

Unidade do gênero e outras unidades em Aristóteles: significação focal, relação de consecução, semelhança, analogia

Marco Zingano

USP/CNPq

Diante da onnipresença da noção de conceito a título de uma descrição de uma classe inteira por meio de características que, tomadas separadamente, são necessárias e, coletivamente, suficientes para determinar o pertencimento de um item à referida classe, Edward Smith e Douglas Medin cunharam a expressão “a visão clássica” (*the classical view*) para a denominar e a fizeram remontar a Aristóteles. As características em questão são o que podemos chamar de traços definidores de um objeto, de modo que o conhecimento por conceitos consiste em larga medida, segundo esta perspectiva, em um domínio das definições dos objetos. Esta abordagem, com efeito, apreende uma parte importante da tese aristotélica sobre o conhecimento humano. Na esteira desta caracterização proposta por Smith e Medin, eis o que se pode ler em uma obra recente de perspectiva cognitivista:

Eis, então, as principais teses da visão clássica. Primeiro: conceitos são mentalmente representados como definições. Uma definição fornece características que são a) necessárias e b) coletivamente suficientes para o pertencimento a uma categoria. Segundo: a visão clássica argumenta que todo objeto está ou não está na categoria, sem casos intermediários. <...> Terceiro: a visão clássica não faz nenhuma distinção entre os membros de uma categoria. O que satisfizer a definição é um membro da categoria como qualquer outro membro. (Aristóteles enfatizou este aspecto das categorias em particular.) Um animal que tem a característica comum a todos os cachorros é deste modo um cachorro, assim como qualquer outra coisa que vier a ter esta característica.¹

¹ Gregory Murphy, *The Big Book of Concepts*, MIT Press 2002, p. 15. Ver também Edward Smith e Douglas Medin, *Categories and Concepts*, Harvard UP 1981, sobretudo pp. 22-60. Agradeço a Jean-Michel Roy por ter-me mencionado estas obras.

Esta perspectiva, bastante difundida atualmente, é injusta com Aristóteles, e isso sob diferentes ângulos, ainda que se deva conceder que a busca de definições constitui o âmago da operação aristotélica na obtenção do conhecimento e que a visão definicional do conceito passou a encontrar uma série de dificuldades teóricas de peso que lhe foram endereçadas nestas últimas décadas, inclusive pelas abordagens empírico-cognitivistas. Não é minha intenção, contudo, salvar, preservar ou acomodar a visão clássica a estas críticas. Meu intuito é bem mais modesto: gostaria de examinar se, e quanto, Aristóteles estaria comprometido com a assim dita “visão clássica”. Que ele esteja comprometido com esta visão é patente; afinal, Aristóteles privilegia em suas investigações científicas o esquema segundo o qual o gênero se predica de modo sinônimo de suas espécies, assim como as espécies se predicam de modo sinônimo dos indivíduos a que elas remetem, em perfeita consonância com a unidade conceitual preconizada pela visão clássica. Esta relação de significação tem certamente um enorme papel na epistemologia aristotélica, visto que ela se aplica a um grande número de conceitos. Casos exemplares são os conceitos de tipos naturais, como *homem* ou *guapuruvou*. Trata-se, com efeito, da relação de significação unívoca ou sinônima, que encontramos *passim* em toda a obra do Estagirita: os itens possuem o mesmo nome porque compartilham integralmente a mesma definição, no que Aristóteles caracterizou como o modo de significação unitária ou $\kappa\alpha\theta' \acute{\epsilon}\nu$, em sua terminologia.

Nestes casos, as características da visão clássica se aplicam perfeitamente bem: com efeito, há um grupo preciso de propriedades ou notas características, perfeitamente delimitadas, em que cada uma é, tomada singularmente, necessária e, quando tomadas coletivamente, são suficientes para determinar o pertencimento de um item a uma dada classe referida pelo conceito. A relação que se estabelece é por excelência unívoca: do conceito aos indivíduos que o instanciam, do conceito às classes em que se insere como subconjunto, em que as notas da classe superior se reencontram nos conceitos inferiores, segundo uma relação de perfeita transitividade.² Igualmente, o conceito se aplica integralmente a cada membro: não há falhas ou dobras em sua aplicação a cada item que o instancia (como Aristóteles assinala nas *Categorias*, um membro de uma categoria é tão bom membro dela como qualquer outro membro: 5 2b22-28).

2 Inclusive o que Smith e Medin chamam de “nesting assumption”, suposição segundo a qual, se um conceito x é um subconjunto do conceito y , as características definidoras de y se reencontram nas de x (*Categories and Concepts*, pp. 24-25). Sobre isso, ver em especial, de Aristóteles 3, *Categorias* 3 1b10-24.

Na verdade, este esquema, extremamente operativo na obra de Aristóteles, não deixa de ser ele próprio problemático, na medida em que a seu caso paradigmático, a espécie, corresponde um item de valor ontológico, a forma, que, como tal, impõe restrições de origem metafísica à sua formulação. A fórmula que por excelência exhibe tal esquema de definição é o clássico *gênero + diferença específica*. Aristóteles escreve, no sexto livro dos *Tópicos*, por exemplo, que a boa definição deve ser expressa em termos de gênero e diferença específica (VI 4 141b25-26). Como toda fórmula (*lóγος*), ela tem partes; no caso, (pelo menos) duas partes. No entanto, aquilo que ela exhibe, a quiddidade de algo, tem de ser metafisicamente uma unidade indivisível. Na medida em que o esquema de definição por gênero e diferença é apresentado em diapasão com as estratégias de divisão, como ocorre, por exemplo, nos *Segundos Analíticos* II 13, esta exigência metafísica de unidade irreprochável parece poder ser alcançada, pois as partes da fórmula dividem a forma somente linguisticamente, visto que a diferença específica contém, em si, todas as divisões precedentes e, de certo modo, inclusive o gênero, pois precisa supô-lo como sujeito próprio das divisões. Pelo menos, são estas as expectativas de uma unidade metafísica assegurada por trás das partes da fórmula que evidencia a forma, apresentadas de modo canônico em Z 12 da *Metafísica*.

Uma consequência deste esquema lógico-metafísico é o expurgo de todo conectivo no interior da expressão definidora de algo.³ Disjunções estão, pois, banidas do *definiens*, sem que isso pareça acarretar problemas, mas conjunções estão igualmente banidas – e aqui dificuldades vão acumular-se. Aristóteles, com efeito, postula que definições bem formadas devem exprimir a função que um determinado item cumpre, como enfatiza em Z 10 da *Metafísica* a propósito das partes de seres vivos, ilustrando o ponto por meio da definição funcional do dedo. Certos objetos por certo cumprem uma e uma única função, mas parece pouco provável que todos os objetos se limitem a tal simplicidade, em particular os seres vivos. Com efeito, seres vivos realizam um feixe de funções. O problema consiste agora em poder mostrar que todas as funções que um determinado ser vivo realiza podem ser unificadas em uma única, por mais variegadas que elas sejam, de modo que se possa reconstituir a pletora de funções em termos de uma unidade assegurada por aquela única que, como última função à qual as outras se deixam conduzir,

3 Aristóteles compara uma definição (mal) construída por meio de conectivos à *Ilíada*: se uma definição pudesse operar por meio de conectivos, a própria *Ilíada* seria uma definição (*Poet.* 20 1457a28-30; *Met.* Z 4 1030b8-10; H 6 1045a12-14; *An. Post.* II 7 92b30-32, 10 93b35-37).

passa a ocupar o lugar no domínio das coisas análogo ao lugar ocupado pela última diferença no domínio da definição, a saber, a diferença específica que caracteriza o gênero em questão e contém todas as outras diferenças. O programa defendido em Z 12 de uma última diferença que venha a conter nela própria toda a série precedente de divisões (que corresponderiam às outras funções que também realiza) torna-se inviável diante de uma diversidade funcional que se furte a um princípio uniforme de divisão ou de unificação – e esta parece ser a lição recorrentemente fornecida pela biologia aristotélica.⁴ Neste caso, a definição de um ser vivo deverá ser feita por meio da conjunção de funções, mas, justamente, conectivos, inclusive as conjunções, estavam banidos de toda fórmula definidora bem construída.

Não quero, porém, examinar as dificuldades e impasses que se apresentam no interior da visão clássica segundo sua fórmula paradigmática de gênero e diferença. As dificuldades provêm, a meu ver, sobretudo da imposição de uma rígida unidade metafísica àquilo, a forma, cuja fórmula é exprimida na definição, a fórmula necessariamente contendo partes, tal que algumas partes talvez sejam não meros reflexos linguísticos de uma unidade garantida, mas funções do objeto definido que resistem a toda redução e que requerem, assim, uma definição construída com conjunções, a despeito do anátema lançado contra todo conectivo. Este é um problema gerado por uma tese metafísica que se sobrepõe a um esquema lógico de relação entre o conceito e aquilo a que se refere.⁵ Meu interesse consiste, aqui, ao contrário, em investigar outras possibilidades que Aristóteles igualmente considerou para que um conceito se aplique aos membros da classe que ele assim delimita, para além da unidade genérica e da metafísica da unidade rígida que esta carrega. Estará sempre em questão aqui algum tipo de unidade – afinal, significar algo implica, em última instância, significar algo uno.⁶ Contudo, o conceito pode designar uma unidade de um modo não unívoco, fora do padrão da unidade genérica, sem por isso cair na simples homonímia ou pura equivocidade. Sem a pretensão de ser exaustivo, gostaria de listar

4 Sobre este ponto, remeto à análise apresentada por David Charles em *Aristotle on Meaning and Essence* (OUP 2000), especialmente nos capítulos 12 e 13.

5 Pelo menos no que se refere a itens primeiros; em Z 4-6 da *Metafísica*, Aristóteles examina também casos secundários (como o exemplificado pelo adunco, em que a matéria faz parte da definição do objeto, ou por *homem-branco*, em que uma afecção a título de acidente faz parte do objeto em consideração) e, para estes casos secundários, as rígidas regras de unidade que operam para os itens primeiros são abrandadas.

6 Segundo a célebre lição em *Metafísica* Γ 4 1006a28—b18: para significar algo é preciso significar algo uno.

algumas destas outras possibilidades de significação conceitual que Aristóteles efetivamente empregou em suas análises filosóficas, de modo a vê-lo bem menos preso ao que veio a ser chamado de visão clássica do conceito, e sim propriamente interessado em constituir diferentes campos de significação segundo regras de unificação conceitual que podem diferir significativamente do padrão da universalidade genérica e de sua aplicação unívoca às espécies e, por meio destas, aos indivíduos que instanciam estas últimas, mediante o clássico esquema do gênero mais diferença específica. Formulado de outro modo, passo a investigar aqui não mais *se* Aristóteles está comprometido com a “visão clássica” – como vimos, ele está comprometido, segundo uma versão, aliás, rígida, pois expurga todo *definiens* de qualquer conectivo –, mas *o quanto* ele está comprometido com esta visão. Como veremos, Aristóteles levou em consideração um bom número de unidades conceituais outras do que a unidade genérica, de modo que seu comprometimento com a dita visão clássica é somente parcial.

Antes de lançar-me *in medias res*, porém, gostaria de fazer duas observações preliminares. A primeira é que Aristóteles desenvolveu um considerável número de modos de significação distintos da unidade genérica, mas o fez de modo não sistemático, em função das necessidades que se apresentavam às suas investigações. Não temos, assim, um texto seu que faça uma sistematização de suas proposições. Contudo, ele demonstra estar claramente ciente da natureza de sua empreitada. O livro Δ da *Metafísica*, com efeito, pode ser visto como um repertório de casos que seria preciso sistematizar em vista de uma teoria conjunta. Ademais, Aristóteles cunhou toda uma terminologia nesta direção. Ele refere-se seguidamente aos πολλαχῶς λεγόμενα como a uma classe determinada, mesmo que não tenha descrito pormenorizadamente seus subconjuntos. Alguns destes subconjuntos são denominados de ὁμώνυμα , como é o caso, como veremos em seguida, do bem (*Top.* I 15 107a3-8) e da alma (*Top.* VI 10 148a23-31). Pode-se propor, neste sentido, uma coincidência entre os πολλαχῶς λεγόμενα e os ὁμώνυμα . Porém, há também certa flutuação em sua terminologia. O advérbio ὁμωνύμως é empregado com frequência para referir-se a termos cuja homonímia é acidental, em que a comunidade do nome se explica meramente pela história da língua, sem que nada em comum corresponda às coisas assim designadas.⁷ A definição mesma de homonímia, nas linhas que abrem o tratado das *Categorias*, é ela própria ampla, pois o fato que as definições que correspondem às coisas

7 Como ocorre, por exemplo, em *Met.* G 2 1003a34 ou em Z 4 1030a34-b3.

que portam o mesmo nome sejam ditas *outras* (ἕτερος, 1a2) pode ser compreendido como supondo que elas são *inteiramente outras* ou pelo menos *parcialmente outras*.⁸ Na sequência deste trabalho, vou deixar de lado o caso da homonímia accidental, de origem puramente linguística, pois não se pode fazer nenhum uso científico ou próprio de significação que não seja sua identificação e, no limite, sua eliminação.⁹ Minha atenção se dirigirá aos outros casos, nos quais as definições se sobrepõem parcialmente, em que há uma imbricação conceitual e para os quais nenhum programa de eliminação da homonímia pode ser legitimamente perseguido.

