falta de segurança nossa, deixamos esboçá-la na dissertação original. Hoje, consideramos que a conexão focal, embora acabe implicando uma homonímia parcial, não deve ser concebida necessária e essencialmente como uma homonímia. A nosso ver, homonímia e *pros hen legomenon* lidam com classificações independentes entre si: um diz que termos iguais possuem necessariamente definições diferentes, já o outro diz que termos iguais possuem um único algo de comum entre suas definições, nada falando se suas definições são desde já diferentes ou se são iguais, e que é por algo comum constar nas coisas que o objeto de definição recebe o termo em questão. Mas, mais uma vez, como não discutimos essa questão na arguição, deixemos isso para um outro momento e façamos nossas correções como se ainda acreditássemos que o *pros hen* é um tipo de homonímia.

O ser entre a sinonímia e a homonímia total

Se os resultados até agora são minimamente bem embasados, podemos partir para o ser e tentar entender suas características. Sabemos que o ser não é sinônimo, se o fosse, então tudo seria da mesma forma, tudo seria de um mesmo tipo de ser: digamos que a definição de ser fosse “substância”, então tudo seria substância, o que não é muito aceitável, ao menos no mundo aristotélico (mas talvez no de Parmênides, *Física* I 2⁴⁸). No entanto, uma correção pode ser feita para tornar a sinonímia do ser mais palatável: se considerássemos ser como o gênero de todas as coisas, então bastaria acrescentar a esse amplo conceito diferenças para sair dividindo o mundo entre os tipos de ser. Nesse caso “Ser” seria o gênero mais alto a partir do qual derivaríamos as espécies de ser. Para isso, contudo, Aristóteles tem uma resposta: ser não pode ser um gênero justamente por ser o mais universal dos predicados. Na *Metafísica* Aristóteles lança um curioso argumento para provar a não-generalidade do ser:

Nem ser nem uno são o gênero dos seres, pois é necessário que diferenças de cada gênero sejam e que cada uma seja una, mas é impossível que tanto as espécies do gênero como também o gênero sem sua espécie sejam predicadas de suas diferenças próprias. Portanto, se o uno ou o ser é gênero, nenhuma diferença poderia ser ser nem ser una. (*Met.* III 3, 998b22-27)

A interpretação é difícil: por que “gênero sem a espécie [de que é gênero]” não pode ser predicado da diferença? O argumento dessa passagem parece estar em outra, dos *Tópicos*:

Ademais, é preciso ver se o gênero é predicado da diferença, pois parece que o gênero não é predicado das diferenças, mas daqueles de que a diferença é predicada. Por exemplo, o animal é predicado do homem, do boi e de outros animais terrestres, não sendo a própria diferença dita da espécie. Pois, se o animal fosse predicado de cada diferença, muitos

⁴⁸ “Mas se há um uno e o ser em si, é necessário que o um e o ser sejam suas essências [*ousia*], afinal nada mais lhes é predicado universalmente, mas apenas elas próprias. Mas se houvesse um uno em si e um ser em si, a pergunta “como pode haver algo de diferente além desses?” seria uma grande aporia, em outras palavras: “como pode haver mais seres do que apenas um?”. Pois, o que é diferente de ser não existe, de modo que, conforme o discurso de Parmênides, é necessário se segue que todos os seres sejam um único e isto é o ser.” *Met.* III 4, 1001a27-1001b1. Com esse argumento Aristóteles mostra porque um parmenídico deve aceitar a univocidade do ser; na nota 50, veremos a consequência contraditória dessa teoria.

animais seriam predicados da espécie, já que as diferenças são predicadas da espécie. Ademais, todas as diferenças seriam ou espécies ou indivíduos, se fossem precisamente animais, pois cada animal ou é espécie ou indivíduo. (*Tóp.* VI 6 144a32-b3)

Mas, mesmo assim, não se entende muito bem porque a diferença não pode ter o mesmo gênero da espécie; de fato, soa estranho, mas por que é tão impossível assim? A resposta que à primeira vista nos aparece é que, se ambos fossem do mesmo gênero, a diferença perderia seu papel de diferenciar; por exemplo, se “bípede” fosse do mesmo gênero que “homem”, então aquela não poderia ser uma diferença específica desta (Enrico Berti. *Multiplicity and Unity of Being in Aristotle. Proceedings of Aristotelian Society.* v.101, n.2, p. 191s, jul. 2003.) No entanto, isso não pode ser tão simples, pois além do gênero “animal” bípede poderia ter algo a mais, uma “diferença”, que acrescentaria algo ao gênero animal puro e simples de bípede e daí bípede poderia cumprir sua função de diferença. Outra resposta é que isso nos faria cair numa estratégia comum dos sofistas, que é a de repetir a mesma coisa muitas vezes: pois se homem significa “animal bípede” e bípede, “animal com tal ou qual característica”, então homem significaria “animal animal com tal ou qual característica”. Ao repetir duas vezes a mesma coisa estaríamos tornando nossa definição obscura e isso é grave (Alfonso Correa-Motta. *A língua dos papagaios, a diferença e o ser. Cadernos de Filosofia e História da Ciência,* série 3, v. 13, n. 2, p. 226, jul.-dez. 2003). No entanto, mesmo assim, não vemos por que isso seria um problema se fosse real: se a realidade possuir duas características iguais, então não podemos fazer outra coisa, seremos obrigados a repetir⁴⁹.

Seja como for, pelo menos no caso do ser (e do um) a antítese de Aristóteles funciona por uma simples razão: ser é o predicado mais universal de todos; se ser fosse gênero, então teria só uma definição. A diferença precisaria de uma definição diferente; mas como ela já é, então não pode diferenciar o ser. Mais ilustrativo:

⁴⁹ Ver também *Met.* III 6, 1003a 8-12. Nossa resposta ao problema “por que o gênero não pode ser predicado da diferença específica de uma espécie sua?” é um pequeno acréscimo à resposta de BERTI: o problema é que faríamos da diferença uma espécie, à qual exigiríamos novamente uma diferença, afinal, num mesmo, gênero uma espécie não pode diferenciar outra, por exemplo, cavalo não diferencia homem. SHIELDS tem uma interessante interpretação (*polla zoa*, “muitos animais” em 144a 38 entendido como “animal é dito de vários modos”, *Order in Multiplicity*, p. 252-3).

Def. Gênero Ser: G

Def. Diferença Ser: G (uma vez que ser seria sinônimo)

Espécie de Ser: G + G

Para cindir o ser, é preciso que a diferença não seja, mas o não-ser nunca poderia cumprir função tão positiva. Enfim, pelo menos no caso dos predicados os mais universais, devemos aceitar que não são gêneros.

Apenas uma ressalva antes de prosseguir: não concordamos com o seguinte pensamento: “Em todo o *Corpus Aristotelicum* só existe – até onde sei – uma única passagem na qual Aristóteles tente provar que ser não é unívoco. Essa passagem é *Metafísica* B 3, 998b22-27” (Berti, Multiplicity and Unity of Being in Aristotle, p. 189). Afinal, o argumento de *Metafísica* III não mostra que o ser não é sinônimo. Tudo o que ele diz é que ser não é um gênero; mas pode haver coisas que não sejam gênero nem genéricas (isso porque a espécie e a diferença poderiam ser consideradas genéricas) e, contudo, sinônimas. Essa possibilidade lógica há.

Ora, se genérico não se identifica com sinônimo, então de que forma Aristóteles prova que ser não é sinônimo? Com efeito, isso seria uma grande pista para a prova da homonímia do bom. Ora, apesar de todo o mistério, a prova sempre esteve à nossa frente, por mais que não a queiramos exergar. A prova de Aristóteles é justamente identificadora: ele simplesmente define o ser de vários modos! Lembramos que definir direta e variadamente algo é uma prova de homonímia como qualquer outra (cf. 21s acima). Vimos Aristóteles definir variadamente o ser (*to on*) em (II) e veremos também na *Metafísica* V:

Ser [*einaî*] por elas mesmas é dito exatamente daquelas coisas que significam as figuras da categoria: de quantos modos são ditas, de tantos ser [*einaî*] significa. Uma vez que, entre os predicados, alguns significam o que é, outros o qual, outros o quanto, outros o para algo, outros o fazer ou sofrer, outros o onde, outros o quando, o ser [*einaî*] significa o mesmo que cada um desses. (*Met.* V 7, 1017a 22-27)

E esse parece ser o ponto também na polêmica *Metafísica* VIII 2:

Portanto, é evidente que também “é” é dito de quantos modos: pois soleira é o que está posicionado assim e existir [*eina*] [uma soleira] significa que isto está assim posicionado; também existir [*eina*] gelo significa estar assim condensado. (1042b25-31)

Sem falar de *Metafísica* VI 4 1028a 5, XIII 2 1089a 7, XIV 2 1089b 20-23, *Física* 185a 20-23 e *De Anima* 412a 6-12. Por isso não deixa de ser tentador voltarmos atrás na interpretação atributiva e aceitarmos que o bom está sendo identificado a coisas diversas entre os exemplos. A diferença, porém, é que em nenhum desses casos Aristóteles está se confrontando com um platônico, o que dificultaria seu trabalho e está dificultando o nosso. A interpretação identificadora é sem dúvida nenhuma a mais eficiente e econômica mas pelos motivos já esboçados, esforçamo-nos para não recair nela⁵⁰.

Mas se possui vários modos de dizer, por outro lado, o ser não deve contar-se entre os homônimos totais, suas definições não são completamente disparatadas. Se em algum momento Aristóteles pensou assim, a *Ética Eudêmia* seria o testemunho mais óbvio; já vimos que lá ele afirma não haver uma ciência sobre o ser e isso seria condizente num mundo em que as definições de ser não tivessem nada em comum. Conforme dito, não nos comprometeremos com a exata razão pela qual o filósofo negou a existência da metafísica na *EE*, o que importa é que num determinado momento Aristóteles voltou a sustentar a existência de um conhecimento do ser e, por isso, suas definições guardam algo em comum. Qual é a necessidade de uma filosofia primeira, por que não lançar seu tema no campo de estudos da linguagem, são questões que não deixam de martelar a cabeça de um aristotélico; de fato, nada parece mais platônico do que uma ciência de todas as coisas. Na *Eudêmia* o Estagirita estava contente em

⁵⁰ Há uma longa polêmica contra Parmênides que abrange *Física* I 3, de 186a22 a 187a10, algumas partes da qual poderiam ser seccionadas e apresentadas como provas indiretas, não identificadoras, da multivocidade do ser. Em particular, 186a32-b12: “É necessário, portanto, assumir não apenas que o ser significa de um único modo [*hen semanein*] do que quer que seja predicado, mas também que significa estritamente que é e que é uno. Ora, o atributo é dito sempre de um algum sujeito, portanto, aquilo a que se atribui o ser [i.e., o sujeito] não pode ser, já que é algo diferente do ser; portanto, um não-ser será. Consequentemente, o estrito ser não pode ser aplicado a nada mais a não ser a si mesmo; afinal, só pode haver algum ser que não seja o estrito ser, se o ser significar de muitos modos [*polla semainei*] a fim de que cada coisa seja em algum desses modos. Mas foi estabelecido por hipótese que o ser significa de um único modo [*semainei hen*].” Muitas de suas críticas aí se baseiam no fato de que uma única definição de ser não permitiria que alguns usos essenciais de alguns atributos sejam significativos. Mas note-se que nenhuma delas começa dando várias definições de ser, mas tomam como hipótese que há apenas um significado de ser, como deve ser uma boa crítica: assumindo a posição do opositor.

discutir Ideias e Bons universais no campo meramente do discurso, no qual bastaria explicar os erros argumentativos para desfazer toda a aparência de conhecimento real. Mas a *Metafísica* foi escrita e a possibilidade mais forte que nos vem à mente é o simples fato de que, após dispersar o ser em várias categorias, ele pesquisou melhor e viu que há algo em comum em suas definições; Aristóteles simplesmente percebeu que o ser é conectado focalmente⁵¹.

