

# SOBRE A HOMONÍMIA DO BEM<sup>1</sup>

*María Isabel Santa Cruz*

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES-CONICET

O centro da crítica aristotélica a Platão é, sem dúvida, a teoria das idéias. Mais precisamente, o que poderíamos chamar de “teoria clássica das Idéias”. Aristóteles ataca de modo explícito e extenso, tanto na *Metafísica* como em duas obras conservadas apenas fragmentariamente, o *Perì Ideôn* e o *Perì philosophías*, 1) certos aspectos pontuais da teoria, 2) os argumentos usados pelos platônicos para defender a existência de Idéias separadas, e 3) a inutilidade da teoria, isto é, sua incapacidade de resolver os problemas que pretende resolver. Neste trabalho vou me concentrar no ataque que, de maneira compacta e a partir da perspectiva das críticas gerais à teoria platônica das idéias, Aristóteles dirige em *EN I 6* contra a concepção platônica da Idéia do Bem. A discussão que Aristóteles empreende, ainda que pouco importante para a ética, é importante para as críticas gerais a Platão<sup>2</sup>.

Tão celebre quanto o início da *Metafísica* é o da *Ethica Nicomachea*: “Toda arte e toda pesquisa, assim como toda ação e toda escolha deliberada tendem, como todos reconhecem, a algum bem. Também é certo declarar que o bem é aquilo em direção ao qual todas as coisas tendem”(I 1094 a 1-3). A continuação do texto é bem conhecida: tem de haver um fim último, que terá de ser o soberano bem, fim

---

(1) Quero agradecer a Marco Zingano, quem me ofereceu generosamente a possibilidade de participar no colóquio dedicado à *Ethica Nicomachea*.

(2) Cf. Irwin, T., Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Translated, with introduction, notes, and glossary, by T. Irwin, Indianapolis, Hackett, 1985, n. a 1096 a 11, p. 302.

da política. A maioria pensa que esse bem soberano é a felicidade, mas, ainda que exista acordo sobre o nome, não há acordo na hora de tornar precisa a sua natureza. Segundo as opiniões mais corriqueiras, o bem soberano é alguma realidade visível e aparente. Contudo, alguns supuseram que além dos bens múltiplos e aparentes existe um bem de um outro tipo, um Bem em si, que é causa da bondade de todos os outros bens. Dado que seria vão empreender uma pesquisa minuciosa de todas essas opiniões – continua Aristóteles – será conveniente determos naquelas que estão mais difundidas ou em “aquelas que parecem ter algum fundamento racional” (dokousa- echein tina; logon) (I 4, 1095 a 30).

Depois de ter revisado as opiniões corriqueiras sobre a felicidade, definidas a partir dos gêneros de vida, Aristóteles empreende, em I 6, a análise do bem em geral ou do bem universal (καθολου), “apesar de que tal indagação seja algo delicado de fazer, porque são amigos que introduziram a doutrina das Idéias” (1096 a 2-3). Contudo, como o filósofo deve preferir a verdade aos amigos<sup>3</sup>, Aristóteles dá começo ao exame crítico da doutrina do Bem de Platão e de sua escola. Platão apresenta o bem como uma idéia, isto é, como algo comum, universal, uno, separado, eterno, causa do ser bom de tudo quanto é bom, o que para Aristóteles resulta inaceitável<sup>4</sup>. O texto de EN I 6 coloca dificuldades e tem sido objeto de diversas interpretações. Meu propósito não é muito ambicioso: gostaria de abrir, mais uma vez, a discussão em torno do problema da homonímia do bem com a intenção de mostrar que os argumentos aristotélicos tornam patente a não-

(3) G. Giannantoni aponta, seguindo Gauthier e Jolif, que esta precaução retórica constitui uma sutil ironia de parte de Aristóteles, que arremeda a atitude adotada por Platão face a Homero em *República* X 595 b-c y 607 e. Ele discorda de Nuyens, para quem as palavras de Aristóteles mostram que se trata aqui da crítica mais antiga à teoria das Idéias. Cf. Giannantoni, G., “Les critiques adressées par Aristote à Platon dans *l'Éthique à Nicomaque*”, en Dixsaut, M. (éd.), *Contre Platon, t. 1: Le Platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 1993, p. 69.