No mesmo sentido, e é esta a segunda observação, deixarei de lado os casos em que a homonímia se encontra no interior do domínio da significação unívoca. É o que ocorre, por exemplo, quando se designa pelo mesmo termo o gênero e uma de suas espécies, como no caso de *justiça* (ENV 1-4), que designa tanto a justiça geral como a justiça particular, ou ainda o de *prudência*, que também designa o gênero e uma de suas espécies (EN VI 8 1141b23-33). Há aqui um caso de homonímia, pois as definições não são exatamente as mesmas, mas igualmente uma relação de sinonímia entre gênero e espécie, o que Aristóteles não deixa de sublinhar no caso da justiça (EN V 4 1130a32-b1), pois todo caso de justiça particular é um caso de justiça geral. Por conta desta proximidade (V 2 1129a27: σύνεγγυς), a homonímia passa inadvertida com muita frequência. Estes casos apresentam certo interesse (em particular no tocante à noção de justiça), mas não parecem provocar uma ruptura com o esquema da sinonímia, pois ocorrem no seu interior e, no limite, poderiam ser evitados com alteração das denominações. Aristóteles termina por assimilá-los ao caso do homem que se chamava Homem, vencedor nos Jogos Olímpicos de 456 a.C., a respeito do qual acrescenta o seguinte comentário: “neste caso, a definição comum de homem diferia em quase nada da própria a ele, mas mesmo assim era diferente” (ENVII 6 1147b35-48a2).

8 O exemplo fornecido em 1a2-3, οἶπν ζωὸν οἷ τε ἀἠqrwπο~ kai; to; gegrammenon, não nos permite decidir entre estas duas leituras: trata-se ou (i) do homem e de sua pintura, como Sócrates e Sócrates pintado, ou (ii) do homem em contraste com qualquer outra pintura. Para (i), existe alguma relação, a saber, uma semelhança na aparência; para (ii), nenhuma semelhança precisa ser pressuposta. A leitura mais provável parece ser (ii), pois se trata de dar um exemplo de algo que é *evidentemente* homônimo (contudo, *Top.* I 15 107a19-20 oscila entre uma e outra leitura).

9 É o caso de κλ εἶρ, que designa o instrumento com o qual fechamos portas e o osso em torno do pescoço (ver ENVI 1 1129a30-31). Esta homonímia é dita *accidental* (ἀπὸ τύχης), em ENI 4 1096b26-27, ou *total* (πάμ παν), em EE VII 7 1241a3. Sobre o programa de eliminação destes homônimos, ver *Metafísica* Γ 4 1006a34-b5.

I. SIGNIFICAÇÃO FOCAL

Passo a abordar agora o tema central deste trabalho, que vou denominar de homonímia atenuada, em contraste com a homonímia puramente linguística ou acidental. Na homonímia atenuada, há uma imbricação entre as definições, que não coincidem nem se distanciam completamente, mas que se recobrem parcialmente. Igualmente, há em todos estes casos algo que faz com que a homonímia em questão não possa ser eliminada por um procedimento simples de redenominação dos itens, pois isso implica uma perda de sentido que justamente estas novas formas de unidade conceitual querem, bem ou mal, captar.

Entre todos estes novos esquemas que fogem dos marcos de uma significação unívoca, sem, contudo, cair em uma homonímia total, aquele que fará mais sucesso é exatamente o que permitirá a Aristóteles unificar em um único campo a dispersão categorial do ser, reconhecida por ele como originária e irreduzível. Trata-se da noção de $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ graças à qual a $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ se alça à posição de ser primeiro ($\pi\rho\acute{\omega}\tau\omega\varsigma \ \acute{\omicron}\nu$, Z 1 1028a30), dado que todas as outras categorias fazem referência a ela em suas definições. No que segue, vou referir-me a esta noção pela designação bem conhecida de *significação focal*, proposta por G.E.L. Owen ao final dos anos 50, a qual, no meu entender, capta de maneira muito feliz o traço chave desta noção.¹⁰

10 G.E.L. Owen, *Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle*, in Owen e I. Düring (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, 1960 pp. 163-190; tradução brasileira em M. Zingano (ed.), *Sobre a Metafísica de Aristóteles*, Odysseus 2009, pp. 177-204. Discutiu-se se é um problema semântico somente, ou se invade o domínio das coisas; afinal, não basta por vezes recorrer às intuições linguísticas para resolver um caso, devendo-se antes produzir definições. Ora, definições exibem essências, mas essências já estão para fora do domínio meramente semântico. Neste sentido, Irwin cunhou a expressão *focal connection* para acentuar esse elemento realista envolvido na noção (ver nota seguinte). Mantenho, porém, a versão de Owen. De um lado, não se trata de significações no sentido de meras estipulações, pois precisamos em casos disputados resolver a questão com base em definições e definições exprimem essências ancoradas no mundo. De outro, porém, homonímias acidentais são unidades significativas que, no plano semântico, estão mal formadas, pois são enganadoras (devendo ser corrigidas por meio da alteração dos nomes), ao passo que homonímias atenuadas são significações bem sucedidas de unidades conceituais, pois envolvem uma imbricação entre as definições envolvidas. Determinar se a significação é bem sucedida, no caso de uma homonímia, requer apelar não somente às intuições dos falantes, mas em última instância a definições; porém, ela não deixa de ser uma significação, devendo, assim, ser tratada no nível de um recorte linguístico (bem sucedido) do mundo.

Muitos estudos lhe foram dedicados desde então, de modo que se tem hoje um quadro bastante preciso de sua gênese e de seu modo de operar.¹¹ Criada provavelmente para dar conta dos três tipos legítimos de amizade na *EE*, Aristóteles abandonará tal projeto para a amizade (visto que, na *EN*, o campo das amizades é unificado pela noção de semelhança), mas a aplicará ao ser, com o sucesso que conhecemos. Limitar-me-ei aqui a algumas observações. Inicialmente, a noção de significação focal estabelece uma hierarquia entra a substância, de um lado, que é o ser primeiro, e as outras categorias, que fazem referência a ela em suas definições. Trata-se, assim, de uma necessária referência na definição de todas as outras categorias à da substância, mas não desta à daquelas. Qualidade é qualidade de uma substância; quantidade é quantidade de uma substância; relação ocorre entre substâncias, e assim por diante. Esta necessária referência à substância na definição das outras categorias explica-se pela dependência ontológica que se estabelece entre a substância e as outras categorias: estas requerem a existência daquela para serem o caso, mas não o contrário.

Aristóteles alude à dependência ontológica já em Δ 11 da *Metafísica*, ao rememorar o princípio platônico da co-destruição, que serve de critério para determinar o que depende do quê (é primeiro o que, se destruído, os outros o são, mas estes podem ser destruídos sem que aquele o seja, o que se aplica perfeitamente à substância em relação às demais categorias). Aristóteles refere-se aqui à prioridade ontológica como a prioridade *κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν* (1019a2). Quando volta a este tema em Z 1, ele assinala que a substância, a título de ser primeiro, é primeira não só do ponto de vista da definição e do conhecimento, mas também do ponto de vista temporal (*χρόνος*: Z 1 1028a33), aparentando querer mencionar a dependência ontológica por meio da primazia natural no tempo, pois a explicação que fornece a esta última (a saber, a substância é separável das outras categorias, mas não estas daquela) é tipicamente a explicação que oferece para a dependência ontológica. Como é bem sabido, esta passagem causou espécie, pois, em Δ 11, Aristóteles distingue expressamente entre prioridade no tempo (a guerra de

11 Ver, em especial, Walter Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle* (Padova 1970); Jaakko Hintikka, *Different Kinds of Equivocation in Aristotle* (Journal of the History of Philosophy 9 1971, pp. 368-72); *Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity* (in *Time and Necessity*, Oxford 1973); Jonathan Barnes, *Homonymy in Aristotle and Speusippus* (Classical Quarterly 21 1971, pp. 65-80); Terence Irwin, *Homonymy in Aristotle* (Review of Metaphysics 34 1981, pp. 523-44); Christopher Shields, *Order in Multiplicity – homonym in the philosophy of Aristotle* (Oxford 1999); Frank Lewis, *Aristotle on the homonymy of being* (Philosophy and Phenomenological Research 68 2004, pp. 1-36); Julie Ward, *Aristotle on Homonymy – dialectic and science* (Cambridge 2008).

Tróia como anterior à guerra contra a Pérsia) e prioridade natural, reservando a esta última a explicação em termos de a substância somente ser separável das outras.¹² Aristóteles, porém, parece querer caracterizar a dependência ontológica precisamente em termos temporais, pois volta a proceder deste modo em Z 13, em uma passagem paralela à de Z 1, em que acrescenta a prioridade na geração à do tempo (1038b27-29: οὔτε λόγῳ γὰρ οὔτε χρόνῳ οὔτε γενέσει οἶόν τε τὰ πάθη τῆς οὐσίας εἶναι πρότερα· ἔσται γὰρ καὶ χωριστά).

Não posso discutir aqui por que Aristóteles procede assim, por falta de espaço; limito-me às seguintes observações. Pode-se entender a dependência ontológica como a contrapartida metafísica do que Aristóteles apresentou, nos *Segundos Analíticos*, como a ordem epistêmica do saber: perguntamos pelo *porquê* somente após sabermos *que* a coisa é o caso (II 1 89b29 ὅταν δὲ εἰδῶμεν τὸ ὅτι, τὸ διότι ζητοῦμεν; 89b34-35 γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἔστι ζητοῦμεν, οἶον τί οὖν ἔστι θεός, ἢ τί ἔστιν ἄνθρωπος). A dependência ontológica retrata, no ambiente metafísico, esta mesma ordem em uma primazia natural: as outras categorias (que nos dão o *como* da coisa) vêm depois da substância (que nos dá o *que* da coisa). Este contraste da substância face às outras categorias foi lido em termos de um dilema entre haver um objeto *por detrás* das qualificações aportadas pelas outras categorias, ou reduzir a substância a *estas qualificações* (ou a algumas dentre elas, no caso de haver propriedades essenciais). Mas isso é um falso dilema, como já foi observado: se trata aqui simplesmente de assinalar a precedência de um item em relação aos outros, *sem caracterizar a natureza deste item em suas demais conexões com os outros*.¹³

12 A ponto mesmo de Asclépio propor a inserção de φύσει (“prioridade natural”) no início da lista de prioridades, a qual seria então explicada na sequência de modo irreprochável pela noção de ser separável, ao passo que a prioridade temporal seria deixada sem explicação por ser óbvia. Pseudo-Alexandre (Miguel de Éfeso), que não lê o acréscimo de Asclépio, explica a prioridade no tempo em termos de seu fundamento, a prioridade ontológica, assinalando, contudo, que não existe uma substância que não seja qualificada de algum modo. Distinto deste problema, mas de grande consequência, não devendo passar sem ser notada, é a leitura de πάντως pelo corretor de E e por A^b, adotada por Ross e Jaeger, quando os manuscritos de P, bem como Ps.-Alexandre lêem πάντων (mantida por Bekker). No primeiro caso, a substância é primeira *em todos os modos*, a lista de três modos (tempo, definição, conhecimento) sendo uma mera ilustração deles; no segundo, a substância é primeira *nestes três modos*, como assinala expressamente Ps.-Alexandre (460, 35-36: κατὰ τοὺς τρεῖς τούτους τρόπους). Como veremos a seguir, não é dada prioridade causal à substância em relação às outras categorias, o que nos faz preferir o texto de Bekker. Sobre os problemas desta passagem, ver em especial Michail Peramatzis, *Priority in Aristotle's Metaphysics* (Oxford 2011, pp. 249-253).

13 Ver, em especial, Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Harvard 1972, p. 52). A dependência ontológica

Esta precedência é dada em termos puramente temporais (ou, na versão de Z 13, também em termos de geração). Para se entender isso, é necessário atentar que a dependência ontológica vem acompanhada de neutralidade causal. Com efeito, a dependência ontológica é enfatizada por três vezes em Z 1. Primeiramente, logo no início, em 1028a23-24; em terceiro e último lugar, na explicação do fundamento da prioridade temporal, em 1028a33-34, quando é afirmado que nenhuma das outras categorias é separável da substância. Entre estas duas menções, é dito, em segundo lugar (1028a29-30), que as outras categorias existem *graças* a ela, o que é um modo alternativo para aludir à dependência ontológica. Contudo, esta última expressão, “graças a ela” (διὰ ταύτην: 1028a29-30), não deixa de ser enganadora, pois pode dar a entender que as outras categorias ocorrem *por causa* da substância, como se houvesse uma dependência causal envolvida aqui. Porém, não há nenhuma dependência causal que teria sido introduzida pelo simples fato de haver uma dependência natural: a cor é o caso ou é a qualidade que é não por causa da substância (em nenhum dos quatro sentidos próprios de causa: material, formal, final e eficiente), ainda que só possa ocorrer e ser o que é quando é o caso da substância, a saber, quando há um corpo (pois a cor é uma qualidade que ocorre na superfície de corpos, segundo Aristóteles).¹⁴ A substância é assim condição para que a qualidade seja o caso, pois sem ela esta não pode ocorrer. Nenhuma relação causal é implicada pela dependência ontológica, embora esta seja compatível com diversos níveis de relações causais entre os itens envolvidos.¹⁵ Daqui a dependência ontológica à substância ser marcada pelo corolário temporal desta dependência em sua versão natural, sem que a substância seja a causa de seu ocorrer, menos ainda de seu ser: a precedência χρόνος é o modo neutro de marcar a dependência *fui* em que nenhuma relação causal é introduzida por conta mesmo desta dependência.

formula em termos metafísicos o princípio lógico da inerência, sem caracterizar o modo desta inerência (ver, mais adiante, a nota 50).