O ser e a conexão focal

O ser é claramente chamado de um *pros hen* em *Metafísica* IV 2 ((II) acima), mas também em:

O ser é dito de muitos modos, como distinguimos antes no tratado acerca de quantos modos [são ditos], pois significa aquilo que algo é e algum isto, mas também o qual, o quanto ou cada um dos outros assim predicados. Dito o ser de tantos modos, é óbvio que, entre todos estes, **o primeiro ser** é aquilo-que-algo-é, o qual significa a substância [...] os demais são ditos seres por ser quantidades de tal ser; outros, qualidades; outros, afecções; outros, alguma outra coisa. (*Met.* VII 1, 1028a10-20)

Além de *Metafísica* XI 3:

(...) o ser é dito de muitos modos e não de um só [*ou kath'ena legetai tropon*]. Se é dito homonimamente sem nada em comum, então não está sob uma única ciência (pois não há um gênero único de coisas totalmente incomunicáveis). Mas se fosse dito com algo comum, estaria sob uma única ciência. Parece que é dito da maneira já explicada, do mesmo modo que o medicinal e o saudável, pois dizemos cada um desses de muitos modos. Cada um desses é dito do seguinte modo: um por se remeter de alguma forma à ciência médica; outro, à saúde e outros, ditos de outros modos, por cada um se remeter a um mesmo algo. Afinal, um discurso e um instrumento são ditos medicinais, um por vir da ciência médica, outro por lhe ser útil. Igualmente, o saudável, um porque é sinal da saúde, outro porque a produz. E o mesmo modo se aplica aos demais. Do mesmo modo, por ser uma afecção ou uma disposição, um estado ou movimento do ser enquanto ser (ou alguma outra coisa semelhante) é que se diz de

⁵¹ Mas então, por que demorou tanto para isso? Se a conexão focal já estava disponível e o ser já era multívoco, por que Aristóteles não juntou logo as duas ideias? OWEN se faz essa pergunta no *The Platonism of Aristotle*. (*Proceedings of British Academy*, n. 51, 1966. Reimpresso em NUSSBAUM, M. (ed.). *Logic, Science and Dialectic*, op. cit., 217ss.). De fato, a resposta com um “simplesmente” é um tanto mágica e nada explica; por isso temos nossas suspeitas sobre tudo isso.

cada um destes que são seres. **E uma vez que o remetimento de todo ser vem a ser para algo único e comum, (...)** (1060b33-61a11)

Numa única passagem apenas diz-se que é um *kath hen*:

E uma vez que o ser, sendo dito de muitos modos, se diz de um único modo [*kath hen ti*] e comum, e os contrários de mesmo modo [...] (Met. XI 3, 1061b11-13)

Para evitar esse choque poder-se-ia jogar o livro XI da *Metafísica* na inautenticidade, mas sejam quais forem as razões filológicas para desprezar esse livro, não vemos muita razão filosófica, ao menos quanto a essa parte: apesar da terminologia aparentemente errada, todo o contexto trata o ser como um *pros hen* (ver citação anterior, que também é de *Met.* XI). Além do mais, não teria tanto problema de considerá-lo *kath hen* porque, numa breve frase, Aristóteles concede que os *pros hen* são, de algum modo, *kath hen*.

Pois, não apenas dos que são ditos segundo um único modo (*kath hen*) existe uma única ciência que contempla mas também dos que são ditos dependendo de algo único (*pros hen*): de fato, estes de algum modo são ditos de um único modo (*kath hen*) (*Met.* IV 2, 1003b11-13)

Mas então, qual é o foco do ser? É a substância, que é a exata definição do ser primeiro:

Def. Ser': substância.

Portanto, todas as demais definições de ser terão o ser primeiro ou substância⁵²:

Def. Ser: qualidade de substância;

⁵² OWEN: "In *Meta.* IV 2, but the account raises a small puzzle. Where he might be expected to say that all the subordinate senses of *on*, 'being', must be defined in terms of a primary sense of that expression, what he says is that all senses of *on* must be defined in terms of *ousia*, 'substance', just as all senses of 'healthy' must in term of 'health': a formulation which makes no provision for the *priority* of one sense of *on*. But he talks as though he had provided for the that priority." (Logic and Metaphysics..., p. 184-5) "This does not in the least entail that Aristotle had already reached his analysis of the *logical* priority of substance, the analysis which is propounded in *Metaphysics IV* and which depends directly upon recognizing the focal meaning of 'being'. For logical priority – priority in *logos* or definition – is only one of the kinds of primacy that Aristotle eventually comes to claim for substance". (*Idem*, p. 186.)

Def. Ser: movimento de substância

ou, em outros termos:

Def. Ser: qualidade de ser’;

Def. Ser: movimento de ser’

Note-se que isso não quer dizer que as categorias, exatamente, possuem “substância” em suas definições. Nada se fala das categorias exatamente, mas apenas das definições categoriais de ser. Isso vai de encontro ao que estabelecemos na interpretação identificadora, pois demos como crítica o fato de que é possível encontrar algo em comum entre as categorias (ver *Interpretação identificadora da exemplificação e sua crítica*); mas, embora não contribua, também não nega: pode ser que ainda haja algo de comum entre categorias. A crítica continua valendo se pensamos que, para algo ser predicado, é preciso que se encontre a definição desse algo na coisa; logo, se ser é predicado das categorias, é por encontrar substância nelas – não necessariamente em suas definições, é verdade⁵³.

De tudo isso se percebe que o ser pode ser conhecido desde que seja *pros hen* ou *kath hen*, pois se fosse uma homonímia total não haveria nada de comum que pudesse ser conhecido. Os *kath hen* são privilegiados porque tudo o que for falado sobre a definição será generalizada para os demais. Já os *pros hen* sofrem de uma dificuldade adicional, pois ainda que estudemos bem o *proton*, ainda restará generalizar, o que nem sempre é feito com facilidade. O “dito de modos idênticos ao ser”, ou ontoisopredicabilidade, por exemplo, é uma característica que vem do estudo do foco do ser, com todas as dificuldades que ela implica. Por isso que:

⁵³ Existe uma passagem – polêmica sem dúvidas – cuja interpretação mais imediata estabelece que as demais categorias possuem substância em suas definições; trata-se de *Met.* VII 1, 1028a35s: “é necessário que no *logos* de cada [categorema? Coisa? Modo categorial de ser?] se encontre o *logos* da substância”. CLEARY a interpreta assim: “The role of substance as a subject for other predicates is also crucial for understanding the claim that it is prior in definition. Aristotle defends his claim by arguing that the definition of substance must be present in the definition of each of its dependent predicates; cf. *Met.* 1028a35-36. Now the necessity of this is not immediately obvious, since it seems possible to give a definition of whiteness (e.g. a certain color in a surface) without making any reference to substance. But it would appear that Aristotle has in mind something like the following argument: since a surface depends upon a particular substance, the definition of whiteness that refers to surface also implicitly refers to substance.” (*Aristotle on the Many Senses of Priority.* op. cit., p. 67)

Portanto, o que sempre foi pesquisado e ficava em aporias tanto antigamente quanto hoje, isto é, “o que é o ser [to on]?” é igual a “o que é a substância?”. Alguns dizem que uma única coisa; outros, que mais do que uma, entre os quais uma parte diz que são em número limitado, outra, ilimitado. Por isso, devemos contemplar acima de tudo, primeira e unicamente, por assim dizer, o que é acerca do ser neste modo. (*Met.* VII 1, 1028b3-7)

Isopredicabilidade

Deve ter espantado o leitor termos nos concentrado muito em definições, pois isso vai na contramão do que queríamos provar, que é a interpretação atributiva da universalidade única, a saber, que o predicado só apenas pode ter uma tipo de coisa a que se aplicar, pouco importando seu *logos*. De fato, a todo o momento falamos de definições e até encontramos uma prova de multivocidade do ser definindo-o diretamente. Contudo veremos agora que é possível uma multivocidade ou, pelo menos, uma ontoisopredicabilidade sem falar exatamente de definições.

Ambas as versões do argumento da multivocidade do bom põem no começo a enigmática frase “o bom *isachos legetai* ao ser”. Como entender o *isachos legomenon*, batizado aqui de isopredicativo? A expressão *isachos legetai* não é comum no *Corpus*, só aparecendo sete vezes (Além da *EE* 1217b26 e *EN* 1096a23, *Met.* 1013a16, 1022a19, 1053b25, 1089a27 e *Tóp.* 125a15. Temos também um *isachos parakolouthen*, *Met.* 1054a14 e um *isachos haitountai*, *Tóp.* 163a14). A própria palavra *isachos*, ao que tudo indica, é um neologismo de Aristóteles, pois não se tem registro dela antes e mesmo depois só voltará a ser empregada pelos próprios comentadores aristotélicos a partir do século II d.C. Nós traduzimos *isachos legetai*, como se pôde ver, por “é dito de modos idênticos a”, mas a tradução mais difundida é “é dito de tantos modos quanto”, o que faz dela uma variação do *hosachos legetai X tosautachos Y*, “de tantos modos X é dito, de quantos modos Y o é” ou, dependendo do contexto, apenas *tosautachos legetai*. Uma primeira impressão que essa tradução dá (embora, obviamente, os tradutores não pensem assim) é a de simples igualdade numérica: se “pena” for dito de três modos e “manga” também, então existe uma igual quantidade de modos pelos quais eles são ditos e, portanto, “pena é dita de

tantos modos quanto manga”. Defenderemos, no entanto, que o *isachos legomenon* vai mais além do que mera coincidência numérica: a isopredicabilidade denota uma relação mais profunda entre os dois termos.

Por vezes não é fácil determinar o que está em jogo quando se fala em *isachoos*:

Ademais, é preciso observar se o gênero e a espécie não se dizem em relação às mesmas coisas. Pois, parece que ambos são ditos de mesmo modo ou, melhor, de modos idênticos, exatamente como ocorre com o presente e o doação [quero dizer, a ação de dar]. Afinal, como o presente é dito de alguém ou para alguém, também a doação é dita de alguém e para alguém. Doação é gênero do presente, uma vez que presente é uma doação sem retorno. (*Tóp.* IV, 4, 125a14-19)

Mas noutra parece mais simples:

De modos idênticos são ditas as causas, pois todas as causas são princípios. (*Met.* V 1, 1013a16s)

A primeira interpretação que vem à mente é a de inter-reciprocidade entre causa e princípio: todo princípio é causa e toda causa, princípio (ainda que a passagem só reze um desses). Nesse caso, *isachoos legomenon* seria entendido como inter-reciprocidade: todo A é B e todo B é A. Com base nas análises abaixo, proporemos que, pelo menos no caso do ser e do uno, essa reciprocidade significa, não exatamente um próprio tal como estudado nos *Tóp.* I 5 e V, mas apenas que, toda vez que houve um A, B também estará presente e vice e versa. Ou seja, um implica o outro e, mais, quando um A se aplicar a algo diferente de outro A (digamos, quando um ser significa “animal” e outro, “cor”), também B significará algo diferente (no caso, o uno para “animal” será diferente do uno para “cor”).

Antes de partirmos para isso, vejamos que é pelo fato de uno ser uma propriedade *per se* de ser que se fundamenta a sua ontoisopredicabilidade;

É famosa a ontoisopredicabilidade do uno: fora esparsas afirmações ao longo da *Metafísica*, em que ambos aparecem fortemente ligados, o livro X 2, analisa detidamente a afirmação “uno é dito de igual modo que o ser”. Para entender isso, vejamos alguns comportamentos que uno possui com ser. Em *Metafísica* IV 2, pouco depois de fundamentar a ciência do ser, Aristóteles se apressa para relacionar o ser com o uno:

Ora, se o ser [i.e. o existir] e o uno são uma única e mesma natureza por um sempre acompanhar o outro [*tooi akolouthein allelois*] tal como o princípio e causa, não são, no entanto, expressos por uma única definição. (Não mudaria nada caso os julgássemos de mesmo modo, inclusive facilitaria nosso trabalho.) Pois são iguais um homem uno, um homem existente e um homem; e não expressam nada de diferente, sendo uma repetição linguística “existe um homem uno ou, melhor, existe um homem”. É óbvio que não se separam nem na geração, nem na corrupção. O mesmo modo vale para o uno. Por conseguinte, é claro que o acréscimo nesses casos expressa o mesmo e que o uno não é nada diferente do ser. (Met. IV 2, 1003b22-32)

É verdade que essa explicação de por que o um e o ser são a mesma natureza é um tanto estranha, pois se poderia dizer que “não-casado” também não acrescenta nada a “solteiro”, mas ambas não são inter-cambiáveis já que existem outras coisas não-casadas que, também, não são solteiras. Contudo, devemos entender que, além de não acrescentar, uno também não é nada de menor que ser: ou seja, ambos estão na mesma medida, têm a mesma extensão.

Em todo o caso, o que nos interessa aqui é a explicação imediatamente seguinte, pois é o primeiro passo para mostrarmos que uno é uma propriedade *per se* de ser:

Ademais, a essência [*ousia*, substância] de cada coisa é una e não por acidente; do mesmo modo, é precisamente por isto que a coisa é um ser. Portanto, há tantas espécies de unos quanto há de ser (1003b32-34)

Essa passagem deixam claro o porquê de o ser e uno possuírem uma ligação estreita. Já que o ser primeiro se define pela substância e a substância é una, imediatamente se segue que o ser propriamente dito é uno.

Ser' é substância

Substância é una

Ser' é uno

Ser é qualidade de substância

Substância é una

Ser é qualidade de algo uno

Ser é quantidade de substância

Substância é una

Ser é quantidade de algo uno etc.

O mais interessante é que substância não é exatamente uma unidade, quer dizer, suas definições não compreendem exatamente ser una (ver definições de substância em *Met.* V 8). É bem verdade que a unidade não lhe é accidental, mas também não é por essência; é, conforme dito em *Met.* V 6, 1006b 9, por continuidade, espécie ou definição. Não seria um erro se disséssemos que unidade é uma propriedade *per se* da substância, a primeira que encontramos, e por conseguinte também do ser enquanto ser. A nosso ver, o *per se* aqui pode ser entendido em dos sentidos aristotélicos, como esboçados em *An.Post.* I 4 e *Met.* V 18; contudo, tudo o que precisamos neste momento é que *per se* seja uma característica que nem é essencial, nem accidental. Portanto, em que medida uma das definições de uno possui a definição de substância não trataremos aqui, mas o fato é que substância nunca poderá ser afastada de uno. Portanto, se toda substância é una não accidentalmente, o ser primário também será uno e como o ser primário se encontra em todos os demais seres enquanto tais, então, o uno também aí estará presente.

Ora, uma consequência imediata de uno ser uma propriedade de ser é que eles se implicam: onde há ser, aí é possível ver uma unidade. Eles não precisam ter as mesmas definições, mas a natureza referida pelo ser também será referida pelo uno: se “homem é ser”, homem também será uno, já que um sempre

acompanha ser. Se isso tem a ver com *isachoos legetai* veremos já. Aristóteles diz que o uno e ser (e o princípio e a causa) são idênticos por natureza mas não por definição; o que é isso? Num outro momento ele falará assim:

Se estas coisas são separadas como as partes do corpo e qualquer coisa divisível, ou se são duas por definição [*logos*] mas na natureza inseparáveis, como o côncavo e o convexo na circunferência, não muda nada por enquanto. (*Ética Nicomaqueia* I 13, 1102a28-32)

Ou seja, côncavo e convexo têm a mesma natureza mas não a mesma definição e daí se entende que possuem exatamente a mesma referência, o mesmo objeto apontado.

Depois dessas reflexões preliminares, estamos mais aptos a entender a *isachoos legomenon* ou ao menos *isachoos legomenon to onti*. Numa outra passagem, mais longa e mais instrutiva (tanto quanto discutível), vemos a ontoisopredicabilidade ser levada a esse tipo de identidade, a por natureza.

Ademais, é necessário que se dê de mesmo modo para tudo. O uno [*hen*] se diz de modos idênticos a ser. Portanto, uma vez que a respeito das qualidades o uno é um determinado algo, isto é, uma determinada natureza e de mesmo modo a respeito das quantidades, é óbvio que a todo momento devemos inquirir “o que é uno?”, como também “o que é ser?”, uma vez que não é suficiente dizer que a natureza de algo é o algo em si. Mas com relação às cores o uno é uma cor, por exemplo, o branco [...]. Portanto, se os seres fossem cores, haveria um número de seres; mas “um número de quê?” É óbvio que de cores, e o uno seria um determinado uno, por exemplo, o branco. De igual modo também se os seres fossem tons musicais, haveria um número, a propósito, de semitons, mas o número não é a essência [*ousia*] deles [i.e. do ser e do uno]: o uno seria algo determinado, cuja substância não é o uno, mas um semitom. Do mesmo modo, também, para as letras, haveria um número de seres e o uno seria uma vogal. Se figuras retilíneas, haveria um número de figuras e o uno seria o triângulo, e o mesmo discurso se aplica aos demais gêneros. Portanto, uma vez que, havendo números e um determinado uno também a respeito das afecções, quantidades, qualidades e movimento, também a respeito de todos esses casos o número é de determinado algo e o uno é um determinado uno e isto não a essência [*ousia*] do uno, então tal modo vale também para as substâncias [*ousia*], pois o mesmo modo vale para tudo. Então, **está claro que o uno a respeito de todo gênero é uma determinada natureza** e que nada tem como a natureza o uno em si. Mas assim como, a respeito das cores, o uno em si que devemos inquirir é uma única [*hen*] cor, igualmente, a respeito da substância, o uno em si é uma única [*mia*] substância. (Met. X 2, 1053b24-54a13)⁵⁴

⁵⁴ Logo em seguida fala-se explicitamente das categorias: “que o ser e o um de certo modo signifiquem de mesmo modo [*tauto semanein*], isto é claro por [1] se conectarem [*parakolouthein*]

Ainda haverá com certeza muito debate acerca da passagem acima, porém uma coisa podemos estabelecer: para todo ser existe uma unidade. Isso mostra que a entidade e unidade estão firmemente relacionadas e que tudo o que é uno também será. Por isso, temos de aceitar a inter-implicação entre isopredicativos. Contudo, isso não é tudo. Vemos que a referência varia conforme Aristóteles vai dando os exemplos de uno e de ser: quando ser é cor, uno é uma cor; quando é som, uno é um som. Alguém poderia dizer que cada novo exemplo (cor, som etc.) muda de alguma forma a definição de uno: digamos, se ser é entendido como cor, o uno se definiria por AB; se ser é som, o uno se definiria por CD etc. Isso até poderia ser, mas em nenhum momento se fala de definição aqui: vemos uma expressa mudança é de natureza do uno. Desse modo, o que muda conforme o ser é a natureza, é a exata coisa referida pelo predicado “uno”.

Ora, isso é um resultado inesperado: tudo o que Aristóteles está dizendo, para provar a ontoisopredicabilidade do um, é que “cor é uma”, que “som é uno” etc. Mas é justamente o que queríamos quando falávamos no primeiro capítulo! No entanto, não é só isso que estamos a descobrir. Além disso, o uno só varia conforme o ser. Ou seja, quando dizemos “pássaro é ser”, o uno só se aplica a pássaros nesse instante; quando dizemos “substância é ser”, o uno se aplica a substâncias. Quanto mais geral a noção de ser, mais geral a de uno; quanto mais específico o ser, mais específico o uno.

Portanto, se “cachorro é ser”, então “cachorro é uno” mas o uno aqui não tem exatamente a mesma referência de “gato é uno”, assim como a unidade do avião, dos pesos etc. Se apenas isso é o que precisamos para provar que uno é ontoisopredicativo, então chegamos ao ponto: a única necessidade é que o predicado isopredicativo ora se aplique a A ora a B e que haja uma clivagem entre as aplicações. Pouco importa as definições do predicado P em voga; o que interessa é que não transportemos a referência do P de “A é P” para a referência do P de “B é P” (assim, por exemplo, se nós restringirmos ser a “gato” e

de modos idênticos às categorias e não estarem em nenhuma delas, por exemplo não está na categoria *aquilo que algo é*, nem na categoria *qual*, mas do mesmo modo que o ser, por [2] “um homem uno” não acrescentar nenhum predicado diferente de “um homem”, assim como o ser não acrescenta nada além de *algo*, *qual* ou *quanto*, também a essência de uno não acrescenta nada à essência de cada particular [*to eni einai to hekatooi einai*]” (1054a13-19). Perceba-se que Aristóteles diz que o ser e uno não estão em nenhuma categoria ou, nenhuma em particular, ao passo que o bom na *Ética Nicomaqueia* está em todas.

pedíssemos a alguém “me traga um único [*hen*] ser”; se essa pessoa trouxer uma lebre, então diremos: “de fato, é algo único mas não esta unidade de ser que quero”. O que esse exemplo mostra é que uno [*hen*] ainda se aplica a demais coisas, embora cada coisa possui uma unidade própria).

Ora, está aí exatamente o que queríamos quando falávamos de provar a multivocidade do bom. Entendendo que isopredicabilidade é um tipo de multivocidade (mas mesmo que não fosse não teria problema, porque pelo argumento das *Éticas* o que importa é o “ser dito de igual modo que o ser”), então tudo o que é preciso é que a bondade de Deus não seja transportada para a bondade da medida nem para as demais. Discutiremos mais acerca dessas questões adiante; mas desde já se nota que as definições de bom não são levadas em conta e as naturezas “boas”, os exemplos, é que não se adéquam entre si. Isso não quer dizer que a “ser” é idêntico a “bom” a ponto de se substituírem sempre, mas apenas que, onde houve ser, aí também é possível encontrar uma bondade; se tal bondade é igual ou diferente do seu ser particular, não podemos responder, mas o que importa é que o bom e o ser de uma coisa não é idêntico ao bom e ao ser de outra: cada coisa enquanto tal possui sua própria entidade e bondade.

Uma dificuldade

Mas igualmente se o uno é dito de muitos modos, os demais serão ditos dependendo de um primeiro uno e os contrários também. Por isso também se o ser ou o um **não for universal e igual em todos os casos** nem separado, (como provavelmente não é e, sim, uns são por depender de um único algo, outros por sequência) [...] (*Met.* IV 2 1005a6-11)

Nessa passagem vemos uma frase muito próxima da negação da universalidade única da *Ética Nicomaqueia* I 6. Kirwan, no seu comentário, recorrerá justamente a *EN* para responder o que isto significa e para ele essa passagem parece significar uma conclusão sobre definições:

Os parênteses em ^a8-11 não é fácil. (A) *Ética Nicomaqueia* I 6. 1096^a 23-28 afirma que o bom não pode ser “algo universal comum e único” sob o fundamento de que “pode ser chamado em tantos modos quanto aquilo que é [on]”. Negar universalidade parece ser, então, equivalente a afirmar

multiplicidade de sentidos. (B) “Separável” não pode ter o sentido técnico de Aristóteles, segundo o qual substâncias, mas não – digamos – afecções ou matéria, são separáveis (*Física* I 2. 185a31, *De Generatione et Corruptione* I 10. 327b22, II 1. 329a25): o significado deve ser ‘tendo sentidos desconectados’. (KIRWAN, Christopher. *Metaphysics, books G, D and E*. 2ª ed. p. 85.)

De fato, vimos até agora que o *pros hen* lida com definições e, pela passagem acima, o “não universal e igual para todos” é equalizado justamente com o *pros hen*, o que nos forçaria a concluir que a negação da universalidade única envolve definição. Por essa linha de argumentação, por mais que se questione a isopredicabilidade, a multivocidade ou qualquer outra coisa, o fato é que a universalidade única preza por definições e, portanto, o argumento da exclusividade categorial precisa ser montado de modo a concluir assim. E devido ao contexto e a toda a discussão em *Met.* IV 2, somos obrigados a admitir que a mais provável interpretação dessa passagem é a de que a universalidade única de fato diga respeito a definições.

A contra-resposta mais imediata, a de que isso não impede que a universalidade única, a partir de naturezas diferentes, implique também diferentes definições, exige muita especulação e não é tão satisfatória. Portanto – admitimos –, a falta de respaldo de um texto correspondente cuja interpretação é mais decifrável enfraquece nossa teoria. Isso não quer dizer que ela está errada, apenas aceitamos que Aristóteles usou a universalidade única com um sentido diferente na *Ética Nicomaqueia*.