14 O verbo ἐστίν pode, por conseguinte, variar neste caso entre o uso existencial ou *simpliciter* e o uso (mais típico) predicativo, sem afetar o resultado: a cor é o caso ou é a qualidade que é não por causa da substância, ainda que só possa ocorrer e ser o que é quando é o caso da substância (ver, contra, M. Peramatzis, *Aristotle's Notion of Priority in Nature and Substance*, OSAP 35 2008 pp. 187-247, que encontra a solução do enigma na substituição da versão existencial pela predicativa).

15 Algo similar ocorre entre tempo e mundo, segundo *Timeu* 37c-d: é somente quando há mundo que há tempo, o que marca uma relação de dependência ontológica entre tempo e mundo, em termos de uma primazia natural do mundo em relação ao tempo, independentemente de como caracterizamos o tempo em relação ao mundo (por exemplo, como número do movimento, marca básica do mundo) e irrespectivamente à sua co-realização efetiva.

A significação focal tampouco requer uma ordem entre as outras categorias. A despeito da leitura tomista de uma hierarquia que iria da substância à instância de menor ser, a relação, e que ainda encontramos defendida em Brentano¹⁶, a significação focal não implica tal ordem (ainda que seja compatível com ela). Todas as outras categorias giram em torno da substância, sem se colocar em fila uma após a outra: a noção de significação focal visa a unificar o ser em relação a uma e mesma categoria na perspectiva das definições envolvidas, de modo que as demais categorias restam referidas centralmente a ela, mas não reduzidas a ela nem ordenadas serialmente após ela. Aristóteles espera que as intermináveis disputas sobre o ser encontrem enfim sua solução em termos de uma doutrina da substância.¹⁷ Esta expectativa é razoável na medida em que a solução é tal que não hierarquiza, por conta da própria unidade conceitual, as outras categorias umas em relação às outras, mas somente as faz gravitarem em torno da substância, sem que dependam causalmente dela ou se alinhem serialmente a ela (pois isso introjetaria na doutrina da substância a interminável querela do ser).

Isso não quer dizer que a significação focal não tenha tido, em um certo período, suas próprias tentações reducionistas. De fato, pode-se mostrar que, se é verdade que a noção de significação focal foi concebida pela primeira vez no intuito de unificar conceitualmente os três tipos de amizade na *EE*, foi precisamente porque ele continha um projeto de redução e é somente em função deste projeto reducionista que ela possuía a referência definicional.¹⁸

16 Franz Brentano, *Von der mannigfaltigen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder 1862. Na perspectiva da inscrição do aristotelismo como uma vertente do platonismo (próximo à posição de Xenócrates) e tomando a relação de consecução como um caso especial da significação focal (na esperança de poder encontrar um princípio de derivação entre as substâncias), H. J. Krämer também insiste em uma *Reihenstruktur* em seu *Zur geschichtlichen Stellung der Aristotelischen Metaphysik* (*Kant-Studien* 58 1967 pp. 313-353, esp. p. 344; 350).

17 Pelo menos, é esta a expectativa de Aristóteles em *Met. Z* 1 1028b2-4: enfim encontrar uma solução às disputas intermináveis sobre o ser graças a uma doutrina da substância. Nesta passagem 1028b2-4, tomo como unidades sintáticas distintas <τὸ παλαιὸν τε καὶ νῦν> e <καὶ ἀπορούμενον καὶ ἀπορούμενον>, conforme a análise proposta por Jacques Brunschwig em *Dialectique et Ontologie chez Aristote: à propos d'un livre récent* (*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 154 1964, pp. 179-200). O livro recente é a célebre tese de Pierre Aubenque, *Le Problème de l'Être chez Aristote* (PUF 1962), em que defende que o ser será sempre objeto de aporia: *no passado, hoje e sempre objeto de investigação, e sempre objeto de aporia* (tendo, assim, como unidades sintáticas <τὸ παλαιὸν τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον> e <καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον>).

18 Se não for assim, só pode surpreender que Aristóteles tenha proposto a significação focal para pensar

Com efeito, a *EE* supõe a identidade, no tocante aos objetos da amizade (ta; filhta), entre o agradável para alguém e o bem aparente, de um lado, e entre o agradável *tout court* e o bem *tout court*, de outro lado.¹⁹ Se o agradável é ou o bem *tout court*, ou um bem aparente, quando se deseja a um amigo o agradável, nos marcos da amizade segundo o prazer, lhe é desejado de fato um bem, ainda que seja somente um bem aparente (no caso de ser agradável somente a alguém). Se, portanto, o amigo lhe deseja um bem (a algum título), o objeto agradável pode então ser reduzido ao bem, de modo que a amizade segundo o agradável deixa-se reduzir à amizade segundo o bem. Por outro lado, como desejamos os meios porque desejamos os fins e como algo útil figura como objeto de busca e desejo porque é útil como meio para um prazer ou para um bem, o útil, enquanto objeto de amizade, reduz-se seja ao agradável, seja ao bem.²⁰ Com este segundo passo, o útil enquanto objeto de busca é reduzido ao bem ou ao agradável. O projeto de redução no tocante aos objetos de amizade está, assim, bem instalado: por meio

os três tipos de amizade, pois estes não parecem conter nenhuma dependência em termos de definição. Sobre este assunto, ver em especial W. Fortenbaugh, *Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance, and Focal Meaning* (Phronesis 20 1975: 51-62), para quem Aristóteles se teria enganado ao unificar os três tipos por meio da significação focal, pois não possuem dependência definicional entre si, e por esta razão Aristóteles teria abandonado este modo de unificação em proveito da noção de semelhança na *EN*.

19 Cf. *EE* VII 2 1236a9-10: ἔτι δὲ τὸ ἡδὺ τὸ μὲν ἀπλῶς καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς, τὸ δὲ τιμὴ ἢ φαινόμενον ἀγαθόν.

20 Esta prova não se encontra na *EE*, mas sim na *EN*. No início do tratado da amizade da *EN*, logo após ter introduzido os três tipos de objeto da amizade, Aristóteles escreve o seguinte: “parece que não se busca tudo para uma amizade, mas somente o objeto de amizade (τὸ φιλητόν); ora, este parece ser o bem, o agradável ou o útil; porém, poder-se-ia admitir que é útil aquilo pelo qual é obtido um dado bem ou um dado prazer, de modo que somente o bem e o agradável é que seriam os objetos de amizade a título de fins” (VIII 2 1155b18-21). Isso permitiria reduzir o útil, a título de meio, ao agradável e ao bom, a título de fins. É curioso observar que esta tese, requerida pelo argumento da *EE*, se encontra somente na *EN*, onde, no entanto, não tem lugar. Note-se, porém, a fórmula δόξειε δ’ ἄν (1155b19) que introduz tal tese; este modo de introduzir uma tese costuma sinalizar que, ainda que seja uma tese que alguns podem sustentar, não é uma tese que Aristóteles sustenta; no caso, trata-se de uma tese que Aristóteles já teria sustentado (na *EE*), mas que agora não está mais sustentando. Para um outro caso neste mesmo sentido, com importância filosófica, ver *Met. Z* 6 1031a19-20, em que δόξειεν ἄν introduz a tese que *x* e *ser-x* não são o mesmo no caso de complexos acidentais, como “homem branco” e “ser homem branco”; ao contrário, Aristóteles vai mostrar que há um modo (acidental) de identidade entre *x* e *ser-x* para compostos acidentais, pois isso é importante no caso de itens como o sangue, para o qual o calor, que entra na sua definição, afeta o substrato como o branco é acidente de homem (examinei com mais detalhes este ponto em *Z* 6 e a *Tese da Identidade por Acidente*, *Analytica* 16 2012, pp. 13-36).

deste argumento em duas etapas, Aristóteles pode declarar, na *EE*, que “todas as amizades se reduzem à primeira”, *πάσαι αἱ φιλίαι ἀνάγονται πρὸς τὴν πρώτην* (*EE* VII 6 1240b38-39), isto é, à amizade segundo a virtude.²¹

Já na *EE*, convém assinalar, a dependência definicional é mencionada como uma marca importante da relação focal.²² Contudo, é o projeto de redução que parece funcionar como o fundamento desta dependência definicional: não é porque há tal dependência definicional que os objetos de amizade se entrelaçam do modo como o fazem, mas é porque os objetos de amizade respondem a um procedimento de redução que as definições dos tipos de amizade fazem referência focalmente a uma dentre elas. A referência definicional parece assim, quando aplicada aos tipos de amizade, ser reflexo ou corolário do projeto reducionista que opera nos objetos de amizade. Em sentido contrário, como sabemos, quando aplica a significação focal ao ser, Aristóteles atenua, ou melhor: ele simplesmente abandona toda veleidade reducionista, a dependência definicional tornando-se, deste modo, a nota principal da relação focal no tocante às categorias do ser. Este projeto reducionista deixará vestígios, todavia: na versão paralela que K 3 apresenta de *Γ* 1-2, encontramos ainda a redução (*ἀναγωγή*) expressamente aplicada ao ser por meio da unidade focal (*cf.* K 3 1061a9).²³

21 Sobre o sentido aqui mais forte de “reduzir-se a” de (e não somente o mais fraco de “referir-se a”), tomo a liberdade de remeter ao meu trabalho *The Conceptual Unity of Friendship in the Eudemean and the Nicomachean Ethics* (em vias de publicação).

22 Ver em especial *EE* VII 2 1236a20-22: *πρῶτον δ’ οὗ λόγος ἐν ἡμῖν ὑπάρχει. οἷον ὄργανον ἰατρικόν, ᾧ ἂν ὁ ἰατρὸς χρῆσταιτο· ἐν δὲ τῷ τοῦ ἰατροῦ λόγῳ οὐκ ἔστιν ὁ τοῦ ὄργανου.* Este é o texto dos manuscritos, mas é difícil ver que sentido atribuir a *ἐν ἡμῖν*, “em nós”; adoto assim a correção corrente, proposta por Bonitz, de *ἐν πάσιν*, “em todas <as definições>”.

23 Em um artigo bem conhecido, Pierre Aubenque sustentou a inautenticidade do livro K da *Metafísica* argumentando, entre outras coisas, que este livro introduzia pesadamente o discurso da redução das outras categorias à substância enquanto ser primeiro, ao passo que, nos livros centrais da *Metafísica*, nada é dito de uma tal redução (*Sur l’Inauthenticité du Livre K de la Métaphysique*, P. Moraux et J. Wiesner (eds.), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, de Gruyter 1983, pp. 318-344). Porém, se a *EE* pode nos servir de testemunho de uma primeira fase na construção da noção de significação focal, esta obra a concebe explicitamente em termos de um projeto de redução dos objetos de amizade e apresenta a dependência definicional dos tipos de amizade como consequência deste resultado reducionista. Neste sentido, o livro K poderia ser visto como nos fornecendo um vestígio desta primeira tese, que depois desaparecerá por inteiro quando, em *Γ* e *Z*, Aristóteles limitará seu exame da relação de significação focal estritamente à dependência definicional, deixando totalmente de lado

Concebido sob a forma privilegiada de uma dependência definicional, após o abandono das derivas reducionistas, este projeto não deixa de ser potente, pois ele é capaz de unificar o domínio do ser sob a tutela da substância, tornando possível, deste modo, uma metafísica a título de ciência de tudo o que é, ao mesmo tempo em que toma o cuidado de preservar todas as categorias como instâncias últimas e irreduzíveis do ser. Muito foi feito graças a esta noção, mas muito ainda resta a ser feito. A significação focal estabelece uma relação entre a substância e as outras categorias de modo tal que, fora do diapasão da unidade genérica (pois o ser não é um gênero, para Aristóteles), é possível mesmo assim constituir uma ciência bem formada de tudo o que é em termos de uma doutrina da substância. A significação focal tem, pois, o grande mérito de domesticar a dispersão originária do ser e permitir assim uma ciência unificada do ser, a metafísica, sob a égide de uma doutrina da substância. Porém, é preciso ainda olhar, no interior de cada categoria e, sobretudo, no interior da categoria primeira, a substância, se seus elementos de base constituem eles também um campo unificado. Não basta unificar o ser sob a batuta da substância; é preciso também assegurar que a substância constitui, por sua vez, um campo legitimamente unificado. Poderia ser o caso, por exemplo, que a substância sensível e a substância não-sensível, os dois tipos fundadores do domínio da substancialidade, não se deixem conduzir a nenhum tipo de unidade, de modo a não autorizar uma doutrina legitimamente unificada da substância. Aristóteles sustenta que o domínio da substância é um campo legitimamente unificado, mas é preciso que ele produza um novo argumento, distinto do da significação focal, para demonstrar que assim o é.