O QUE SABEMOS SOBRE O BOM UNIVERSAL

Mas então, como o bom é dito? Pois não se parece com os homônimos por acidente. Mas, por conseguinte, é dito por vir de algo único ou por contribuírem todos para algo único ou, antes, por analogia? Pois assim como o olho está para o corpo, o intelecto está para a alma, e alguma coisa está para outra. Talvez essas coisas não estejam claras por enquanto; afinal, precisá-las seria mais próprio a outra filosofia e, de igual modo, acerca das Ideias (...) (EN I 6, 1096b 26-32)

Essa é a única passagem em todo o *Corpus* que sugere uma ciência do bom. Talvez bem mais do que a ontologia, a “agatologia” – como batizaremos a ciência do bom (*agathon*) em geral – teve de enfrentar dificuldades. Se por um lado ambas as ciências pareciam compartilhar do mesmo destino, por outro não encontramos uma afirmativa tão clara de que exista uma ciência do bom como encontramos para a do ser: enquanto a *Metafísica*, um tratado de 14 livros, lida direta ou indiretamente com o ser enquanto ser, não há sequer um capítulo em todo o *Corpus* dedicado especialmente à concepção aristotélica do bom em geral. Enquanto o ser é confrontado de frente em várias passagens, uma compreensão mínima sobre bom precisa ser coletada e colada a partir de esparsas afirmações, a maioria delas de temas apenas relacionados. A ontologia recebeu atenção reiterada ao longo dos séculos e do comentário aristotélico, ao passo que a agatologia nunca foi tematizada separadamente. Se uma sofre de super-interpretação, outra, de sub-interpretação, o que certamente torna o trabalho mais difícil. Diante desses percalços, é preciso reconhecer que a pesquisa do bom em geral possui um status próprio e diferente da do ser: análises muito específicas de um texto não podem ser transpostas nos seus mínimos detalhes para os demais e, em inversa proporção, as associações entre os textos podem ser mais lassas, menos rigorosas.

Veremos uma possível história do bom em geral na filosofia aristotélica através dos textos, desde os considerados mais juvenis aos maduros; em seguida vamos entender mais detidamente o que está envolvido na passagem acima, para enfim calcular em que medida a metafísica deve comportar a ciência do bom.

Uma história da ciência do bom

É quase palpável a decepção de Aristóteles ao ouvir o discurso *Sobre o bom* de Platão. Aristoxeno nos relata a expectativa geral que os acadêmicos guardavam diante dessa leitura, pois finalmente iam saber como ser tornarem bons. O que acabam ouvindo, porém, é um longo discurso acerca do uno, da díade e de outros princípios matemáticos, coisas que nada têm a ver a princípio com o título.

Assim Aristóteles sempre descrevia o que sentiram a maioria dos que ouviram a leitura *Sobre o Bem* de Platão. Cada um assistiu com a suposição de que apreenderia algum dos normalmente considerados bens humanos, por exemplo: riqueza, saúde, força; em suma, alguma felicidade maravilhosa. Quando o discurso se mostrou sobre matemática (quer dizer: números, geometria e astronomia) e concluía que **o Bem é único** [*agathon estin hen*], penso que lhes pareceu algo completamente absurdo [*paradoxon*]: uns menosprezaram o assunto, já outros o julgaram ruim. (Aristoxeno, *Fragmentos de Harmônica*, II, 30;16-31,3).

Apesar do caráter anedótico dessa história, podemos datar aí o nascimento da intenção de Aristóteles de estabelecer uma ética e de criticar mais profundamente o bom em geral: pois, se ele costumava repetir essa história, é porque ela deve ter-lhe marcado muito. De fato, uma das críticas que ele faz nas duas *Éticas* é a de que o bom em geral não nos ajuda a ser bons.

[...] pois, ainda que haja um bom único predicado comumente ou algum bom separado e por si, é óbvio que não seria objeto de ação humana nem adquirível pelo homem. Mas é esse tipo de bom que estamos inquirindo agora. (EN I 6, 1096b32-4)

Que este bom não está entre os imutáveis, é óbvio, porque nem a ideia do bem nem o bom comum são o bom em si que nós estamos inquirindo. Um é imutável e não é objeto de ação, o outro é mutável mas não é objeto de ação. (EE I 8, 1218b6-10)

Deixando de lado as pequenas diferenças entre as passagens, a razão é simples: as ciências ditas teóricas visam verdades necessárias ou *hos epi to polu* (na maior parte das vezes) tais como “o sol gira em torno da terra” ou “o homem é bípede”. Essas ciências, portanto, apenas contemplam (*theoorein*) seus objetos e suas contrapartes, as proposições. As ciências produtivas e as práticas, por sua

vez, visam uma mudança no mundo; a finalidade delas é formar uma situação que antes não se via. Portanto, suas finalidades são coisas contingentes, verdades mutáveis: “sou corajoso”, “devo salvar a criança” etc. Por isso um estudo geral, teórico, sobre o bom, não sendo sobre o mutável, não seria conseqüentemente prático, isto é, objeto de ação humana.

Embora o discurso de Platão tenha sido inesperado, Aristóteles tomou nota e resumiu tudo numa obra justamente intitulada de *Sobre o bom*. Infelizmente só nos restaram fragmentos dela, a maior parte no comentário de Alexandre de Afrodísia à *Metafísica*. Neles não há nenhuma reflexão explícita sobre o bom (como já era de se esperar, ver acima) e por isso não sabemos *exatamente* com que noção de bom em geral Aristóteles estava lidando no começo de sua vida intelectual. Sem dúvida se trata de uma bondade cosmológica, que se identificaria com os princípios do universo, em particular com o Um⁵⁵. Provável é que tudo isso devia soar aos seus ouvidos que bom é unívoco.

Seguindo a cronologia das obras acordada pelo comentário atual, a primeira análise profunda sobre o bom empreendida por Aristóteles teria se dado ainda numa fase acadêmica, no *Protrético*. Esse título, na verdade, é um nome genérico a qualquer discurso de incentivo ao estudo da filosofia; Aristóteles o teria escrito ainda discípulo. Não havia, porém, senão fragmentos dessa obra, até que estudos levaram a perceber que Jâmblico de Cálcia, um neoplatônico tardo-antigo, havia copiado no seu próprio *Protrético* trechos do de Aristóteles, num tipo de plágio. Avançados os estudos, estabeleceu-se o texto correspondente ao original, que em muitos pontos versa sobre o bom em geral. Um deles nos interessa mais porque sustenta que bom é equívoco e, para nosso espanto, próximo de ser focalizado.

[B 79] Ora, ao que tudo indica, o viver se diz de dois modos: um, segundo a capacidade; outro, segundo a atividade. Pois nós dizemos que “está vendo” tanto daqueles animais que têm visão e nasceram com a capacidade de ver, mesmo que no momento estejam de olhos fechados, quanto dos animais que estão usando esta capacidade, isto é, estão dirigindo a visão para algo. [...] [B 81] Portanto, quando algo idêntico for

⁵⁵ “Como dice Alejandro [*In Met.* 56, 8-35], Platón tendía a explicar todo ser mediante una fórmula la más simples posible. Su concepción filosófica fundamental consiste en la vinculación de ser, valor y proporción o medida. El Bien es al mismo tiempo principio del orden; el concepto de orden es la unidad de la pluralidad, el Uno. Por tanto, Platón erige lo Uno y el Bien en fundamento último del ser”. DÜRING (*Aristóteles op. cit.*, p. 311)

dito de cada um de dois seres e um deles for predicado por estar sendo ativo ou passivo [*ee tooi poiein ee tooi paschein*], determinaremos que é a este que se atribui em maior grau o termo, por exemplo: aquele que está fazendo uso do conhecimento *conhece em maior grau* do que aquele que apenas possui o conhecimento e o que dirige a visão *vê mais* do que o que apenas é capaz de dirigi-la. [B 82] Pois, não dizemos “em maior grau” apenas devido a uma proeminência (aí seria uma única definição), mas também por ser anterior (e o outro ser posterior): por exemplo, falamos que a saúde é um bem em maior grau do que as coisas saudáveis e aquilo escolhido por sua própria natureza é um bem em maior grau do que o seu promotor. **Todavia, vemos que não é a mesma definição que é predicada de ambos, quando dizemos, para as coisas úteis e para a virtude, que cada uma é boa.** (Jâmblico, *Protréptico* 11. 56,13 – 59,18 edição Pistelli. Fragmento 14 do *Protréptico* de Aristóteles, in *Fragments Selecta*, editado pela Oxford Classical Texts)

A relação entre os graus (por exemplo, mais claro, melhor=mais bom) e a homonímia é bastante interessante mas será deixada de lado⁵⁶. Vemos que já aí o aluno dissentia do mestre, isso se Platão queria fazer do bom um predicado unívoco. Se levamos o argumento às últimas consequências, seremos obrigados a dizer que uma das definições de bom está em maior grau e que por isso será um bom primeiro. O texto não afirma com todas as letras, mas podemos dizer que o bom está sendo apresentado como um *pros hen legomenon*: bom é focalizado já no *Protréptico*! Portanto, a menos que Aristóteles tenha mudado de ideia quanto a isso na *Eudêmia*, próxima obra na ordem cronológica, ele já sabia que bom é conectado focalmente quando afirmou que não havia uma ciência do bom.⁵⁷

Essa é a maior objeção à tese oweniana de explicação do problema do geneticismo. Lembramos que para Owen a razão por que Aristóteles teria deixado de negar a existência da ontologia, como o fez na *Eudêmia*, para passar a afirmá-la na *Metafísica*, residia na descoberta da conexão focal para o ser. Aristóteles

⁵⁶ Segundo Aristóteles, um das teses platônicas era que se X admitia graus então X era sinônimo, pois não seria possível comparar duas coisas a que correspondessem definições diferentes. Por exemplo, se dizemos “essa explicação está mais clara do que essa parede”, há um absurdo aqui, pois não é possível comparar a facilidade de acompanhar um discurso com a coloração branda de uma superfície. Como a amizade admite graus (“x é mais meu amigo do que y”), os platônicos a consideravam sinônima. Aristóteles critica duramente essa tese e mostra que é possível que coisas homônimas admitam graus; cf. *Física* VII 4, EN VIII 1, 1155a32-b16. *Tópicos* I 15, 107b13-18. PAKALUK, M. Friendship and the Comparison of Goods. *Phronesis*, v. 37, n.1, p. 111-30, 1992. STRYCKER, E. de. Prédicats univoques et prédicats analogiques dans le “Protreptique”. *Revue Philosophique de Louvain*, n. 66, p.597-618, 1968.

⁵⁷ Por outro lado, não diremos que com certeza há conexão focal, porque bom pode estar aqui num tipo de homonímia parecida com à por semelhança: um seria dito propriamente bom e os demais, por subordinação ao primeiro.

conhecia a conexão focal mas não havia percebido que o ser era assim conectado. Porém, se o bom também era focalizado, por que razão negar a agatologia também? Se conexão focal era suficiente, o que aconteceu? Foi Berti quem defendeu que, já na *Eudêmia*, o bom é um *pros hen*, a partir de vários indícios, mas principalmente da análise do bom em VII 2, 1236a 7-14:

Uma vez que os bens são dito de vários modos (pois, dizemos que uma coisa é boa por ser tal; outra, por ser vantajosa ou útil e, ademais, o prazeroso é de uma parte absolutamente prazeroso e bom, e de outra parte bom para alguém ou lhe aparece como bom, como para os seres inanimados) por meio de cada um destes bens nós podemos escolher algo e gostar desse algo como também de uma pessoa. Pois, podemos gostar de uma pessoa por ser tal, isto é, por sua virtude; de outra, porque é útil e vantajosa e de uma terceira, porque é prazeroso, isto é, por um prazer.

Ora sabemos que as amizades são focalizadas na *Ética Eudêmia*: há uma amizade primeira, a por virtude, que empresta o nome “amizade” às demais, a por prazer e a por utilidade, e que afigura nas definições destas. Se a razão para haver essas amizades assim nessa relação se deve justamente às relações que as bondades possuem entre si, então fica difícil não dizer que bom era também ele focalizado⁵⁸. Novamente: se a conexão focal é razão o suficiente para estabelecer uma ciência, então por que Aristóteles negaria uma ciência do bom? E qual foi então a razão para ele restabelecer a metafísica, uma vez que a descoberta da conexão focal para o ser não se mostra mais como uma grande novidade? São perguntas que continuarão sem respostas.

Embora na *Ética Eudêmia*, discursos sobre o bom em geral sejam relegados a meros estudos linguísticos e uma ciência desse tema, sumariamente abandonada, contra todas as expectativas, Aristóteles dá conselhos a quem quisesse estabelecer tal ciência:

É necessário demonstrar que o bom em si existe de maneira inversa à que demonstram no momento. Pois, no momento, a partir daquelas coisas em que ninguém concorda haver o bom, a partir dessas demonstram aquelas coisas que todos concordam que são boas: a partir dos números, demonstram que a justiça e a saúde são boas (pois elas seriam números e ordens, pensando que o bom se atribui aos números e às unidades,

⁵⁸ BERTI. Multiplicité et Unité du Bien selon EE I 8. In: MORAUX, Paul; HARLFINGER, Dieter (Ed.). *Untersuchungen zur Eudemische Ethik*. Editado. Berlin: Walter De Gruyter & Co, 1971. p. 157-84. Ver também, acerca do bom em absoluto e em relação a alguém: ALAN, Donald J. The Fine and the Good in the Eudemian Ethics. *Idem*, p. 63-71.

porque “o uno é o bom em si”). É necessário partir daquilo que todos concordam, a exemplo, da saúde, da força, da temperança, e daí demonstrar que nas coisas imóveis o nobre [*to kalon*] está em maior grau. Pois todas elas, nesse mundo aqui, são ordem e repouso; se é assim [i.e. se isso é ser nobre], então, as coisas imóveis são nobres em maior grau; afinal, ordem e repouso se atribui acima de tudo a tais coisas. É ousada a demonstração “o uno é o bom em si, porque os números almejam”, pois não se diz claramente como almejam, mas muito vagamente falam isso. Como alguém julgaria que há desejo naquelas coisas às quais não se atribui vida? Eles devem se preocupar com isto e não assumir como válido sem razões aquilo que inclusive com razões já é difícil de acreditar. **E dizer que todos os seres almejam um único bem não é verdade, pois cada coisa deseja seu próprio bem: o olho, a visão; o corpo, a saúde e assim por diante.** (I 8, 1218a 15-33)

O paralelo com o *Sobre o bom* é patente: ao invés de partir de coisas que apenas longinquamente possuem bondade, como os números, mais vale estudar os diversos tipos de bons assumidos pela maioria da população e encontrar suas características comuns. Além do mais, vê-se uma polêmica com relação a conclusão do *Sobre o bom* (confrontar a parte grifada acima com a do testemunho de Aristoxeno): contra a ideia de que há único bem, cada coisa procura seu próprio bem.

Seu conselho, porém, parece ser um tanto malicioso, pois ele mesmo havia dito um pouco antes que uma pesquisa sobre os bens dentro de cada categoria já seria maximamente difícil:

Mas nem as coisas ditas boas dentro de um mesmo formato [i.e. numa só categoria] pertencem a um único contemplar; como exemplos: a oportunidade e a mediania. Coisas diferentes contemplam as diferentes oportunidades e as diferentes medianias, por exemplo, a oportunidade e a mediania acerca da alimentação são contempladas pela medicina e pela ginástica; acerca das ações bélicas, a estratégia e, desse modo, algo diferente contempla acerca de uma ação diferente. Portanto, dificilmente o bom em si pertence a uma única contemplação. (*EE* I 8, 1217b35-40s)

Seria como se Aristóteles estivesse enviando o platônico para um campo que ele sabe ser infértil: por ser objeto de várias ciências, o bom em geral não teria uma ciência própria. Mas a malícia é desfeita quando o próprio Aristóteles se dá ao trabalho de mostrar que todos os bens praticáveis são redutíveis a um só, que é o fim último do homem. Seu argumento é breve mas tenta mostrar que o bom em si (*auto to agathon*) para o ser humano é o fim último de suas ações. Por

isso, vitória, saúde e todas essas coisas que são assumidas por todos como boas o seriam em virtude do bem mais final.

Que este bom não está entre os imutáveis, é óbvio, porque nem a ideia do bem nem o bom comum são o bom em si que nós estamos inquirindo. Um é imutável e não é objeto de ação humana, o outro é mutável mas não é objeto de ação. Mas a meta, na medida em que é finalidade, é o maior bem, causa dos bens subordinados e primeiro de todos. Portanto, o bom em si seria o seguinte: a finalidade das ações humanas. Isto está sob o campo da técnica dominante de todas as coisas, que é a política, a administração da casa e a prudência. (1218b5-14)

Como se pode ver, compensando a decepção desde o *Sobre o bom*, Aristóteles está deixando de lado bens cosmológicos para se centrar na vida humana e suas finalidades. A relação entre bondade em geral e finalidade será vista adiante, por ora, basta que notemos que esse é o primeiro passo para uma ciência do bom.

Por último vem a *Ética Nicomaqueia*. Existem duas sutilezas nesta obra que seriam indícios de uma posição radicalmente diferente com relação à agatologia. Em primeiro lugar, assumindo o papel de um platônico, Aristóteles chega muito próximo de dizer que o bom é focalizado (ou a retoma, se aceitarmos que ela já existia no *Protréptico*):

Uma objeção ao que dissemos seria esboçada sob o seguinte argumento “as definições [*logoi* platônicas] não falam de todo o bom, mas as coisas buscadas e amadas por si são ditas boas devido a uma única idéia [*kath hen eidos*] ao passo que as coisas produtivas daqueles bens ou de algum modo preservadoras ou impeditivas de seus contrários [isto é, de coisas más] são ditas boas por causa daquelas e de um modo diferente. As coisas boas seriam ditas de dois modos: umas, por si; outras, por causa das por si”. (1096b 8-14)

O bom é focalizado porque os bens secundários só receberiam essa denominação na medida em que são preservadoras, conservativas etc. do bem buscado por si. Interessante é que algumas coisas são ditas boas não por serem boas, mas por não serem más ou, melhor, por impedir coisas más e isto é de fato um uso muito cotidiano da palavra “bom”. Isso, presente tanto aqui quanto no *Protréptico*, só não é o mesmo que a conexão focal porque poderia ser equalizado com os homônimos por semelhança; entenda-se: *não são homônimos*

por semelhança, mas possuem o mesmo status destes na medida em que um bom o é por si e os demais, o são subordinadamente. Mas, de qualquer forma, é um passo para o *pros hen legomenon*, que, por sua vez, é um primeiro passo em direção a uma ciência do bom.

A segunda sutileza é que, na *Nicomacheia*, a crítica pela ciência não é voltada ao predicado bom em geral como o é na *Eudêmia*, 1217b35-40 acima, mas apenas à Ideia de bom:

Ademais, visto que há uma única ciência de coisas conforme uma única ideia, também haveria uma única ciência de todos os bons. Ora, há várias ciências dos bons mesmo sob uma única categoria, por exemplo, as ciências do oportuno: a ciência do oportuno na guerra é a estratégica; na doença, a medicina. Outros exemplos, as ciências da mediania: na alimentação é a medicina; a ciência da mediania nos exercícios é a ginástica. (EN I 6, 1096a27-33)

Esse detalhe mostra que Aristóteles não está negando na *Ética Nicomacheia* uma ciência do predicado bom, mas apenas uma ciência da Ideia de bom, coisas bastante diferentes. No *Sobre as Ideias*, Aristóteles também rebate o chamado “argumento pelas ciências”, segundo o qual é preciso que haja ideias para que haja ciência. Ora, uma vez que há ciência e ciência só pode ser do universal e determinado, e como o mundo sensível é indeterminado e particular, então é preciso que haja outra coisa além do mundo sensível, a saber, as Ideias. Aristóteles, porém, aponta que esse argumento é uma falácia, pois além de não provar que existem ideias, levaria a mais coisas do que os platônicos estão dispostos a aceitar. (Ver Alexandre de Afrodísia, *In Metaph.*, 79.3-80.6. Cf. FINE. *On Ideas*, p. 66-80.) Note-se, porém, que a crítica aqui é contra as Ideias e não contra os predicados comuns: pois, há ciências e elas lidam com predicados universais. Na *Ética Eudêmia*, portanto, Aristóteles acentuou a falta de comunidade do bom, o que o impediria mesmo uma ciência (ou um “contemplar”, como ele prefere na *Eudêmia*, mas sem grandes diferenças entre ambos) nos moldes aristotélicos, em seguida, na *Nicomacheia* recuou, apenas criticando a Ideia de Bom.

Além desses detalhes que, pelo menos, não impossibilitam uma ciência, há principalmente a passagem que abriu esse nosso capítulo, na qual Aristóteles se problematiza acerca do modo de dizer o bom universal e relega esses estudos a

outro braço da filosofia. Tudo isso depõe a favor de uma radical mudança de perspectiva do Estagirita, até então relutante a um conhecimento do bom enquanto bom, tal como havia acontecido com a ontologia.

“Mas então, como é dito?”

Aristóteles desfere uma pergunta inédita até então:

Mas então, como o bom é dito? Pois não se parece com os homônimos por acidente. Mas, por conseguinte, é dito por vir de um ou por contribuírem todos para um ou, antes, por analogia? Pois assim como o olho está para o corpo, o intelecto está para a alma, e alguma coisa está para outra. Talvez essas coisas não estejam claras por enquanto; afinal, precisá-las seria mais próprio a outra filosofia e, de igual modo, acerca das Ideias (...) (EN I 6, 1096b 26-32)

É uma passagem breve e lacunar, voltada para um leitor familiarizado com o jargão aristotélico. No entanto, nas obras restantes desse filósofo, nada encontramos que corresponda muito bem ao que ele quer falar aqui; somos obrigados, portanto, a conjecturar e a juntar pedaços de doutrinas para melhor esclarecer.

Existem duas formas gerais de ler a passagem. Uma traz à tona a bondade cosmológica. Desse modo, Aristóteles, ainda em debate com o platônico, deslocaria a discussão sobre o bom em geral ou universal para uma discussão sobre o bom do universo, o bom como um princípio do universo; de um assunto conceitual, passaríamos para um cosmológico. Cada coisa só seria boa na medida em que contribui para o divino, ou por ter vindo dele; mas a alternativa a que Aristóteles está mais afeito é a analogia, segundo a qual cada coisa procuraria sua bondade (ver *Bom e analogia*, abaixo). Desse modo, o filósofo apreciaria a tese de que uma única bondade distribui bondades para o resto do universo, na medida em que estiverem relacionadas a ela (no que aparentemente ele crê), mas demonstraria preferência pela tese de que cada coisa possui sua bondade por si mesma. Essas duas teses não são incompatíveis, todavia.

Escolásticos e neoplatônicos parecem compartilhar dessa interpretação, mas ela encontra defensores mesmo entre aristotélicos “neutros”⁵⁹.

Uma outra forma de interpretar está em correspondê-la ao capítulo 4 de *Física VII*, na qual Aristóteles estaria formando uma tabela de homônimos.

Portanto, devemos investigar o seguinte: quais as diferenças do [gênero] movimento? Ora, o discurso anterior indica que o gênero [movimento] não é algo único, mas muitas coisas se escondem atrás dele. Há, entre os homônimos, os que se distanciam bastante, os que têm alguma semelhança e os próximos ou por gênero ou por analogia. Por isso não parecem homônimos, embora sejam. (249a 21-25)

Assim, ambas se complementam para formar uma tabela de tipos de homonímia. Tal tabela é usada mais ou menos assim: tomamos um item e constatamos que ele é homônimo, por exemplo, justiça. Então consultamos nossa

⁵⁹ “Such too is the case of the term good. Predicated in all the categories, it is a *pollachôos legómenon*] correlative with “being”; but then the various senses of “good” should imply a “primary good” coinciding with the “primary being” and the “primary one”. It is true that where this predication of good in all the categories is used as a refutation of the idea of good, Aristotle, while denying that good is a merely homonymous term, postpones the decision as to whether it is *aph’henós* or *pròs hén* or *kat’analogían*, although shortly thereafter he himself sets up a single, perfect “practical” good, happiness (*eudaimonía*) in reference to which all other practical goods are good. At any rate, “actuality” too is explained by “analogy” (*Metaphysics* 1048A35-B9), and yet ultimately each of all the analogous actualities is as actuality referred to a prior actuality until the single complete and absolute actuality of the prime mover is reached (1050B 3-6). Elsewhere this prime mover is expressly called the primary good (*De Motu Animal*. 700 B 32-35, in which chapter 700 B 6-9 refers to *Metaphysics* X; cf. Jaeger, *Hermes*, XLVIII {1913}, pp. 33ff.); and the actuality of the prime mover is perfect happiness, the absolute good of which man as a complex of form and matter can only imperfectly partake (cf. *Eth. Nic.* 1177 A 12-1178 A, 1178 B 21-32 and *Metaphysics* 1072 A 35- B 30, 1074 B 15- 1075 A 10; also *Politics* 1323 B 23-27 and *Eth. Eud.* 1245 B 16-19). The perfect practical good for man to which all other human goods are referred is thus itself good in reference to the absolute good. The relation of all goods in the world to this primary and separate good is described in the same way as that of all existent to the *mía fúsis* by reference to which they are and on the being of which their being depends; the various predications of being, unity, and good thus require the assumption of a primary being, unity, and good which Aristotle takes to be only different aspects of a primary and separate substance. This is pure essence, a fully actual, fully determinate individual just because it is *not* a materialized particular, fully substantial just because it is *not* the substrate of any predicates which can be abstracted from it, and universal without being predicated of a subject or inhering in a substrate because it is the principle on which the multiple particulars depend for such existence, unity, and goodness as they have. In short, Aristotle’s perfect substance exhibits the very characteristics which he contends prevent the ideas from being substantial entities.” (CHERNISS, H. *Aristotle’s Criticism of Plato and Academy*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1944 (1946).v1, p. 360-4) “In *Metaphysics* 1075A11-25 the immanent good of the world is said to depend upon the highest good which is *kechorisménon ti kai auto kath’hautó* (i.e. the unmoved mover, cf. 1073 A 3-5) as the good of an army which is its order depends upon its general; all things in the world *pròs hén suntétantai*. So in 1072 B 10-14, the prime mover having been shown to be the first principle in the sense of the good.” (idem). “[...] Pero el movimiento del hombre tiene un límite, mientras el movimiento del Universo es eterno y su punto de destino es lo eternamente bello, lo verdadero y primariamente bueno, que no es bueno una vez y otra no, sino que de todas las cosas es lo más divino y lo más venerable”. DÜRING *Aristóteles*, op. cit., p. 528.