Não posso examinar aqui este novo argumento, cujo sucesso ou não depende crucialmente do que Aristóteles está fazendo no livro Z da *Metafísica*, livro que, a olhar as controvérsias que ainda o rondam, não nos livrou todos os seus segredos. Limito-me a observar que ele ocupa um lugar logicamente distinto do da unificação do ser em proveito da substância como ser primeiro; salvo prova em contrário, a significação focal é operativa para unificar o domínio do ser, sem que seja por isso já operativa para unificar o campo da substância. Há sinais, pois, que indicam uma diferença importante. Partindo metodologicamente da substância a respeito da qual estamos todos de acordo, a saber, a substância sensível, este novo argumento deve mostrar, entre outras coisas, que o que faz com que uma dada substância sensível, como Sócrates ou

este cavalo, seja o que ela é, isto é, a forma destes compostos (ou substância não mais *tout court*, mas a título de substância *de* algo), é precisamente aquilo que nos autoriza a estender o campo da substancialidade para além do da substância aceita por todos (a saber, o campo das substâncias sensíveis, como sol, plantas, animais etc.), *caso seja necessário postular a existência de uma substância de outra natureza*.²⁴ Ora, como sabemos, ocorre que, para Aristóteles, explicar o movimento, traço definidor de toda substância sensível, requer postular um princípio inteiramente imóvel do movimento, o que não pode ser obtido no estrito âmbito da substância sensível. Isso implica estabelecer uma relação causal entre esta outra substância, de natureza não-sensível, e as substâncias sensíveis.²⁵ Ora, como vimos, a significação focal implica a tese da dependência natural de todas as outras categorias em relação à substância, pois aquelas só serão o caso se esta última for o caso, mas não contém nenhuma tese de dependência causal destas em relação àque-

24 Não basta, pois, mostrar que é *possível* tal extensão, é preciso ainda mostrar que é *requerido* proceder a tal extensão, e isso só pode ser feito se for simultaneamente mostrado *como* tal expansão deve ser feita. Com efeito, referindo-se aos argumentos platônicos para postular a existência de Formas, Aristóteles jocosamente alega que são simples *flatus vocis* (τερετίσματα: *An. Post.* I 22 83a33), pois mostram somente que é necessário postular que o termo comum empregado univocamente a respeito de diversos indivíduos, como *homem* para os indivíduos da espécie humana, é *distinto* de cada um destes indivíduos e não se confunde com nenhum deles, mas ainda não que *existe separadamente* ou que é uma unidade para além deles, o que seria necessário, no entanto, para haver Formas platônicas: Εἶδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἐν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται, εἶναι μέντοι ἐν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη· οὐ γὰρ ἔσται τὸ καθόλου, ἂν μὴ τοῦτο ἦ· ἐὰν δὲ τὸ καθόλου μὴ ἦ, τὸ μέσον οὐκ ἔσται, ὅστ' οὐδ' ἀπόδειξις. δεῖ ἄρα τι ἐν καὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ πλείονων εἶναι μὴ ὁμόνυμον (*An. Post.* I 11 7755-9). O mesmo diagnóstico já estava presente em seu *De ideis*: os argumentos acurados somente mostram a necessidade de postular a diferença entre universais e particulares, sem levar a postular a existência separada das Formas (ver, em especial, a edição comentada de Gail Fine, *On Ideas*, Oxford 1995). Não basta, pois, mostrar a *possibilidade* da distinção, é preciso mostrar também a sua *necessidade*, e isso só é obtido mediante uma demonstração do *modo* como deve ocorrer a pretendida expansão do campo da substancialidade. Na *Metafísica*, Aristóteles mostra que o *como* desta demonstração se faz mediante a necessária suposição de um princípio inteiramente imóvel do movimento, após contemplar a possibilidade de não haver princípio comum às duas substâncias (em Λ 1 1069b1-2) e, mesmo, de simplesmente não haver substâncias não-sensíveis (em Ε 1 1026a27-30).

25 O que, à letra do texto de Λ, se faz exclusivamente a título de causa final, segundo o modelo bem peculiar do amado que faz o amante mover-se à sua volta, ainda que possa lhe permanecer indiferente (ver Λ 7 1072b3-4). Recentemente, Enrico Berti renovou com a tese que seria também uma causa eficiente: ver *Dialectique, Physique et Métaphysique - études sur Aristote* (Louvain 2008). Qualquer que seja, ela será, porém, uma relação causal, e isto é suficiente para o ponto aqui.

la. Isso parece indicar que o argumento necessário não somente está logicamente em um nível distinto, mas também que sua estrutura deve ser outra do que a que funda a significação focal.

A despeito destas dificuldades ainda a resolver no tocante a uma doutrina unificada da substância, o resultado a que chega Aristóteles quanto ao ser e seus gêneros supremos é estrepitoso, notavelmente grandioso. Graças à substituição das batalhas intermináveis sobre o ser por uma doutrina da substância, que é o ser primeiro, mas não todo o ser, Aristóteles torna novamente possível uma ciência de tudo o que é enquanto é fora do diapasão platônico de um modo único de ser que variava somente em graus, reconhecendo assim a multivocidade irreduzível do ser ao mesmo tempo em que garante cientificidade à disciplina metafísica. Com efeito, passa agora a haver ciência não somente do que é dito segundo um gênero único, mas também do que é dito segundo uma noção primeira.²⁶ Talvez seja este sucesso de grande porte que cause um pequeno ruído terminológico que, se não for bem compreendido, pode levar a distorções neste novo projeto. A mesma expressão, pois, com que Aristóteles se refere a este tipo *particular* de significação homônima atenuada (a significação focal) serve igualmente para designar a classe geral destas soluções (o que denominamos aqui de homonímia atenuada). Em Z 4 1030b3, Aristóteles refere-se ao tipo *geral* de solução como modos de significação que não são nem *homônimos* (no sentido de homônimos por acaso) nem seguem o padrão da unidade genérica (segundo o modo καθ' ἑν); ao contrário, eles são modos de significação πρὸς ἑν. Aqui, a expressão πρὸς ἑν designa a classe *geral* destas soluções; lá, em Γ 2 1003a33, a mesma expressão πρὸς ἑν servia para designar um tipo *específico* desta classe geral de soluções, a saber: a significação focal. Em K 3, que pode ser tomado como uma redação preliminar de G 1-2, Aristóteles usa uma terminologia algo diferente: a homonímia por acaso é referida pelo que é dito ὁμωνύμως κατὰ δὲ κοινὸν μηδέν, “de modo homônimo sem nada em comum”, ao passo que a homonímia atenuada é referida pelo que é dito ὁμωνύμως κατὰ τι κοινόν, “de modo homônimo segundo algo

26 *Metafísica* G 2 1003b12-16: οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἑν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μᾶς ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν• καὶ γὰρ ταῦτα τρόπων τινὰ λέγονται καθ' ἑν. δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μᾶς θεωρῆσαι ἢ ὄντα. Haver ciência bem constituída não depende, assim, de haver um gênero, mas sim de poder referir-se a algo significado de modo uno. Como, inicialmente, somente os gêneros pareciam satisfazer a condição de significação una, o domínio da ciência coincidia extensionalmente com o dos gêneros. Como Aristóteles dirá em *EE VII* 2 1236a23-25, “procura-se por todos os lugares o termo primeiro; porque pensam que o universal é primeiro, pensam que o primeiro é universal; porém, isso é falso”.

em comum” (K 3 1060b33-35). A classe geral da homonímia atenuada (κατά τι κοινόν) está assim designada de modo distinto da de um de seus tipos, e o mais famoso, a saber: a significação focal (πρὸς ἕν). Porém, nos outros livros da *Metafísica*, πρὸς ἕν designa ora o caso particular, ora a solução geral. Quando, em Γ 2 1003b12-16, Aristóteles nos diz, em todas as letras, que não há somente uma ciência bem constituída do que é dito pela unidade genérica (segundo a estrutura καθ’ ἕν), mas também do que é unificado por referência a uma mesma natureza (segundo a estrutura πρὸς ἕν), pode-se ficar em dúvida se πρὸς ἕν remete exclusivamente ao que é unificado por meio da significação focal ou se remete a todos os casos que vierem a evitar ambos os escolhos: a homonímia por acaso e a unidade genérica. A resposta parece ser o da classe geral da homonímia atenuada: como veremos, outros casos além do da significação focal permitem igualmente uma ciência bem constituída. Um bom exemplo é o que estudaremos a seguir, o da relação de consecução, que unifica os diferentes tipos de alma, epicentro dos estudos aristotélicos na biologia, ciência por excelência bem constituída entre as ciências aristotélicas.

Há outros momentos na *Metafísica* em que a expressão πρὸς ἕν vale para mais casos do que a significação focal estritamente dita, devendo conseqüentemente ser traduzida, nessas passagens, por algo mais neutro, como “ser dito relativamente a uma mesma natureza”, sem por isso já caracterizar essa relação como exclusivamente a significação focal. É o caso, por exemplo, de H 3 1043a36-37, em que é dito que a forma de algo e este mesmo algo tomado como um composto não seguem uma mesma definição (ἐνὶ λόγῳ λεγόμενον), mas têm definições relacionadas entre si πρὸς ἕν. Pode ser que esta homonímia atenuada seja a significação focal, mas isto não está dado pelo mero uso da expressão πρὸς ἕν; mais provavelmente, porém, trata-se da relação por acréscimo, em que um é a forma; o outro, esta forma mais uma matéria determinada.²⁷ Esta oscilação no uso da expressão πρὸς ἕν, ora referida à classe geral da homo-

27 A passagem de H 3 refere-se ao problema de *animal*, por exemplo, designar ou bem a *forma* animal, ou bem o composto de forma e matéria. O mesmo problema é mencionado em Z 11 1037a7-10, em que é dito que *alma* pode designar a forma de indivíduos ou os próprios indivíduos, como Sócrates e Cálías. A solução parece residir no fato que o composto (τὸ σύνολον) é referido *por acréscimo* (já que é a forma mais uma matéria específica). Em Z 10 1035b1-3, este mesmo problema é apresentado por meio da *forma do círculo* e do *círculo tomado com a matéria* (sensível ou inteligível). Esta homonímia é dita ocorrer porque não há um termo próprio para os círculos tomados individualmente (b2-3), o que leva a crer que pode ser eliminada, caso seja cunhado um termo próprio a eles. Isso faz pensar que não se trata da relação πρὸς ἕν no sentido preciso de significação focal, pois esta não é eliminável por meio da estratégia de cunhar nomes específicos.

nímia atenuada, ora ao tipo mais famoso desta classe, a significação focal, não causa dano, se for corretamente detectada. Pode, com efeito, ser assimilada àqueles casos em que o termo que designa uma classe designa também um membro desta classe, como no caso de justiça, prudência ou de homem e Homem, como havíamos visto acima.

II. RELAÇÃO DE CONSECUÇÃO

A relação de consecução é mais uma unidade não-genérica, sem a qual o campo a que se aplica ficaria inabordável do ponto de vista científico. Esta relação, referida por Aristóteles pela expressão, τῷ ἐφεξῆς, “em série”, tem uma aplicação privilegiada no caso da alma, crucial para suas investigações biológicas. Por comodidade, vou examiná-la por meio da análise aristotélica da natureza da alma, ressaltando, porém, que ela se aplica também a outros casos, como números e figuras geométricas.

No *De anima* II 1-3, Aristóteles inicia sua investigação sobre a natureza da alma segundo o padrão típico de uma busca da definição da alma por meio da questão “o que é *x*”, τί ἐστίν (II 1 412a5 : τί ἐστὶ ἡ ψυχὴ). Espera-se assim obter uma definição da alma, mas não é exatamente este o resultado a que chega Aristóteles. Com efeito, o resultado é um κοινότατος λόγος (II 1 412a6 ; cf. τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς, 412b4), um enunciado que não diz o que precisamente é a alma, ainda que nos forneça elementos verdadeiros sobre ela, permitindo-nos assim a ter uma visão de conjunto sobre a alma a título de enteléquia primeira de um corpo organizado. A alma, pois, é classificada, enquanto forma, entre as substâncias, e se descobre que ela é forma no sentido de ser uma enteléquia primeira. Tal resultado aporta elementos importantes para uma correta compreensão de um objeto de natureza tão controversa como a alma, mas mesmo assim não nos diz o que ela é precisamente, não mais do que dizer que um homem é substância a título de um composto de matéria e forma não define o que é isto, ser homem, pois não o distingue de todas as outras formas de compostos de matéria e forma.

Por que Aristóteles se contenta com uma descrição geral, que faz as vezes de definição, mas que não é uma definição propriamente dita? A razão é que é preciso falar de almas no plural: há a alma nutritiva, que ocorre nas plantas, e a alma sensitiva, que caracteriza os animais (deixo de lado aqui o problema de saber se há um terceiro tipo de alma, a alma intelectiva, que pertenceria somente ao homem). Elas se encontram em uma relação de consecução, a mesma

relação que vale, por exemplo, para as figuras geométricas (segundo Aristóteles). Não é possível que seja o caso da alma sensitiva sem que a alma nutritiva esteja em potência nela, mas esta última é o caso sem nenhuma instância da sensitiva, potencial ou atual. O mesmo para as figuras, segundo Aristóteles: não há uma definição que seja própria a todas as figuras, mas somente um enunciado comum (3 414b23 : λόγος κοινός) com base no qual se pode fornecer a definição de cada figura em uma relação serial, começando pelo triângulo (o quadrado tendo em potência o triângulo e assim por diante).