tabela para entender como é homônimo: é uma homonímia total ou os homônimos têm alguma relação entre si? Em seguida, iríamos distinguido e comparando até encontrar que tipo de relação as justças apresentam entre si e, enfim, localizá-los-íamos entre os homônimos por gênero. É como uma taxonomia zoológica. Note-se que as exatas definições do homônimo (por exemplo, as exatas definições das justças) não são o importante dessa atividade: o importante são as relações que tais definições mantêm entre si. Diversos comentadores se dedicaram a elaborar uma tabela de homonímia, todas bastante engenhosas e elucidativas⁶⁰. Nessa linha, Aristóteles estaria tentando classificar o homônimo bom: qual é o tipo da sua multivocidade?

Os homônimos por semelhança são aqueles nos quais uma coisa recebe o nome por se assemelhar a outra, como a mão de uma estátua: podemos dizer sem problemas “pegue na mão da estátua”, mesmo sabendo que não é uma mão propriamente. Esse tipo de homonímia ganhará importância filosófica ao analisar a vida e a função (afinal, uma “mão” decepada já não é uma mão. Cf., por exemplo, *Meteorológica* IV 12, 389b20ss; *Política* I 2, 1253a20-5; *Partes dos Animais* I 1 640b30-41a6; *Da Alma* II 1, 412b17). A homonímia por gênero é dividida em dois tipos: quando duas espécies possuem o mesmo nome e quando a espécie possui o mesmo nome do gênero; muitas vezes chamamos de cavalo coisas que propriamente não o são: mulas, pôneis etc.; nesse caso, as espécies recebem o mesmo nome sem, contudo, guardarem a mesma definição. Também é comum uma espécie e seu gênero ter o mesmo nome: por exemplo, chamamos de círculo tanto uma figura perfeitamente equidistante em relação ao seu centro, quanto qualquer figura redonda. Importante notar que as definições dos homônimos por gênero guardam sempre algo em comum, a saber, o gênero (por exemplos, mula = *quadrúpede* com tal característica; cavalo = *quadrúpede* com qual característica. Círculo = *figura redonda* com pontos equidistantes em relação ao centro; círculo = *figura redonda*). Aristóteles usará essa homonímia para explicar a justiça (EN V 2) e a mudança (*Física* VII 4). A por analogia veremos mais adiante.

⁶⁰ Toda a história da homonímia nos seus vários comentadores é muito bem apresentada por ZINGANO no seu “Aspásio e o problema da homonímia”, já citado.

No entanto, as semelhanças entre a *Física* VII 4 e *Ética Nicomaqueia* I 6 passagens não são tão óbvias assim. De fato, a analogia aparece em ambas, mas essa é a única coisa explicitamente em comum. O homônimo por acaso é assumido como igual aos homônimos distantes, isso porque em *Eudêmia* VII 2 Aristóteles usa uma palavra derivada de “acaso” [*tuchee*] para significar algo como uma homonímia total:

Chamar de amigo apenas aquilo que está naquele modo [no modo da primeira amizade] é fazer violência aos fatos e necessariamente falar coisas absurdas [*paradoxa legein*], por exemplo, “é possível aplicar a definição de uma única amizade para todas [*kath hena de logon pasas*]”. Porém, resta a seguinte alternativa: num sentido, só existe uma amizade, a primeira; noutro, todas as demais são amizades, não como homônimos que casualmente têm essa relação entre si [*hos homonumoi kai hos etuchen echousai pros autas*], nem devido a uma única espécie, mas, antes, dependendo de um único algo. (1236 b 21-26)

Assim, pelo contraste aí efetuado, claramente um homônimo por acaso seria um homônimo total. O problema acontece quando lidamos com os termos restantes: como equalizar “vir de um” e “contribuir a um” da *Ética Nicomaqueia* com “por gênero” e “por semelhança” da *Física*? A melhor harmonização foi dada por Fortenbaugh: jogando os homônimos por semelhança no campo dos homônimos totais, este comentador releu outras passagens em que “vir de um e contribuir a um” seriam tidos como relações de gênero⁶¹. Desse modo ele conseguiria uma perfeita correspondência entre a *Física* e a *Ética*: “homônimos por acaso” = “homônimos casuais e por semelhança”, “contribuir para um e vir de um” = “homonímia de gênero” e, por fim, por analogia. O único inconveniente dessa interpretação é que Aristóteles estaria dando como alternativa algo que ele já deve ter negado: de fato, se os bons pudessem ser homônimos por gênero, isso significaria que todos os bons teriam o mesmo gênero, ainda que suas

⁶¹ “But for Aristotle this kind of equivocation [a por semelhança] was always case of simple, unmitigated equivocation, so that is omitted in the *Nicomachean* passage which is seeking to mitigate equivocation”. (FORTENBAUGH. *Nicomachean Ethics*, I, 1096b26-29. *Phronesis*, v 11, n 2, p. 191, 1966). “Simplicius’ comments (1096.28-1097.2) consciously or unconsciously relate this passage from the *Physics* to the *Nicomachean Ethics*. For he explains *hai polù apéchousai* by means of the *Nicomachean* phrase *hai apò tuchees*, and – what is more important – he explains *hai eggùs génnei* by means of *tà aph’henos kai pros hén legóména*. Equivocals close in genus are things called from one thing or in relation to one thing. They are called by a common name because they stem from and belong to one genus. Locomotion and alteration, for example, are specifically different but both are called change because they unite a common generic nature.” (Idem, p. 189.) Em seguida o próprio FORTENBAUGH vai defender isso.

definições não correspondessem; no entanto, no argumento ontoisopredicativo e no seguinte (1096a29-34), Aristóteles parece negar que haja um único gênero dos bons. Portanto, ele estaria dando como alternativa algo aparentemente já vedado, o que é no mínimo estranho. Mesmo assim a interpretação de Fortenbaugh pode ser mantida, dependendo de como se entendam os argumentos citados.

Mas seja como for, mesmo que não haja correspondência entre a tabela da *Física* e a da *Ética Nicomaqueia*, ainda assim se pode sustentar que a passagem faz uma tabela de homonímia, uma diferente ou reduzida da *Física*. Ou seja, Aristóteles continua apenas querendo entender como se dá a homonímia do bom, sem nada falar sobre as próprias definições de bom. Diante de uma primeira evidência, a de que não usamos “bom” totalmente ao léu, a de que quando chamamos duas coisas de boas, não é por mera casualidade mas por algo que elas compartilham que nos fazem chamá-las assim, Aristóteles só pode supor que a homonímia em questão é outra. Então como interpretar uma homonímia “vinda de um” e “contribuidora para um”? A forma mais comum é dizer que vir de um e prover a um são outros nomes para *pros hen legomenon*. A ideia de que o bom seria um *pros hen* fica mais clara se supusermos que os “um”s da linha 1096b 27s estão subentendidos como “uma bondade”; assim, as coisas seriam chamadas boas ora por vir de um bom primeiro, ora por contribuir a uma bondade primeira. Teríamos nesse caso algo como a caracterização da conexão focal conforme havíamos estabelecido: Def. Bom: contribuir para um bom’; Def. Bom: vir de um bom’.

Desse modo, a tabela ficaria assim: ou bom é um homônimo total, o que sabemos não ser verdade, ou é um *pros hen legomenon* ou, por fim, um análogo. Descartada a total, a pergunta se resumiria a “o bom é *pros hen legomenon* ou análogo?” Mas, por outro lado...

Nenhuma das assimilações, contudo, é evidente: nem a do *pros hen legesthai* ao *pros hen suntelein*, tampouco a do *pros hen* ao *aph henos*. Não é claro que convergir a um termo único equivale a significar com referência a um termo único: os bens podem assim serem ditos porque produzem um último e mesmo fim, a felicidade, sem que, contudo, signifiquem com referência a um termo único bem. (Zingano, “Aspásio e o Problema da Homonímia”, na *Analytica* p. 99; nos *Estudos de Ética Antiga* p. 557)

Voltamos à estaca zero, não temos como entender “vir de um” e “contribuir para um”. A falta de maiores detalhes é simplesmente perturbadora; qualquer tese pode ser sustentada na mesma medida em que está suscetível de ser derrubada.

Por muito tempo meditamos se devíamos tentar, por assim dizer, “falar por Aristóteles”, isto é, lançar uma nova interpretação ou se deveríamos manter silêncio no momento em que ele o faz. Tendo escolhido, no começo dos estudos, a primeira alternativa, não encontramos uma teoria embasada o bastante ou pelo menos mais embasada que as acima retratadas. Por isso, só nos restou a segunda alternativa e parar diante das dificuldades. Também não encontramos uma terceira alternativa, algo que tornasse belo nosso silêncio e explicasse mais profundamente a razão da dificuldade de se interpretar a passagem: simplesmente, o texto fala pouco e suas referências não são encontradas claramente nas obras restantes do filósofo.

Podemos, pelo menos, dar uma indicação do que estávamos a procurar. Nossa ideia era dispensar essas interpretações: ao invés de uma lista para tentar encaixar o bom, ou de um prenúncio da bondade divina, vejamos essa passagem como um resumo de um possível verbete da *Metafísica V*, um para o bom. Ao invés de um mapeamento prévio da homonímia, para num futuro incerto determinar os exatos modos de dizer o bom, vamos logo entrar nesses modos de dizer; ao invés da bondade do primeiro motor, os diversos tipos de bondade que podem ser encontradas no mundo. Em duas linhas Aristóteles estaria nos apontando os diversos modos de dizer bom. “Quais seriam?”, aí se deteve nosso pensamento e não pôde prosseguir; mas um pelo menos é amplamente conhecido: o sentido analógico de bom.

Bom e analogia

É bem sabido que a noção da analogia dominou as discussões sobre a homonímia do ser desde o medievo até metade do século XX. Aparentemente os medievais entendiam e interpretavam corretamente a unidade do ser como conexão focal, contudo o termo “analogia” para esses casos não está de acordo com o uso desse termo em Aristóteles. Curiosamente, no entanto, a passagem 1096b26-29 deve ter contribuído para essa confusão: uma vez que o ser e bom

estão intimamente ligados e este tem tudo para ser análogo, então o ser também seria análogo. Desde a metade do século passado, os comentadores se dedicaram a acusar esse desvio e a mostrar que o ser não é análogo⁶² e que, apesar das semelhanças, bom e ser não precisam ter todas as características iguais.

A passagem que mais claramente fala da analogia é a seguinte:

Pois analogia é uma igualdade de razões [*logo*], no mínimo, entre quatro itens. (Que a analogia discreta tem quatro itens, isso é óbvio. Mas também tem a contínua, pois um item é usado como dois e mencionado duas vezes, por exemplo, tal como a linha A está para B, assim a linha B está para C. Duas vezes a linha B foi mencionada; portanto, se a linha B for assumida duas vezes, quatro serão os analogados.) Também o justo está entre quatro itens no mínimo e ele próprio é a razão: pois, de mesmo modo são divididas as pessoas e as coisas. Portanto, tal como o termo A está para o B, assim o C está para o D e, fazendo a conversão, o A está para C assim como B está para D. Portanto, um ponto está em relação com outro; a distribuição os emparelha e, se analogamente os organiza, com justiça os emparelha. (*EN V 3, 1131a33-b9*)

Para haver uma analogia, são precisos no mínimo quatro analogados e uma razão; bem dispostos, cada dois analogados receberiam a mesma razão, a mesma relação. Por exemplo, a razão “2 para 1” organiza bem 3 e 6, 4 e 8 etc. e o conceito analogante, quer dizer, a palavra que corresponde à razão, nesse caso, é o “duplo”. Da mesma forma, se bom for um análogo terá uma razão, uma *ratio*, que organiza dois itens a que ele for predicado.

Mesmo assim, não é fácil ver o que está em jogo quando há uma analogia: porque diferenciá-la do gênero e da espécie? Que tipo de universalidade ela traz? Ora, o análogo é o tipo mais abstrato ou, melhor, menos determinado de universais: ainda que determinem a relação que os dois itens submetidos terão, os análogos não determinarão a exata natureza das coisas. Ao contrário de “homem”, por exemplo, que, se predicado, apresentará necessariamente as naturezas “animal” e “racional”, um análogo, digamos, justiça, não determina exatamente se estamos falando de dinheiro, ou de propriedades, de honras ou de qualquer outra coisa; tudo o que ela determina é que haverá uma justa proporção entre os quatro itens.

⁶² AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1962. Cap. 2, tóp. 3.

A homonímia por analogia, por sua vez, seria o seguinte: por algo estar numa relação de analogia com mais três coisas, este algo receberia o nome daquilo que lhe corresponde no outro par. Por exemplo: a aurora está para o dia assim como a infância está para a vida, portanto; podemos então dizer que “essa criança está vivendo a aurora de sua vida”, sendo óbvio que “aurora” não está se referindo àquilo a que costumeiramente apontamos. (Ver a *metaphora* na *Poética* 21, 1457b6ss, que é praticamente igual aos homônimos próximos de *Física* VII 4.)

Como entender a analogia no caso do bom? Ora, se a bondade não se resume a um único tipo, a uma bondade única a partir do que tudo o mais receberia esse predicado, então podemos encontrar bondade em tudo, sendo todos, na mesma medida, bons.

E dizer que todos os seres almejam um único bem não é verdade, pois cada coisa deseja seu próprio bem: o olho, a visão; o corpo, a saúde e assim por diante (1218a 30ss)

Isso tudo só pode ser devido à natureza análoga do bom: não se aplicando a apenas uma bondade, cada coisa procuraria uma bondade própria, uma realidade correspondente à sua natureza. A bondade do flautista consiste em tocar bem, a do pedreiro em construir bem, a do homem em ser feliz.

Mas, então, qual é a razão, *ratio*, do bom? O que ele organiza dois a dois? Ora, ao que tudo indica, é uma coisa qualquer com a sua finalidade: o “x está para seu fim” seria a analogia do bom.

Bom e causa final

Todos sabemos que bondade e finalidade estão intimamente ligados. De fato, incontáveis são as passagens em que elas aparecem juntas; só para citar algumas: *Met.* I 3, 994b9-13; III 2, 996b23-26; V 2, 1013b2608; *Física* II 3, 195a24-26; *Protréptico* B 64 e, principalmente, as primeiríssimas frases da *Ética Nicomaqueia*.

O que, porém, acabou se tornando um lugar comum é que bom seria *definido* como finalidade. Nos termos estabelecidos nessa monografia, causa final

seria o foco do bom. Definição de Bom': fim; definições dos demais bons: contribuem para um fim, preservam um fim etc.

Ora, sem querer desrespeitar toda a tradição, não nos parece óbvio que a definição de bom contenha causa final. De fato, toda a vez que justificamos nossas ações dizendo "porque ... é bom", o que estamos apontando é que isso é o fim dessa ação ou deveria ser. Mas nada implica que a definição de bom tenha de conter causa final: seria o mesmo que dizer que "dois" é definido exatamente como causa formal ou madeira, como causa material. Ou seja, que bom seja um tipo de causa final não se segue que a definição de bom se resuma a ser essa causa.

Não seria um absurdo se bom fosse definido como causa final; porém é uma concessão. Mas, em todo caso, por falta de candidato melhor, devemos conceder que ser causa final é o que define bom.⁶³

A possibilidade de uma ciência do bom

Para que haja uma ciência do bom, é preciso que bom seja definível. Mas então, qual é a sua definição? É sinônima ou *pros hen*? Ora, por todos os argumentos na *Ética Nicomaqueia* o bom não pode ter apenas uma definição, não é sinônimo. Então, qual é o foco do bom em geral⁶⁴?

⁶³ Ver: GLASSEN, P. A fallacy in Aristotle's Argument about the Good. *Philosophical Quarterly*, n. 7, p. 319-22, 1957. RICHARDSON, H. Degrees of Finality and the Highest Good in Aristotle. *Journal of History of Philosophy*, v. 30, n. 3, p. 327-52, jul. 1992. WILLIAMS, Bernard. Aristotle on the good: a formal sketch. *The Philosophical Quarterly*, v. 12, n. 49, p 290-296, out,1962. KIRWAN, Christopher. Logic and the good in Aristotle. *The Philosophical Quarterly*, v. 17, n. 67, p 97-114, abr. 1967.

⁶⁴ "Although the exact interpretation is disputable [1096a23-29] the main suggestion is clear. Just as the being of qualities, quantities, relations etc. derives from the primary being of substance, so the goodness of the goods in the various categories derives from a primary and independent good which figures in relation to them as substance. That is to say: it and some connection with it must be mentioned in explaining why each of the others is good. Thus although ethics is centrally concerned with the central good, it have systematic things to say about other goods." (BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford Univ. Press, 1991. p. 21) "It has been generally supposed that this first suggestion introduces the focal analysis by which "being" and "one" are analyzed in the central books of the *Metaphysics*. According to this supposition, Aristotle suggests that "good" can be analyzed like "being". Different senses of "good" can be shown to be conceptually dependent upon some primary sense which first must be comprehended if the other senses are in turn to be understood. The *logoi* of the secondary senses will include the *logos* of the primary sense but the primary sense can be defined without reference to the dependent senses (Cf. *Met.* 1004a25, 1028a34-36, 1077b3-4)". (FORTENBAUGH. *Nicomachean Ethics I*, 1096 b 26-29, p 185.) Ver também, além do "Multiplcité et Unité..." de BERTI, ROBINSON, D. Ends and Means and Logical Priority. In: MORAUX, Paul; HARLFINGER, Dieter. *Untersuchungen zur Eudemische*

Ora, quem se faz essa pergunta acredita que, de fato, há tal ciência, que a agatologia é possível. Aristóteles parece anunciar essa ciência na passagem mestra aqui em questão, mas ele realmente encontra uma ciência para o bom? Sabemos que num momento o filósofo descrevia de qualquer ciência efetiva sobre o bom em geral: no máximo eram possíveis conhecimentos para os bons singulares, a estratégia para vitória, a ética para a felicidade humana, a sabedoria para o conhecimento mais perfeito que o homem pode ter e assim por diante. E por isso ele punha a questão do bom em geral sob o estudo das proposições: ainda que alguém quisesse falar de um bom no seu sentido mais universal, caberia mostrar que ele está apenas brincando com as palavras e, se fosse o caso, encaminhá-lo para uma ciência específica. No entanto, já maduro, Aristóteles aponta para uma ciência que cuidaria mais propriamente desse assunto e das Ideias. Que ciência é essa?

Na ética de juventude uma palavra como “bom”, que é usada em diferentes categorias, é ambígua e a análise de tais ambiguidades cabe à dialética. Na ética de maturidade, a ambiguidade é driblada e este drible é a obra de metafísica (Owen, *Logic...*, p. 183.)

A ideia de que a metafísica é a ciência apropriada para o bom em geral acabou se tornando unânime⁶⁵. Mas uma coisa é estranha: não há em nenhuma parte da *Metafísica* uma definição do bom. Por isso que com razão se pode desconfiar dessa apressada assimilação:

Na *Metafísica*, é verdade, Aristóteles se ocupa também do bem, porque este, entendido como fim, é um dos quatro tipos de causa pesquisados pela ciência em questão (cf. *Met.* I 2, 982b 6-7); mas se trata do bem soberano (*to ariston*, cf. *Met.* XII 10, 1075a11ss.), não do problema da unidade do bem. A metafísica discute, pelo contrário, o problema da unidade do ser, que é seu objeto específico (Berti, *Multiplicité et unité du bien...*, p. 160, nota).⁶⁶

Ethik. Berlin: Walter De Gruyter & Co, 1971. p 185-193 e BERTI. Response à D. B. Robinson. *Idem*. p 195-6

⁶⁵ “Moreover, a reference is added (1096b30-31) to another philosophy which is more appropriate for inspecting the different senses of the word “good”. This other philosophy is generally understood to be the focal analysis of *Metaphysics G*.” (FORTENBAUGH. *Nicomachean Ethics I*, 1096 b 26-29. *Phronesis*, v. 11, n. 2, p. 186, 1966.)

⁶⁶ Por isso, BERTI mantém a agatologia na dialética, como em *EE*: “Mais, même si l’on fait abstraction de cette considération décisive, on doit reconnaître que le renvoi de l’EN se rapporte, lui aussi, à la dialectique: il ne paraît pas, en effet, que, dans sa métaphysique, Aristote ait jamais considéré le problème de l’unité du bien”. (*idem*, corpo do texto)

A agatologia é um braço da ontologia ou não? Se não, existe ela independentemente ou nem sequer é possível? Como insistimos, essas são questões de não fácil resposta. Mesmo assim, a ontologia deve ser a responsável pelo bom em geral. Em primeiro lugar, porque a ontologia versa sobre a bondade do universo em diversas passagens (p.ex.: X 10; XIII 3, 1078a31-b6 e XIV 4), de diversas formas: ora como princípio, ora como fim para o qual tudo tende. Para falar disso, algum conhecimento é requerido acerca do predicado universal bom. Em segundo lugar, porque é a ontologia que cuida das Ideias; temos nesta obra longos tratados dedicados à crítica e à apropriação dessa tese controversa e, como visto, o destino da unidade do bom é atrelado a elas. Isso é interessante, porque, na verdade, as Ideias não existem para Aristóteles e uma ciência sobre coisas inexistentes é impossível; ou seja, a ontologia não trataria sequer das Ideias. Contudo, esse raciocínio está errado, pois se por um lado não há ciência sobre o não-ser, por outro, as ciências tratam e versam sobre aquilo a que estão relacionadas, mesmo que sejam concepções errôneas. Por isso, a metafísica é a ciência que lida com as Ideias: cabe a ela mostrar que não existem tais entidades e se apropriar do que, nessa tese, houver de científico.