Nos *Tópicos*, Aristóteles faz chiste com um filósofo de nome Dionísio, de quem temos pouquíssimos dados²⁸, pois ele justamente teria proposto uma definição única da alma, a saber, “o movimento congenitalmente ligado ao gênero de seres suscetíveis de se alimentarem” (*Top.* VI 10 148a27-29). Uma tentativa que só podia fracassar, segundo Aristóteles, pois o objeto a definir, a alma, pertence aos itens que se dizem de modo homônimo (148a23: τῶν καθ’ ὁμωνυμίαν λεγομένων). Ou Dionísio quis dar uma definição única porque pensava, erradamente, que toda vida (portanto, toda alma) se diz de modo sinônimo, segundo um só tipo (148a32-33 : ὡς συνωνύμου καὶ καθ’ ἓν εἶδος πάσης τῆς ζωῆς λεγομένης), ou ele a tomava como um termo homônimo, mas, ao querer dar a definição de um dos seus casos, terminou por dar uma definição que não é própria a nenhum deles, mas é uma descrição geral de todos. Nos dois casos, está errado e não produziu uma definição no sentido estrito do termo. Para ser bem sucedido, é preciso dar a definição da alma nutritiva e a da alma sensitiva e, ademais, mostrar como se organizam de modo a evitar cair no caso de simples homônimos. É exatamente isso que Aristóteles faz no *De anima*: em II 4, ele examina a função nutritiva, para em seguida examinar, a partir de II 5, a alma sensitiva, tendo, no início do livro II, estabelecido a relação de consecução para os tipos de alma. Segundo esta relação, a alma nutritiva se põe em primeiro lugar, após a qual se segue a alma sensitiva, que será seguida de uma terceira, se houver, e assim por diante, um membro sendo o sucessor do que o precede e o possuindo em potência.

A relação de consecução permite-nos pôr em evidência um elemento importante a respeito destes dois primeiros casos de homonímia atenuada. A alma nutritiva põe-se como alma

28 Este filósofo é igualmente citado no (pseudo-aristotélico) *Physiognom.* 3 808a16; a seu respeito, ver em particular Oliver Primavesi, *Dionysos der Dialektiker und Aristoteles über die Definition des Lebens*, Rheinisches Museum für Philologie 135 1992, pp. 246-261.

primeira, no sentido de ser anterior à alma sensitiva, assim como o tato é o sentido primeiro, no sentido de ser anterior a todos os outros (que o pressupõem). Temos, deste modo, uma regra que liga estes termos entre si e que lhes garante uma significação comum precisamente enquanto são homônimos (atenuados). A ordem que se estabelece é, neste caso, uma ordem de sucessão, em claro contraste, por conseguinte, com a significação focal, em que nenhuma ordem se constituía para além da centralidade da substância a título de ser primeiro. A ordem de sucessão segue a regra segundo a qual o termo anterior está contido em potência no termo posterior. Isso vale para as almas, mas também para as figuras: o triângulo está em potência no quadrado, e assim por diante. O anterior é, neste sentido, uma parte do posterior. Ora, é dito parte ou bem (i) aquilo em que uma coisa se divide, qualquer que seja esta divisão, como 2 é parte de 3, ou bem (ii) o que funciona como a medida destas partes, como a unidade 1 é a medida para 2 e 3.²⁹ O quadrado é uma parte do retângulo no sentido (i) de fazer parte dele, mas não o é no sentido (ii) de ser aquilo pelo que se mede a figura; é o triângulo que ocupa, na geometria aristotélica, esta posição. O mesmo vale para os números: a unidade é a base da medida e todo número (natural) é constituído por uma quantidade determinada de unidades. Porém, o sentido (ii) de ser parte a título daquilo que serve de medida não nos ajuda a pensar a noção de sucessão, básica na relação de consecução: 7 é constituído por um número determinado de unidades, assim como o é 8, mas isso ainda não nos mostra que 8 é o sucessor de 7. Para os tipos de alma, isso é ainda mais evidente: a alma nutritiva, a que ocupa a posição inicial, não é a medida de toda alma, mas é mesmo assim alma primeira, tendo a alma sensitiva como seu sucessor; se pudermos acrescentar a esta lista a alma intelectiva, esta última seria o sucessor da alma sensitiva ao contê-la em potência, bem como possuiria a alma nutritiva na medida em que esta está em potência na alma sensitiva, sem que, em momento algum, a alma nutritiva seja a medida de toda alma. A noção-guia da relação de consecução é ser sucessor; ser sucessor implica que aquilo de que é sucessor é parte dele segundo (i), mas não segundo (ii).

São, portanto, dois modos distintos de significação: centralidade para a significação focal, sucessão para a relação de consecução.³⁰ Em um e outro caso, é preciso justificar a aplicação

29 Ver *Met.* Δ 25 1023b12-17: Μέρος λέγεται ἓνα μὲν τρόπον εἰς ὃ διαιρεθεῖται ἂν τὸ ποσὸν ὀπωσοῦν (ἀεὶ γὰρ τὸ ἀφαιρούμενον τοῦ ποσοῦ ἢ ποσὸν μέρος λέγεται ἐκείνου, οἷον τῶν τριῶν τὰ δύο μέρος λέγεται πῶς), ἄλλον δὲ τρόπον τὰ καταμετροῦντα τῶν τοιούτων μόνον· διὸ τὰ δύο τῶν τριῶν ἔστι μὲν ὡς λέγεται μέρος, ἔστι δ' ὡς οὐ).

30 Em Λ 1 1069a19-21, um modo de significação em que o conjunto dos itens é visto como uma totali-

destes esquemas de unidade a um dado termo. Para a alma, Aristóteles dirá que a alma nutritiva pode existir sem a alma sensitiva, mas esta não pode ser o caso sem aquela.³¹ Para o ser, Aristóteles dirá que a substância somente pode existir separadamente, o que não vale para as outras categorias, pois estão todas em uma relação de inerência à substância – com a diferença, em relação às almas, que a substância pode existir sem os itens das outras categorias tomados *separatim*, mas não quando tomados *coletivamente* (pois é sempre uma substância qualificada de tal modo, quantificada de tal modo e assim por diante), ao passo que a alma vegetativa existe integralmente sem a(s) outra(s) alma(s). No tocante ao modo de significação, porém, eles não fazem intervir por eles mesmos nenhuma relação causal ou motivação ontológica. Por esta razão, a relação de consecução pode aplicar-se a objetos ontologicamente muito distintos, como número e figuras, que são objetos matemáticos, ou almas, que, segundo Aristóteles, são substâncias a título de formas; com efeito, trata-se somente de determinar a unidade que possuem enquanto significantes, quaisquer que sejam as razões que justificam a aplicação de um destes dois esquemas.³² Está-se, pois, no plano da *unidade de significação*, sem determinar as razões que justificam uma ou outra aplicação. Contudo, já pela unidade mesma de significação é introduzida certa hierarquia entre os membros que nelas figuram: a de centralidade para a significação focal, em que um item funciona como termo primeiro ao qual todos os demais fazem referência;

dade (significação focal? dependência natural?) e a relação de consecução parecem ser postos em relação de concorrência a propósito da posição da substância face às outras categorias: *καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἢ οὐσία πρῶτον μέρος· καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, κἂν οὕτως πρῶτον ἢ οὐσία, εἴτα τὸ ποιόν, εἴτα τὸ ποσόν*. Aparentemente, deve-se escolher entre um e outro modo, com o resultado que, no que concerne à substância, em ambos os esquemas ela guardaria a posição primeira. Não é claro, contudo, como fazer esta escolha nem o que serviria como critério para escolher. Não se pode, contudo, atribuir a obscuridade desta passagem inteiramente à obscuridade do próprio livro L, pois, em uma passagem de G 2, ocorre uma hesitação similar quanto ao ser e ao um (embora, nesta passagem, a estrutura *πρὸς ἓν* seja atribuída ao ser, enquanto a de consecução valeria para o um: *τὰ μὲν πρὸς ἓν τὰ δὲ τῷ ἐφεξῆς*, 1005a10-11).

31 *De anima* II 3 414b33-415a6: *διὰ τίνα δ' αἰτίαν τῷ ἐφεξῆς οὕτως ἔχουσι, σκεπτέον. ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ θρεπτικοῦ τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν· τοῦ δ' αἰσθητικοῦ χωρίζεται τὸ θρεπτικὸν ἐν τοῖς φυτοῖς. πάλιν δ' ἄνευ μὲν τοῦ ἄπτικοῦ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων οὐδεμία ὑπάρχει, ἀφῆ δ' ἄνευ τῶν ἄλλων ὑπάρχει· πολλὰ γὰρ τῶν ζῶων οὐτ' ὅσιν οὐτ' ἀκοῆν ἔχουσιν οὐτ' ὁσμῆς αἰσθῆσιν.*

32 O que vale igualmente para a significação focal: “médico” é dito segundo a significação focal, assim como “ser”: um instrumento é dito “médico” porque é empregado por um médico (*EE* VII 2 1236a21-22), mas nenhuma outra categoria é “empregada” pela substância em nenhum sentido aceitável deste termo.

a de serialidade, em que um item figura como o primeiro item, que existe sem os demais, o que não é o caso para estes últimos, que sempre contêm os anteriores em potência, segundo uma ordem precisa de sucessão. Ambos são, portanto, modos hierarquizados de significação, ainda que o tipo de hierarquia seja diferente em um e outro caso.

III. UNIDADE LEGÍTIMA POR SEMELHANÇA

Gostaria agora de me dirigir a dois outros casos de significação homônima atenuada no intuito de extrair deles uma outra característica. O primeiro deles é o caso dos itens unificados por meio da noção de semelhança, καθ' ὁμοίότητα.³³ Na verdade, há duas possibilidades aqui: uma unidade legítima e uma que não é legítima. Por comodidade, vou referir-me a elas em termos de semelhança legítima e ilegítima, querendo deste modo designar unidades legítimas ou ilegítimas fundadas na semelhança, respectivamente. A semelhança ilegítima é assimilada a um caso de homonímia puramente linguística ou acidental, ao passo que a semelhança legítima é um caso de homonímia atenuada. Início pela semelhança ilegítima.

Aristóteles exemplifica a semelhança ilegítima por meio de pinturas e esculturas, bem como por meio de órgãos cortados de seres vivos.³⁴ Ele insiste neste ponto: visto que um órgão é definido pela função que realiza no interior de um corpo vivo, este mesmo órgão, não podendo mais realizar estas funções quando separado do corpo, será dito *dedo*, por exemplo, unicamente por semelhança em relação aos dedos verdadeiros, os quais realizam suas funções em um dado ser vivo; de fato, quanto ao dedo decepado, teríamos propriamente um amontoado de elementos materiais simples em uma mistura que se assemelha extremamente aos verdadeiros dedos,

33 Para um estudo de maior abrangência sobre a noção de semelhança em Aristóteles, remeto a Christof Rapp, *Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie bei Aristoteles* (*Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 1992 pp. 526-544).

34 Para dar alguns exemplos: *De anima* II 1 412b17-22 (o olho separado do corpo comparado a um olho esculpido em pedra ou a um olho pintado); *Metafísica* Z 11 1036b30-2 (a mão decepada em contraste com a que está em um corpo), 16 1040b6-10 (as partes cortadas vistas como um amontoado de elementos simples, um σωρον); *Meteorolog.* IV 12 389b31-390a2 (o corpo de um morto e a mão decepada comparados a flautas esculpidas em pedra); *De part. animal.* I 1 640b30-641a5 (a mão em bronze ou de madeira, a pintura de um médico, a flauta esculpida em pedra comparadas à mão e ao olho de uma pessoa morta); *De gen. animal.* II 1 734b25-27 (o rosto e a carne como se fossem de pedra ou de madeira); *Política* I 2 1253a20-5 (o pé e a mão de pedra).

mas que, na verdade, não é um dedo e é somente por cortesia referido deste modo. Esta tese deriva diretamente dos princípios do hilemorfismo aristotélico e serve provavelmente a identificar certos problemas que são próprios a esta doutrina.³⁵ Partes de seres vivos não são, porém, os únicos casos de semelhança ilegítima. Aristóteles menciona também os casos de conflito entre o apetite e a razão com vistas à honra ou ao ganho, ou o conflito entre a razão e o ardor, que são comumente referidos de modo ilegítimo como casos de acrasia por conta da semelhança com o conflito que, para falar de modo estrito, unicamente constitui o conflito designado pela noção de acrasia, a saber, o conflito entre certos apetites, os ligados aos prazeres sensuais, e a razão.³⁶

Existem, porém, casos legítimos de semelhança. Um deles, e talvez o mais notório, é a amizade. Na *EE*, Aristóteles tinha-se proposto a pensar os três tipos distintos de amizade por meio da noção de significação focal como sua unidade conceitual, no intuito de evitar dois escolhos: não os reduzir a um tipo único, do qual seriam as espécies, nem tomar um tipo somente como a verdadeira amizade, os outros não sendo mais casos genuínos de amizade. Contudo, nos livros nicomaquéios dedicados à amizade, Aristóteles abandona a noção de significação focal e a substitui pela noção de semelhança, de modo que, na *EN*, a amizade fundada no prazer e a amizade baseada na utilidade são consideradas casos legítimos de amizade em função de uma relação de semelhança com a amizade segundo a virtude.³⁷ Um outro caso legítimo de unidade por semelhança é o da justiça entre homem e mulher ou o da justiça entre senhor e escravo. A justiça propriamente dita ocorre unicamente entre cidadãos, exigindo, por conseguinte, o espaço político da cidade para poder instaurar-se. Nas relações entre homem e mulher ou entre senhor e escravo, além da desigualdade existente (na perspectiva aristotélica), há o fato destas

35 Estes problemas foram examinados no artigo clássico de John Ackrill, *Aristotle's Definition of Psychê* (Proceedings of the Aristotelian Society 73 1972-73).