Aliás, talvez do mesmo modo possamos explicar a situação do bom: a questão da unidade do bom não afiguraria na *Metafísica* simplesmente porque não há tal unidade: há vários tipos de bons em geral, mas eles não são redutíveis a um só. Mesmo assim cabe à metafísica estudá-lo, pois ela estuda tanto o objeto próprio dela, quanto seu contrário.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ARISTÓTELES. *Aristoteles Graece*. Editado por I. Bekker. Academia Regia Borussica. 2 v.
- _____. *Fragmenta Selecta*. Editado por Ross. Oxford Classical Texts, 1955.
- _____. *Ethica Eudemia*. Editado por R.R. Walzer e J.M. Mingay. OCT, 1991.
- _____. *Ethica Nicomachea*. Editado por Bywater. OCT, 1894.
- _____. *Categories*. Tradução de Harold P. Cooke. Londres: Willian Heinemann, 1983. (Loeb Classical Library).
- _____. *Topica*. Tradução de Hugh Tredennick. Harvard University Press. (Loeb Classical Library)
- _____. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Tradução e notas de John Ackrill. Oxford: Clarendon, 1963. (Clarendon Aristotle Series)
- _____. *Posterior Analytics*. Tradução de E. S. Forster. Harvard University Press (Loeb Classical Library)
- _____. *Posterior Analytics*. 2nd ed. rev. Tradução e notas de Jonathan Barnes. Oxford: Clarendon, 1993. (Clarendon Aristotle Series)
- _____. *Nicomachean Ethics*. Tradução de Rackham. Harvard University Press. (Loeb Classical Library)
- _____. *Nicomachean Ethics*. Tradução e comentário de Rowe e Broadie. Oxford Univ. Press: 2002.
- _____. *Eudemian Ethics Books I, II and VIII*. Tradução e comentário de Woods. Oxford: Clarendon Press, 1982. (Clarendon Aristotle Series)
- _____. *Metaphysics*. Books G, D and E. 2nd ed. Notas por Christopher Kirwan. Clarendon, 1971. (Clarendon Aristotle Series).
- _____. *The Works of Aristotle*. Dirigido por David Ross. Oxford: 1908-52.
- _____. *The Complete Works of Aristotle*. Editado por Jonathan Barnes. Princeton: 1984. 2 vol.
- _____. *Física: libros VII –VIII*. Tradução, introdução e comentário de Marcelo D. Boeri. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- ACKRILL, John. Aristotle on 'Good' and the Categories. In: *Islamic Philosophy and Classical Tradition*. Columbia, S.C.: University of South Caroline Press, 1972. p.17-25. (=Articles on Aristotle. Vol. 2. Londres: Duckworth, 1975-9. p. 17-24 e ACKRILL. *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 2001)
- ANGIONI, Lucas. "Não ser dito de um subjacente", "um isto" e "separado": o conceito de essência como subjacente e forma (Z-3). *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, série 3, v. 8, número especial, jan-dez, 1998. pp. 69-126.
- _____. Ontologia e Predicação em Aristóteles. *Textos Didáticos*. Campinas: IFCH/UNICAMP. n. 41, fev. 2000.
- _____. *Introdução à Teoria da Predicação de Aristóteles*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006. Introdução.

- ALLAN, Donald. The Fine and the Good in the Eudemian Ethics. In: MORAUX, Paul; HARLFINGER, Dieter (Ed.). *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971. p. 63-71.
- _____. Aristotle's Criticism of Platonic doctrine concerning goodness & the good. *Proceedings of the Aristotelian Society*. Nº 64, p. 273-86, 1963/4.
- AQUINO, Tomás de. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Trad. de C.J Litzinger, O.P. Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books, 1993.
- AUBENQUE, Pierre. *La Prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1963.
- _____. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1962. Capítulo 2, tópico 3.
- BARNES, J. Homonymy in Aristotle and Speusippus. In: *The Classical Quarterly*, v 21, nº 1, mai. 1971.
- _____. (ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge Press, 1995.
- BERTI, E. Multiplicité et Unité du Bien selon EE I 8. In: MORAUX, Paul; HARLFINGER, Dieter. *Untersuchungen zur Eudemische Ethik*. Berlin: Walter De Gruyter & Co, 1971. p 157-84.
- _____. Response à D. B. Robinson. In: MORAUX, Paul; HARLFINGER, Dieter. *Untersuchungen zur Eudemische Ethik*. Berlin: Walter De Gruyter & Co, 1971. p 195-6.
- _____. A relação entre as formas de amizade segundo Aristóteles. *Analytica*. vol. 6, n. 1, p. 23-44, 2001/2.
- _____. Multiplicity and Unity of Being in Aristotle. *Proceedings of Aristotelian Society*, v.101, n.2, p. 185-207, jul. 2003.
- BOSTOCK, David. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*. Londres: Methuen, 1900. Introdução.
- CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o Logos: contos da fenomenologia comum*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.
- CHERNISS, Harold. The Philosophical Economy of the Theory of Ideas. In: *Selected Papers*. Editado por Leonardo Tarán. Leiden: E. J. Brill, 1977. p. 121-32.
- _____. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: J.Hopkins, 1946. v. 1.
- CLEARY, J. *Aristotle on the Many Senses of Priority*. Carbondale e Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1988.
- DRISCOLL, J.A. EIDE nas Teorias da Substância de Juventude e de Maturidade de Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Ed.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2005. p. 281-313.
- EDEL, Abraham. Aristotle's Categories and the Nature of Categorical Theory. *The Review of Metaphysics*, v. 29, n. 1, p. 45-65, set. 1975.
- FEREJOHN, Michael T. Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science. *Phronesis*, v. 25, n. 2, p. 117-128, 1980.
- FINE, Gail. *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Paperbacks, 1995.
- _____. The One over Many. *The Philosophical Review*, v. 89, n. 2, p. 197-240, abr. 1980.

- FLASHAR, Hellmut. The Critique of Plato's Theory of Ideas in Aristotle's Ethics. In: *Articles on Aristotle*. London: Duckworth, 1975-9.
- FORTENBAUGH, W. Nicomachean Ethics I, 1096 b 26-29. *Phronesis*, v. 11, n. 2, p. 185-94, 1966.
- _____. Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance, and the Focal Meaning. *Phronesis*, v 20, p. 51-62, 1975.
- GEACH, P.T. Good and Evil. *Analysis*, v. 17, p. 30-42, 1956/7.
- GILLESPIE, C.M. The Aristotelian Categories. *The Classical Quarterly*, v. 19, n. 2, p. 75-84, abr. 1925.
- GLASSEN, P. A fallacy in Aristotle's Argument about the Good. *Philosophical Quarterly*, n. 7, p. 319-22, 1957.
- HAMLIN, D.W. Focal Meaning. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 78, p. 1-18, 1977/8.
- HAMPSHIRE, Stuart. Ethics: a Defense of Aristotle. In: _____. *Freedom of Mind and other essays*. Princeton: Princeton University Press, 1967. p. 64-86
- HARE, J.E. Aristotle and the Definition of Natural Things. *Phronesis*, v 24, n 2, p. 168-79, 1979.
- HARE, R.M. Geach, Good and Evil. *Analysis*, v. 17, p. 101-11, 1956/7.
- _____. *A Linguagem da Ética*. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- HESSE, Mary. Aristotle's Logic of Analogy. *The Philosophical Quarterly*, v. 15, n. 61, Oct. 1965. p. 328-340.
- HINTIKKA, J. Aristotle and the ambiguity of ambiguity. *Inquiry*, v. 2, n.1, 1959. p. 137-151.
- _____. Aristotle's different possibilities. *Inquiry*, v. 3, n.1, 1960. p. 18-28.
- _____. Different Kinds of Equivocation in Aristotle. *Journal of the History of Philosophy*, v. 9, n. 3, p. 368-72, jul. 1971.
- IRWIN, Terence. Homonymy in Aristotle, *Review of Metaphysics*, n 34, p. 523-44, mar. 1981.
- _____. Aristotle's Concept of Signification. In: NUSSBAUM, Martha; SCHOFIELD, Malcolm (Ed.). *Language and Logos*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 241-66.
- _____. O Carater Aporético da *Metafísica* de Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Ed.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2005. p. 341-370.
- JAEGER, W. Aristóteles. 4ªed. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- KIRWAN, Christopher. Logic and the good in Aristotle. *The Philosophical Quarterly*, v. 17, n. 67, p 97-114, abr. 1967.
- KOSMAN, L. Predicating the Good. *Phronesis*, v 8, n 2, p. 171-4, 1968.
- KUNG, J. Aristotle on 'Being is Said in Many Ways'. In: GERSON, L. *Aristotle: critical assessments*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1999. p.186-202.
- LESHER, James. Sobre forma, substância e universais em Aristóteles: um dilema. In: ZINGANO, Marco (Ed.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2005. p. 235-46.

- LIDDEL, H.G; SCOTT, R. *The Greek-English Lexicon*. 9th ed. with suppl. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LUKASIEWICZ, Jan. Sobre a lei da contradição em Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Ed.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2005. p. 1-24.
- MACDONALD, S. Aristotle and the Homonymy of the Good. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. v 71, p. 150-74, 1989.
- MACIVER, A.M. Good and Evil and Mr. Geach. *Analysis*. v. 18, p. 7-13, 1957/8.
- MOORE, G.E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1971. Capítulos 1 e 2.
- MOTTA, A. A Língua dos Papagaios, a Diferença e o Ser. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 13, n. 2, p. 205-231, jul.-dez. 2003.
- _____. *Des choses dites de plusieurs façons: Topiques I, 15, homonymie et dialectique*. 2 vol., 97 p. e 294p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Paris X–Nanterre, Paris, jan. 2001
- OWEN, G.E.L. The Platonism of Aristotle. In: NUSSBAUM, Martha. *Logic, Science, and Dialectic*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1986.
- _____. A Proof in the *Peri Ideon*. Idem.
- _____. 'Tithenai ta phainomena'. Idem
- _____. Aristotle on the Snares of Ontology. Idem.
- _____. Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle. Idem.
- _____. Inherence. Idem.
- PAKALUK, M. Friendship and the Comparison of Goods. *Phronesis*, v. 37, n. 1, p. 111-30, 1992.
- PIDGEN, Charles. Geach on 'Good'. *The Philosophical Quarterly*, v. 40, n. 159, p. 129-54, abr. 1990.
- PORCHAT, Oswaldo. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.
- RICHARDSON, H. Degrees of Finality and the Highest Good in Aristotle. *Journal of History of Philosophy*, v. 30, n. 3, p. 327-52, jul. 1992.
- RIJK, L.M. De. 'Categorization' as a Key Notion in Ancient and Medieval Semantics. *Vivarium*, v. 26, n. 1, 1988. p. 1-18.
- ROBINSON, D. Ends and Means and Logical Priority. In: MORAUX, Paul; HARLFINGER, Dieter. *Untersuchungen zur Eudemische Ethik*. Berlin: Walter De Gruyter & Co, 1971. p 185-193.
- RYLE, Gilbert. Categorias. In: *Ryle, Quine...* 3^aed. Tradução de Balthasar Barbosa Filho. São Paulo: Nova Cultural. (Os Pensadores, v. 52).
- SANTA CRUZ, Maria Izabel. Sobre a homonímia do bem. *Analytica*. v. 8, nº 2, p. 91-113, 2004.
- _____; CRESPO, Maria Inés; DI CAMMILO, Silvana. *Las Críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas*. Buenos Aires: Eudeba.
- SANTAS, GERASIMOS. *Goodness and Justice: Plato, Aristotle, and the Moderns*. Oxford: Blackwell, 2001. Capítulo 5.

- SHIELDS, Christopher. *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- SMITH, J.A. TODE TI em Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Ed.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2005. p. 25-6.
- TARÁN, L. Speusipus and Aristotle on Homonymy and Synonymy. *Hermes*, v. 106, 1978, p. 73-99.
- _____. Amicus Plato sed Magis Amica Veritas. In: *Collected Papers (1962-1999)*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001.
- TURNBULL, R.G.. Aristotle's Debt to the 'Natural Philosophy' of the Phaedo. *The Philosophical Quarterly*, v. 8, n. 31, p. 131-143, abr. 1958.
- URMSON, J.O. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell, 1988. Capítulo 1.
- VERBEKE, G. La critique des idées dans l'Éthique Eudémienne. In: MORAUX, Paul; HARLFINGER, Dieter. *Untersuchungen zur Eudemische Ethik*. Berlin: Walter De Gruyter & Co, 1971. p 135-156.
- WIGGNS, David. On Sentence-sense, Word-sense and Difference of Word-sense: Towards a Philosophical Theory of Dictionaries. In: STEINBERG, David D.; JAKOBOVITS, Leon A. (Ed.). *Semantics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971 (78). p. 14-34.
- WILLIAMS, Bernard. Aristotle on the good: a formal sketch. *The Philosophical Quarterly*, v. 12, n. 49, p 290-296, out, 1962.
- _____. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução de Remo Mannarim Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- WRIGHT, G.H. von. *The Varieties of Goodness*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- ZINGANO, Marco. Auto-predicação, Não-identidade, Separação: Platão, Aristóteles e o Terceiro Homem. *Analytica*. v. 3, n. 2, p. 241-259, 1998. Disponível em: <www.analytica.org.br>.
- _____. Dialética, Indução e Inteligência na Aquisição dos Primeiros Princípios. *Analytica*, v. 8, n.1, p. 27-42, 2004.
- _____. Aspásio e o Problema da Homonímia. *Analytica*. v.6, n.1, 2001/2. p.93-131. (Reimpresso em: _____. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. p. 549-597)
- _____. Dispersão Categorical e Metafísica em Aristóteles. *Discurso*. v. 33, 2003. p. 9-34. Disponível em: <www.fflch.usp.br/df> (Reimpresso em *Estudo...*, p.521-48)
- _____. Amizade, Unidade Focal e Semelhança. In: _____. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. p..463-83.