36 Para os casos ilegítimos de acrasia: *EN* VII 6 1147b34-35, 1048b6, 13-14, 1049a3, 11 1151b32-34. Este uso ilegítimo é assimilado a um uso metafórico do termo: 7 1149a23, 1149b32. Para o sentido estrito de acrasia, ver, por exemplo, VII 7 1149a21-24. A questão de saber se há um sentido legítimo para a acrasia do ardor, da honra ou do ganho figura na lista do que é dito a respeito deste tema (VII 2 1145b19-20). A resposta de Aristóteles consiste em limitar o uso (pelo menos estrito) da noção de acrasia unicamente aos casos de conflito entre os apetites sensuais e a razão; contudo, logo após ter expressamente declarado que a acrasia porta sobre os mesmos objetos que a temperança (a saber, os apetites sensuais), ele passa a discutir longamente a questão de saber se a acrasia do ardor é mais censurável do que a ligada aos apetites (VII 7 1149a24-1149b30).

37 Ver, por exemplo, *EN* VIII 4 1156b20; 5 1157a31-32.

relações ocorrerem em domínio não-político: o da família, para um, e o da unidade econômica, para o outro. Aristóteles menciona mesmo a opinião segundo a qual se poderia pensar que não há nenhuma justiça nestes casos, pois não há justiça em relação ao que nos pertence e, segundo uma opinião corrente na época de Aristóteles (e de que ele em parte compartilha), mulheres, crianças e escravos pertencem aos homens (*ENV* 10 1134b8-18). Todavia, Aristóteles reconhece que existe uma justiça em relação a eles, a que ele descreve como sendo “justiça de um certo tipo”, *dikaion ti*, visto que se pode falar de justiça em relação a mulheres, crianças e escravos com base em uma relação legítima de semelhança à justiça propriamente dita, a justiça política.³⁸

Toda relação de semelhança é uma relação simétrica: se A é semelhante a B, então B é semelhante a A. Por ela mesma, a semelhança não introduz nenhuma hierarquia entre seus membros, embora possa aceitar hierarquias sob certas condições (como é o caso da relação modelo-cópia, que institui uma hierarquia na relação de semelhança). Ora, nos dois casos examinados, há uma instância primeira à qual as outras se assemelham, o que supõe uma relação assimétrica entre eles: a amizade virtuosa é a amizade primeira; a justiça política é a justiça propriamente dita em relação aos outros casos de justiça. Como Aristóteles se autoriza a introduzir uma hierarquia no interior da relação simétrica de semelhança? O que é importante ressaltar é que, nestes dois casos, se trata de um argumento suplementar que visa a estabelecer, por detrás da relação simétrica de semelhança, uma hierarquia entre os elementos semelhantes.

Tomemos o caso dos três tipos genuínos, mas irreduzíveis de amizade. Como sabemos, os três tipos de amizade possuem, cada um, um objeto próprio (*τὸ φιλητόν*): a virtude, a utilidade, o prazer. Ora, ocorre um tipo de encadeamento entre os objetos de amizade que permite introduzir uma ordem e hierarquia entre os três tipos de amizade. Com efeito, segundo Aristóteles, os homens virtuosos são virtuosos entre si e, pelo fato mesmo de serem virtuosos, são úteis uns aos outros, *ἀλλήλοις ὠφέλιμοι* (*EN VIII* 4 1156b14). No mesmo sentido, graças ao fato de serem virtuosos, eles são igualmente agradáveis uns aos outros, *ἡδεῖς καὶ ἀλλήλοις* (b15). A amizade segundo a virtude é, portanto, tal que, por possuir seu objeto próprio, a virtude ou o bem no senti-

38 Ver, por exemplo, *EN V* 10 1134a29-30 *ἀλλὰ τι δίκαιον καὶ καθ' ὁμοιότητα*; também 10 1134b9 *οὐ ταῦτόν τούτοις ἀλλ' ὅμοιον*. Para mais detalhes sobre estes casos de justiça por semelhança, remeto ao meu trabalho *Natural, ethical, and political justice* (M. Deslauriers e P. Destrée, *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge University Press, 2013, pp. 199-222).

do moral, ela possui todos os outros dois objetos de amizade, a utilidade e o prazer, e isso não por acidente. Ela é, assim, concebida como amizade *perfeita*, *τελεία ἀρετή*. Ela é uma amizade perfeita porque ela é uma amizade *completa*; e ela é uma amizade completa porque seu objeto próprio, a virtude, implica ser o caso dos dois outros objetos de amizade, a utilidade e o prazer: “nela se combina tudo o que deve pertencer aos amigos”, *συνάπτει γὰρ ἐν αὐτῇ πάνθ’ ὅσα τοῖς φίλοις δεῖ ὑπάρχειν* (1156b18-19). Um pouco adiante, Aristóteles insiste sobre esta combinação necessária dos objetos de amizade na virtude: “foi dito que o homem virtuoso é agradável e útil” (7 1158a33). O útil e o agradável podem também coincidir, pois pode ocorrer que um amigo útil seja agradável ou que um amigo agradável seja útil; contudo, isso ocorre *por acidente* (1157a33-36), ao passo que, no caso do amigo por virtude, não é por acidente que ele é útil e agradável. Para este último, ser útil e agradável decorrem do fato mesmo de ser virtuoso. É com base neste encadeamento não acidental dos objetos da amizade governado pela virtude que se pode, no interior de relações por semelhança, estabelecer uma ordem entre os tipos distintos de amizade. A amizade fundada na virtude ocupa assim a posição de amizade *primeira e principal*, enquanto as outras duas são casos genuínos de amizade na medida em que se assemelham a ela (*EN VIII 5 1157a30-32: εἶδη δὲ τῆς φιλίας πλείω, καὶ πρότως μὲν καὶ κυρίως τὴν τῶν ἀγαθῶν ἢ ἀγαθοί, τὰς δὲ λοιπὰς καθ’ ὁμοιότητα*).

No tocante aos casos de justiça, encontramos igualmente um argumento suplementar para cimentar entre elas uma estrutura de ordem hierárquica. A família, bem como a unidade econômica que é o *οἶκος* são partes naturais constitutivas da *polis*. A *polis* as pressupõe e, assim que elas passam a existir no interior da *polis*, elas obtêm sua completude. A justiça estritamente falando existe somente na cidade, na *polis*, de modo que a justiça é essencialmente política. Contudo, existe uma justiça de certo tipo, que se assemelha a ela e que passa a vigorar nas relações familiares e nas relações produtivas na medida em que estas unidades são partes constitutivas da cidade. Por este meio, a justiça ganha um ponto fixo de referência, a cidade e seus cidadãos iguais, em relação ao qual se estabelece uma relação de semelhança no interior das outras comunidades que são suas partes constitutivas: a família, de um lado, e a relação entre senhor e escravo, de outro.

Meu interesse não é analisar aqui estas relações enquanto noções de filosofia moral, mas o de salientar que, nestes dois casos, é feito apelo a um argumento suplementar para estabelecer uma hierarquia, haja vista que a relação de unidade fundada na semelhança produz por ela própria somente uma relação simétrica entre os itens envolvidos. Isto é um elemento formal

importante para distinguir este tipo de homonímia atenuada da significação focal e da relação por consecução. Estes últimos, com efeito, proviam por eles próprios uma hierarquia, um colocando um dado item na posição central, em torno do qual todos os outros gravitavam ao fazerem referência a ele, o outro instaurando uma ordem entre todos os membros, do primeiro ao último, segundo a regra de sucessão. Ora, no caso da relação legítima por semelhança, nenhuma hierarquia se instaura pelo fato mesmo de haver uma unidade de significação. Pode-se destarte falar de dois grupos de homonímia atenuada: para um, a hierarquia se estabelece pelo fato mesmo de haver uma unidade de significação; para o outro, nenhuma hierarquia provém do modo mesmo de significar, devendo ser introduzida posteriormente, se for necessária, por meio de um argumento suplementar, o qual, ao mesmo tempo, robustece a legitimidade da unidade conceitual assim cimentada.

IV. RELAÇÃO DE ANALOGIA

Por fim, quero mencionar a unidade conceitual obtida graças a uma relação de analogia; veremos que aqui também será preciso cimentar uma hierarquia por meio de um argumento suplementar. A passagem é bem conhecida: após ter refutado a Forma platônica de bem e de ter declarado que os tipos mais gerais de bem (honra, sabedoria, prazer) diferem em suas definições precisamente enquanto bens, Aristóteles se pergunta consequentemente como todo bem é referido pelo mesmo termo, *bem*. Ele escreve então o seguinte:

Como, então, se diz o bem? Não parece, pois, pertencer aos homônimos por acidente. Seria por provir de um único item ou por tudo convergir a um único item, ou antes por analogia? Com efeito, como a vista está para o corpo, o intelecto está para a alma e, então, outro item para outro item. (EN I 4 1096b26-29)³⁹

Esta passagem tem uma fortuna singular na história da metafísica: a noção de proveniência de uma mesma fonte parece estar assimilada (ou poder ser assimilada) ou pelo menos aproximada da de tender a um mesmo fim, o que pode fazer entrever uma coincidência entre

39 EN I 4 1096b26-29: ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις. ἀλλ' ἄρα γε τῷ ἀφ' ἐνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ.

estas duas noções; ademais, a tentação é grande de ver nesta tendência a um único item uma formulação alternativa da relação de significação focal, pois esta última também postula tender a um único item sob a forma de gravitar em torno dele. Ora, como é feito recurso à noção de analogia, à qual o “ou antes” parece dar preferência, pode-se alimentar a esperança de as colocar todas em uma mesma linha – proveniência, direcionamento (significação focal), analogia – em proveito desta última. Felizmente, posso deixar de lado todos estes problemas, que afligiram duramente a metafísica pós-aristotélica, e me concentrar somente na noção de analogia enquanto aplicada ao bem. Com efeito, parece bem que é esta a noção de unidade que é aplicada ao bem, já pela marca de preferência com que é introduzida, mas também pelo fato de, logo adiante, em I 5 1097a17-22, este mesmo esquema ser novamente aplicado aos bens: o que a saúde é para a medicina, a vitória o é para a estratégia, a casa o é para a arquitetura e assim por diante, de modo que é com base neste esquema que devemos investigar qual é a natureza do bem supremo (com a especificação que um dos termos – no caso, a saúde, a vitória e a casa – funciona como fim para toda ação e escolha deliberada).⁴⁰ Tem-se, assim, claramente uma relação de proporção: o que *a* é para *b*, *c* o é para *d*, e assim por diante. O que garantiria, então, haver uma base comum para toda denominação de algo como um bem não seria a natureza do elemento em questão, mas a posição (de fim) que ele ocupa em dada relação. A mesma relação que existe entre *a* e *b* existe entre *c* e *d*, de modo que *a* e *c* são ditos bens para *b* e *d*, respectivamente, ainda que a natureza de *a* difira radicalmente da de *c* (o que, portanto, é compatível com pôr todos os bens sob três grandes rubricas, irreduzíveis e, eventualmente, incompatíveis entre si).

Tudo isso é bem conhecido: a noção de analogia é compreendida por Aristóteles basicamente em termos de uma proporção matemática (muito distante, portanto, das interpretações medievais que lhe foram atribuídas). Adotando a tese aristotélica segundo a qual todos os bens se deixam conduzir a três grandes rubricas últimas – sabedoria, honra, prazer –, teremos então relações de analogia cujos termos últimos são justamente estes três tipos supremos. Ora, uma relação de analogia não introduz por si só nenhuma hierarquia: o que o prazer é para *b*, a sabedoria o é para *d* e a honra o é para *f*, sem que já se possa estabelecer uma

40 EN I 5 1097a16-22: φαίνεται μὲν γὰρ ἄλλο ἐν ἄλλῃ πράξει καὶ τέχνῃ· ἄλλο γὰρ ἐν ἰατρικῇ καὶ στρατηγικῇ καὶ ταῖς λοιπαῖς ὁμοίως. τί οὖν ἐκάστης τάγαθόν; ἢ οὐ χάριν τὰ λοιπὰ πράττεται; τοῦτο δ' ἐν ἰατρικῇ μὲν ὑγίεια, ἐν στρατηγικῇ δὲ νίκη, ἐν οἰκοδομικῇ δ' οἰκία, ἐν ἄλλῳ δ' ἄλλο, ἐν ἀπάσῃ δὲ πράξει καὶ προαιρέσει τὸ τέλος· τούτου γὰρ ἕνεκα τὰ λοιπὰ πράττουσι πάντες.

hierarquia entre *a*, *c* e *e*. Contudo, Aristóteles quer estabelecer uma dada hierarquia entre os bens últimos. Ainda no primeiro livro, o prazer é posto de lado por não ser um bom candidato ao soberano bem, por conta de ser muito vulgar⁴¹, ao passo que, no último livro, o livro X, em um argumento que ainda hoje causa controvérsias, Aristóteles argumenta que a sabedoria é o bem primeiro, a honra, ou a vida política a ela ligada, ficando com a posição de felicidade segunda. Como, porém, pode Aristóteles introduzir uma hierarquia entre estes bens, se é verdade que a unidade conceitual é dada por uma relação de analogia e tal relação não porta em si mesma nenhuma hierarquia?

Não se pode lançar mão aqui de alguma propriedade extrínseca; por exemplo, não se pode dizer que a sabedoria é o bem primeiro porque o homem sábio teria uma propriedade *x*, digamos: “não precisar cortar unhas”, que acompanha a sabedoria e somente a sabedoria, e que por isso o tornaria melhor: ao contrário, é pelo fato intrínseco de ser sábio que ele goza da melhor vida moral. A propriedade tem de ser intrínseca. Uma tese que foi recentemente sustentada consiste em tomar a contemplação a título de caso central das atividades que levam à felicidade, em relação à qual a vida política – a vida com vistas à honra – é tomada como uma atividade análoga ou similar.⁴² Seria preciso, no entanto, para que tal procedimento funcione, encontrar já no livro I uma menção clara, ou ao menos suficientemente tácita, da posição primeira da contemplação como o caso central para a felicidade. Existe, com efeito, uma passagem que aparentemente poderia satisfazer esta condição, a saber, o argumento da função própria do homem a título de agente racional (I 6 1097b24-98a20). Porém, esta passagem está longe de prestar o apoio requerido, pois uma leitura muito plausível vê nela a afirmação que a razão em questão é fundamentalmente uma razão prática: nada leva a crer que a razão teórica já estaria posta em posição privilegiada relativamente à razão prática nesta passagem, nem

41 A passagem está em I 3 1095b19-22. O argumento deve obviamente ser sofisticado mais adiante, o que é feito pela prova obtida em X 1-5, segundo a qual o prazer não é uma atividade, mas algo que coroa toda atividade e que, como tal, adquire seu valor moral em função do tipo de atividade a que se liga. Ainda em I 3, Aristóteles descarta a vida dedicada à busca de riquezas, pois estas não são nenhum fim, mas somente um meio (1096a5-7).

42 Ver, em especial, Gabriel Lear, *Happy Lives and the Highest Good: an essay on Aristotle's Nicomachean Ethics* (Princeton 2004); David Charles, *Eudaimonia, Theôria, and the Choiceworthiness of Practical Wisdom*, a ser publicado em *Theôria – studies on the status and meaning of contemplation in Aristotle's ethics* (ed. por Pierre Destrée e M. Zingano, previsto para Novembro de 2014).

clara nem tacitamente. Com efeito, no capítulo anterior (I 5), Aristóteles obteve três marcas da felicidade. A felicidade é (i) o fim de todas as coisas, não podendo figurar ela própria como meio para outra coisa; (ii) ela é auto-suficiente, não sendo dependente de outra coisa em sua realização; enfim, (iii) a felicidade é o que é mais desejado entre tudo, ao mesmo tempo em que não conta ao lado dos outros bens. Todas estas características são compatíveis com a contemplação sendo o caso da felicidade primeira, mas nada ainda a leva a esta posição; ao contrário, tudo leva a crer, pelo momento, que é o uso prático da razão que está sendo visado em primeira instância, pois é a razão prática, e não a contemplativa, que está envolvida nos atos de desejar e de pôr fins.

Não posso discutir este ponto aqui, por falta de espaço. Limito-me a observar dois pontos: (i) o argumento da função do homem é *compatível* com alçar a contemplação à felicidade primeira, mas (ii) nada, no livro I, faz da contemplação o termo central ou referencial para toda felicidade; ao contrário, o argumento parece pôr em evidência a razão em seu uso prático, em seu uso diretamente ligado às ações e aos desejos humanos. Gostaria de seguir uma outra linha de argumentação: à luz do que apresentei sobre os modos de significação, é muito provável que estejamos aqui às voltas com um argumento suplementar unicamente com base no qual se pode cimentar uma hierarquia entre os fins supremos, dado o modo unificador de significação operar por meio de uma relação de analogia, que por si só não introduz nenhuma hierarquia. Há dois indícios que vão nesta direção. Em primeiro lugar, logo no início do primeiro livro (I 3), Aristóteles apresenta os principais tipos de vida, em número de três, segundo seus representantes últimos: prazer, honra, sabedoria. A vida dos prazeres é descartada sem maiores delongas ao final do capítulo, por conta de seu caráter vulgar. A vida política, centrada na honra, é apresentada de modo mais favorável, desde que seja reformulada em termos de uma vida virtuosa, o que de fato ocorre nos livros seguintes, nos quais é feita uma reflexão sobre as condições não exatamente da honra, mas sim da virtude, que é sua causa própria. Por fim, o terceiro tipo de vida é simplesmente anunciado: da vida contemplativa, é dito somente que será feito mais adiante um argumento a seu respeito. O texto está em I 3 1096a4-5: τριτος δ' ἐστὶν ὁ θεωρητικὸς, ὑπὲρ οὗ τὴν ἐπίσκεψιν ἐν τοῖς ἐπομένοις ποιησόμεθα. Esta frase pode ser lida de duas maneiras. Pode-se, de um lado, entender que, mais adiante, se fará a investigação *sobre* a vida contemplativa. Esta leitura parece pressupor que a contemplação é admitida, ao menos tacitamente, a título da noção central da felicida-

de, e isso desde o livro I, sua investigação somente estando postergada para o último livro. Nesse caso, porém, deve-se tomar a preposição *ὑπέρ* seguida de genitivo no sentido de “falar, investigar *sobre* algo”, um uso típico do demótico, que não era ainda, contudo, habitual em Aristóteles, mesmo que ocorra algumas vezes, principalmente na *Magna Moralia*.⁴³ Contudo, se a preposição é tomada em um sentido habitual à época de Aristóteles, e bem atestado nele, a saber, o de *em favor de*, pode-se entender que ele se compromete aqui, no livro I, a produzir na sequência (a saber, no livro X), um argumento *em favor da* contemplação como felicidade primeira. Nesta segunda leitura, trata-se de um argumento que, independentemente do da função do homem, visa a mostrar que a contemplação é o bem supremo ou felicidade primeira. Porém, o argumento precisa *ainda* ser produzido: nada por enquanto nos diz que este é o papel da contemplação.

Ora, e aqui está o segundo indício, o argumento que vemos ser produzido em X 7 para mostrar que a contemplação é a felicidade primeira é introduzido como sendo *compatível* com a definição obtida, no livro I, da felicidade, a saber, que a felicidade é *a atividade da alma segundo a virtude* (X 7 1177a12). É importante notar que o papel da contemplação não é deduzido ou tirado desta definição – e isso parece indicar que ele não já estava aí, mesmo que tacitamente. Se a contemplação fosse o caso central da atividade que leva à felicidade, deveríamos esperar que o lugar privilegiado da contemplação no interior da felicidade fosse *derivado* da própria definição de felicidade. Ora, isso não ocorre; ao contrário, a contemplação é apresentada somente como compatível com a definição, não como constituindo seu caso central. Toda esta estratégia, que parece surpreendente se a contemplação fosse o caso central do qual dependesse toda outra felicidade, torna-se, porém, previsível, ao supormos que, haja vista que a relação de analogia não introduz por si mesma nenhuma hierarquia, uma dada ordem entre os tipos de vida somente poderá ser obtida mediante um argumento independente, suplementar, que fixe os membros da analogia segundo uma ordem de preferência. Se o bem se diz segundo uma relação de ana-

43 Cito a nota de Stewart: “*ὑπέρ* with thew genitive is so characteristic of the *M.M.*, and the Aristotelian commentators, that its reception into the text here (justified by the ms. authority) raises the question, whether the clause in which it occurs should not be bracketed as an interpolation” (*Notes* I 68). Na tradução de Natali: “il terzo modo di vivere è quello teoretico, che sottoporremo più avanti a esame”. Comparar com as passagens I 4 1096b30, III 5 1112a20, IV 4 1122a33 e X 1 1177a26, com estruturas similares de *ὑπέρ* mais genitivo.

logia, como parece que o é, segue perfeitamente a ordem das coisas o fato que seja apresentado, no livro X, ao final da argumentação sobre a natureza racional da virtude, um argumento suplementar em favor da vida contemplativa, no intuito de cimentar sua posição privilegiada no interior de uma relação não-hierárquica de analogia, uma vez garantida a presença da racionalidade no interior da felicidade sob a forma de seu uso prático.

Este resultado é pequeno e certamente não concluirá o debate sobre os tipos de vida, mas talvez possa, pelo menos, apontar à boa direção. Talvez o argumento que Aristóteles deve produzir para cimentar a relação hierárquica em favor da contemplação não seja bom, ou não seja convincente. Não pretendo analisá-lo aqui; tudo o que quero dizer é que, em função do modo mesmo de significação do bem, devemos esperar não que a contemplação seja tomada já no primeiro livro como o caso central da felicidade, mas, ao contrário, que, após demonstrada a presença da razão sob a forma prática no interior da felicidade, Aristóteles venha ainda a produzir um argumento suplementar para sedimentar a hierarquia pela qual milita, em favor da contemplação nos meandros de uma relação não-hierarquizada de analogia. A razão disso é que estes dois últimos casos de homonímia atenuada (semelhança, analogia) são, por eles mesmos, desprovidos de toda estrutura hierárquica, de modo que requerem um argumento suplementar lá onde for preciso estabelecer uma ordem de preferência entre os membros que figuram nesses modos não-hierarquizados de significação.

V. UM MODO ÚNICO DE HOMONÍMIA ATENUADA?

Após ter examinado quatro tipos de homonímia atenuada, divididos em dois blocos (um que introduz diretamente uma hierarquia, outro que só permite hierarquias por meio de argumentos suplementares), convém mencionar uma proposição recente, segundo a qual os casos de homonímia atenuada se reduzem basicamente a um só e mesmo esquema, denominado de *dependência central*.⁴⁴ A noção de dependência central pode ser apresentada do modo seguinte:

44 Christopher Shields, *Order and Multiplicity – homonymy in the philosophy of Aristotle*, Oxford 1999. A expressão é, em inglês, *core-dependent homonymy*. A dependência central é o principal caso do que Shields chama de ‘homonímia associada’, pois é o tipo de homonímia (atenuada) que tem importância filosófica, já que requer que seja mostrado qual é o caso central ao qual os outros se referem. Shields admite casos de homonímia associada em que isso não ocorre e que, por isso mesmo, perdem todo interesse filosófico.

HDC_a: *a* e *b* são homonimamente *F* em um modo de dependência central se e somente se: (i) *a* é *F*, (ii) *b* é *F* e ou (iiia) a definição de *F* em '*b* é *F*' faz necessariamente referência à definição de *F* em '*a* é *F*' de um modo assimétrico, ou (iiib) há um *c* tal que as definições de *F*-dade em '*a* é *F*' e '*b* é *F*' fazem necessariamente referência à definição de *F*-dade em '*c* é *F*' de um modo assimétrico.⁴⁵

Para propor este esquema geral, Shields rejeitou, previamente, a relação de analogia, que ele vê, em *EN* I 4, como sendo contrastada com a homonímia e não como mais um caso de homonímia. Igualmente, ele deixou de lado a semelhança (legítima), ao tomá-la como um caso da homonímia sem nada em comum (em seu vocabulário: uma homonímia discreta), o que significa que não haveria casos de unidade legítima por semelhança. Estas duas exclusões estão diretamente relacionadas com o fato que estes dois modos não são hierárquicos, mas o esquema proposto de dependência central requer uma estrutura hierárquica entre os membros sob a forma de uma dada assimetria. Contudo, ainda que se adote esta restrição, para efeitos de discussão, aceitando somente a significação focal e a relação de consecução como casos de homonímia que permitem uma unidade conceitual genuína, uma consequência do presente esquema é que estas duas últimas terminam por se confundir, quando parece tratar-se de estruturas bem diversas de significação, pois uma introduz a centralidade, ao passo que a outra é uma serialidade sob a forma de sucessão.⁴⁶ Assim, o esquema geral proposto não consegue lidar com os casos não hierarquizados de homonímia (semelhança e analogia), o que por si só já é um defeito; por outro lado, ele tende a apagar diferenças importantes que existem entre os mo-

O exemplo que fornece é o da *justiça* no livro V da *EN*; para Shields, "Aristóteles não propõe uma prioridade definicional para um tipo de justiça sobre o outro. Neste sentido, sua prática contrasta marcadamente com o tipo de homonímia associada de maior engajamento filosófico, que eu vou chamar de associação *de dependência central*" (p. 37). Vimos acima que justiça como gênero e justiça como espécie constituem uma versão muito peculiar de homonímia, pois diretamente inserida em uma relação de sinonímia.

45 *Op. cit.*, p. 58 e 104 : "CDH: *a* and *b* are homonymously *F* in a core-dependent way iff: (i) *a* is *F*; (ii) *b* is *F*; and either (iiia) the account of *F* in '*b* is *F*' necessarily makes reference to the account of *F* in '*a* is *F*' in an asymmetrical way, or (iiib) there is some *c* such that the accounts of *F*-ness in '*a* is *F*' and '*b* is *F*' necessarily make reference to the account of *F*-ness in '*c* is *F*' in an asymmetrical way".

46 Como o argumento de Aristóteles a respeito da vida (e, por conseguinte, da alma) parece ter sucesso, Shields se vê forçado a sustentar que, "embora não diga isso explicitamente, Aristóteles sugere que a vida é um homônimo de dependência central" (p. 188), pois, sempre segundo Shields, se o argumento há de ter sucesso, então a vida como homônimo de dependência central "é altamente defensável" (p. 193).

dos hierarquizados de significação (significação focal e relação de consecução), o que diminui em muito o interesse por tal esquema lá onde ele funciona.

Ademais, este amálgama dos modos de significação em um único esquema introduz uma exigência artificial. Visto que a dependência central lidaria com casos bem distintos sem explicar por que os termos estão nesta relação de centralidade, Shields considerou que deveria introduzir uma cláusula que contivesse tal explicação.⁴⁷ Inspirando-se em Cajetano⁴⁸, ele propôs que, para que dois termos *a* e *b* estejam em uma relação de homonímia por dependência central, é preciso que seja o caso de alguma das quatro relações causais aceitas por Aristóteles entre *a* e *b* como instâncias de *F*. O resultado é o seguinte:

HDC_b: *a* e *b* são homonimamente *F* em um modo de dependência central se e somente se: (i) têm o nome em comum, (ii) suas definições não se recobrem inteiramente, (iii) necessariamente, se *a* é uma instância central de *F*-dade, então que *b* seja *F* está em uma das quatro relações causais em relação a *a* ser *F* e (iv) *a* ser *F* é assimetricamente responsável pela existência de *b* ser *F*.⁴⁹

Nesta formulação, a noção-chave vem a ser a de *ser responsável pela existência*, o que, em última instância, faz do caso central a fonte de onde deriva o ser-*F* para os outros casos – o que reata, de modo inesperado, esta leitura aparentemente mais formal às tentativas pesadamente

47 É o que escreve na p. 107: “Aristóteles nunca caracteriza de um modo abstrato a natureza das relações que os termos homônimos devem ter com a noção central em torno da qual giram, nem fornece um princípio para determinar quais relações são suficientemente fortes para estabelecer uma associação genuína; tampouco especifica o que torna uma noção central em relação às outras. Esta não-performance abre aqui um flanco em Aristóteles para várias questões críticas”; o ponto havia já sido mencionado na p. 61.

48 Cajetano, *De nominum analogia* 2: quadrupliciter autem fieri potest huiusmodi analogia secundum quatuor genera causarum (Lyon 1587, Darmstadt 1995: p. 212, 79-80); ver Shields p. 111.

49 *Op. cit.*, p. 124-125: “CDH₄: *a* and *b* are homonymously *F* in a core-dependent way iff: (i) they have their name in common, (ii) their definition 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*”. Como este esquema permite ainda que nenhum dos dois membros assim associados seja o caso central, é preciso acrescentar uma cláusula do tipo “(v) *x* is asymmetrically responsible for the existence of *y*, or *y* is asymmetrically responsible for the existence of *x*, or there is some *z* that is asymmetrically responsible for the existence of both” (p. 125, n. 28).

metafísicas de inscrever o aristotelismo em uma vertente do platonismo sob a forma mais profunda de uma *Ableitungslehre* (exceto pelo fato de *ser responsável por algo* descrever de modo vago o *ser causa de algo*). Ademais, como havíamos visto, a significação focal supunha uma relação de dependência ontológica dos outros termos em relação ao que figura como item primeiro (no caso do ser, a substância). Agora, no entanto, a dependência ontológica aparece travestida sob a forma de uma relação causal. Pode haver relações causais entre os itens envolvidos em uma significação focal, mas a dependência ontológica que esta pressupõe é neutra relativamente a estas relações causais.⁵⁰ Quaisquer que sejam estas relações, elas não se dão no plano da significação (focal, por consecução, por semelhança ou por analogia), mas no da efetiva existência dos itens assim congregados. Elas podem ser úteis para justificar a aplicação de um modo de significação a determinados itens, mas não são carregadas intrinsecamente pelo próprio modo de significação.

De fato, a introdução de uma cláusula de causalidade parece ter sido pressentida como necessária pelo fato mesmo do esquema ter sido proposto de um modo tão geral que sua aplicação se torna vaga e imprecisa, requerendo assim uma cláusula suplementar. Esta cláusula, contudo, provém de uma análise da própria coisa sob a égide de uma investigação sobre as relações de causalidade, que vigem no mundo, quando se tratava de aplicar uma regra de unificação que permaneça restrita aos modos de significação de um conceito. Ora, o modo de significação deve apresentar esquemas neutros às diferentes explicações causais oferecidas para suas aplicações. Tal necessidade se desfaz assim que adotamos os quatro modos propostos de significação de homonímia atenuada, preservando suas diferenças, pois estes modos exibem por eles próprios

50 A dependência ontológica introduz a noção de inerência, sem se comprometer com relações causais entre o que inere a algo e aquilo a que algo inere. Pode-se pensar que, se *b* depende ontologicamente de *a*, então pelo menos estaria garantido que *a* é a causa *material* de *b* (visto que este inere àquele). No entanto, a causa material é aquilo de que é algo é constituído (na terminologia aristotélica: τὸ ἐξ οὐ) e não deve ser confundido com aquilo em que algo se encontra (na terminologia clássica: τὸ ἐν ᾧ). Neste sentido, não surpreende a enorme dificuldade que Shields tem em encontrar um item central a título de causa formal; a dependência ontológica, quando vista sob o ângulo da causa formal, só pode ser vista como causa exemplar, o que estabelece uma relação de sinonímia entre os itens assim associados. É, aliás, a lição de Cajetano: *vocando pro nunc causam exemplarem causam formalem*. Cajetano propôs a relação das outras categorias com a substância sob a égide da causa material (tomando, assim, o ἐν ᾧ pelo ἐξ οὐ) e, para a causa formal, o bem, a título justamente de causa exemplar (*ad exemplarem demum analogia boni posita in primo Ethic. c.7*). Contudo, este último caso está em linha com a tese (não-aristotélica) que, em última instância, se algo é um bem, então partilha, ainda que em um ínfimo grau, da noção exemplar de bem – e isto só pode ocorrer de modo sinônimo, por ínfimo que seja o grau de partilha.

as estruturas de unidade de significação que comportam: centralidade, sucessão, semelhança e proporção. Exibindo neles próprios os modos determinados de significação que veiculam, eles governam por este meio sua aplicação, sem se envolverem com estruturas causais que porventura justificariam sua aplicação a um dado caso.

Ao que tudo indica, Aristóteles propôs diferentes modos de significação unificada. O fato de Aristóteles não ter feito uma análise expressa destes modos de significação outros que a significação genérica pode levar à tentativa de propor um esquema único para eles todos, mas a prática aristotélica parece ir em direção contrária: são modos diversos de significação que exibem neles próprios seus esquemas de aplicação, sem se comprometerem com a determinação das relações causais entre os membros envolvidos que porventura viriam a justificar sua aplicação.

VI. CONCLUSÃO

Para concluir, ainda que de modo provisório: Aristóteles apresenta um certo número de modos de significação que fogem à estrita univocidade da relação genérica, mas que tampouco caem em uma homonímia por acidente, incapaz de garantir uma unidade conceitual genuína. Denominei estes modos de homonímia atenuada. Quatro deles são visíveis na obra de Aristóteles: a significação focal e sua centralidade de referência; a relação de consecução e sua série escandida pela sucessão; a semelhança robustecida por um argumento suplementar; a relação de analogia, que igualmente pode ser hierarquizada mediante um argumento suplementar. Vê-se que estes modos se dividem em dois grupos: os dois primeiros introduzem uma hierarquia pelo modo mesmo de garantir unidade de significação, embora não se trate do mesmo tipo de hierarquia, ao passo que os dois últimos são em si mesmos desprovidos de toda hierarquia, sendo, contudo, compatíveis com ela, desde que haja um argumento suplementar a seu respeito. Falar de uma visão clássica do conceito como limitada à relação unívoca do gênero e suas espécies, fazendo-a remontar a Aristóteles, não faz jus ao esforço que o Estagirita realizou ao estabelecer diversos modos outros de significação. Por outro lado, tentar subsumir todos estes modos outros de significação a um esquema geral de significação central termina por confundir o plano da significação com o da explicação causal, o que é problemático, ao mesmo tempo em que tampouco faz jus à diversidade destes modos. Uma noção geral de dependência central é

por certo muito tentadora, ainda mais que é favorecida pelo duplo uso de $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$, que ora designa a classe geral de homonímia atenuada, ora um tipo particular (a significação focal). Deve, porém, ser evitada, pois é de se temer que, por um lado, certos modos de significação venham a ser deixados na penumbra e, por outro, que, em tal esquema único, *central* guarde uma homonímia, ainda que ligeira, a qual, contudo, quando desfeita, nos permite recuperar, sob a forma de esquemas formalmente distintos, pelo menos os quatro diferentes modos de significação homônima atenuada acima estudados.

Bibliografia

Ackrill, John. Aristotle's Definition of Psyche, *Proceedings of the Aristotelian Society* 73 1972-73.

Aubenque, P. *Le Problème de l'Être chez Aristote*, PUF 1962.

Aubenque, P. Sur l'Inauthenticité du Livre K de la Métaphysique, in P. Moraux et J. Wiesner (eds.), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, de Gruyter 1983, pp. 318-344.

Barnes, J. Homonymy in Aristotle and Speusippus, *Classical Quarterly* 21 1971, pp. 65-80.

Berti, E. *Dialectique, Physique et Métaphysique - études sur Aristote*, Louvain 2008.

Brentano, F. *Von der mannigfaltigen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder 1862.

Brunschwig, J. Dialectique et Ontologie chez Aristote: à propos d'un livre récent, *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* 154 1964, pp. 179-200.

Charles, D. *Aristotle on Meaning and Essence* Oxford UP 2000.

Charles, D. Eudaimonia, Theôria, and the Choiceworthiness of Practical Wisdom, in *Theôria – studies on the status and meaning of contemplation in Aristotle's ethics*, Pierre Destrée e M. Zingano, eds., no prelo.

Fortenbaugh, W. Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance, and Focal Meaning, *Phronesis* 20 1975, pp. 51-62.

- Hintikka, J. Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity, in *Time and Necessity*, Oxford UP 1973.
- Hintikka, J. Different Kinds of Equivocation in Aristotle, *Journal of the History of Philosophy* 9 1971, pp. 368-72.
- Irwin, T. Homonymy in Aristotle, *Review of Metaphysics* 34 1981, pp. 523-44.
- Krämer, H. J. Zur geschichtlichen Stellung der Aristotelischen Metaphysik, *Kant-Studien* 58 1967 pp. 313-353.
- Kripke, Saul. *Naming and Necessity*, Harvard 1972.
- Lear, G. *Happy Lives and the Highest Good: an essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton UP 2004.
- Leszl, W. *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padova 1970.
- Lewis, F. Aristotle on the homonymy of being, *Philosophy and Phenomenological Research* 68 2004, pp. 1-36.
- Murphy, G. *The Big Book of Concepts*, MIT Press 2002.
- Natali, C. *Aristotele: Etica Nicomachea*. Laterza 1999.
- Owen, G.E.L. Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle, in Owen e I. Düring (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, 1960, pp. 163-190.
- Peramatzis, M. *Priority in Aristotle's Metaphysics*, Oxford UP 2011.
- Peramatzis, M. Aristotle's Notion of Priority in Nature and Substance, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 35 2008, pp. 187-247.
- Primavesi, O. Dionysos der Dialektiker und Aristoteles über die Definition des Lebens, *Rheinisches Museum für Philologie* 135 1992, pp. 246-261.
- Rapp, C. Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie bei Aristoteles, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 1992 pp. 526-544.
- Shields, C. *Order in Multiplicity – homonym in the philosophy of Aristotle*, Oxford UP 1999.
- Smith, E. e Medin, D. *Categories and Concepts*, Harvard UP 1981.
- Stewart, J. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford 1892, 2 vols.
- Ward, J. *Aristotle on Homonymy – dialectic and science*, Cambridge UP 2008.
- Zingano, M. (ed.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*, Odysseus 2009.

Zingano, M. *The Conceptual Unity of Friendship in the Eudemian and Nicomachean Ethics* (artigo a ser publicado).

Zingano, M. Natural, ethical, and political justice, in M. Deslauriers e P. Destrée, *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge University Press, 2013, pp. 199-222.

Zingano, M. Z 6 e a Tese da Identidade por Acidente, *Analytica* 16 2012, pp. 13-36.

RESUMO

Aristóteles se serve de diferentes modos para unificar conceitualmente um dado domínio. A unidade genérica é, dentre todas as unidades conceituais, a mais conhecida, apresentada paradigmaticamente em sua doutrina do universal definido por meio do gênero e diferença. Contudo, há outros tipos de unidade conceitual, os quais não fazem apelo a um universal apreendido em termos de gênero e diferença, ao mesmo tempo em que evitam a pura homonímia. A relação de significação focal e a noção de consecução são, entre estes últimos, os modos mais conhecidas; porém, semelhança e analogia também constituem tipos válidos de unidade conceitual. Os dois primeiros tipos introduzem no próprio bojo do modo de significação uma hierarquia entre os membros por eles unificados, ao passo que os dois últimos estabelecem um campo conceitualmente unificado sem nenhuma hierarquia. Neste trabalho, busco estudar quatro tipos de unidade conceitual não-sinônima acima referidos: significação focal, relação consecução, semelhança e analogia.

Palavras-chave *significação focal, relação de consecução, semelhança, analogia*

ABSTRACT

Aristotle conceived of different ways of conceptually unifying a certain domain. The most known conceptual unity is the generic one, paradigmatically presented in his famous doctrine of the universal defined by means of genus plus differentia. But there are other ways of dealing with conceptual unities, without resorting to a universal apprehended in terms of genus and differentia, at the same as mere homonymy is avoided. The most conspicuous ones are focal meaning and the order by succession; but resemblance and analogy are also valid ways for construing a unity. The former two bring in a hierarchy by their own way of signifying a unity; but the latter two are in themselves free of any hierarchy. Focal meaning, succession, resemblance, and analogy are studied as valid ways of construing conceptual unities in Aristotle.

Key-words *focal meaning, relation by consecution, resemblance, analogy*