(4) Aristóteles desenvolve seus argumentos para mostrar a não-univocidade do bem primariamente contra a postulação platônica de seu caráter universal. Cf. Shields, C., *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 195.

univocidade do bem mas não conseguem demonstrar que este seja um pro- e $\eta$  como o ser. Tal como tentarei mostrar, Aristóteles se serve da homonímia do ser para indicar analogicamente a homonímia por convergência do Bem.

I

No início do capítulo 6 do livro I de *EN*, Aristóteles declara sua intenção de analisar o bem universal ou em geral (καθολου) (1096 a 11). A doutrina segundo a qual há um bem καθολου que é causa para os bens múltiplos de sua bondade é mencionada no capítulo 4 (1095 a 26-28), e é objeto de uma crítica pontual no capítulo 6, cujo propósito é tornar manifesto que o bem não é um verdadeiro universal. Platão não é aludido ali por seu nome, mas os termos com que Aristóteles apresenta a doutrina das Idéias, e o caráter da crítica, coincidem com os termos e as críticas que aparecem em outros textos em que sim figura o nome de Platão (por exemplo, *Metafísica* 987 a 29 ss.).

Resulta difícil saber se Aristóteles tem em mente a Idéia do Bem tal como esta aparece na *República*, e muito mais difícil ainda saber se está pensando no enigmático curso sobre o Bem<sup>5</sup>. Seja como for, o que interessa é que o bem contra o qual Aristóteles dirige sua artilharia nessa passagem é uma idéia, e que os argumentos que esgrime contra ele podem se aplicar a qualquer outra idéia. Através do bem, ataca-se a doutrina das Idéias<sup>6</sup>. Decerto, a concepção platônica aqui criticada é a do bem concebido como uma idéia, isto é, como um universal, comum a todas as coisas boas (1096 a 23-29), separado delas, paradigmático (1096 a 34- b 3), eterno (1096 b 3-5) e que é causa para as coisas boas de seu ser boas (1096 a 34- b 3). Para Aristóteles o problema consiste em que, do seu ponto de vista, o bem platônico

---

(5) Parece pouco provável que Aristóteles esteja apontando, neste contexto, contra a doutrina dos princípios.

(6) Cf. Hardie, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, 2d ed., Oxford, Clarendon, 1980, p. 48

aparece como um predicado universal, pelo fato de se dizer de uma multiplicidade de bens, mas ao mesmo tempo como uma substância individual, por ser modelo eterno, por si. E isso não faz sentido. O bem é para Platão, de fato, *κατὰ γενεάν* e para Aristóteles, tal como está expressamente dito na passagem que comentamos, o *κατὰ γενεάν* identifica-se com a categoria de substância.

Na passagem de *EN* I 6 podem se identificar pelo menos cinco argumentos contra a concepção platônica do bem como universal. O primeiro (1096 a 17-19) apóia-se nas noções de anterior e posterior, pois, segundo os próprios platônicos reconhecem, não pode haver gênero comum que abranja realidades que se encontram em relação de anterioridade – posterioridade. O segundo argumento (1096 a 19-29) completa o primeiro: o bem se diz em todas as categorias, como o ser, o que mostra que não é um gênero. O terceiro argumento (1096 a 29-34) apela para a multiplicidade das ciências que se referem ao bem, onde se evidencia que o bem não é único. O quarto argumento (1096 a 34- b 5) insiste na ausência de diferença conceitual, e portanto ontológica, entre o bem em si e os outros bens. O quinto se baseia na diferença, que os platônicos não estabelecem, entre bens em si, em sentido absoluto, e bens instrumentais relativos aos primeiros.

Não é meu propósito nesta ocasião realizar uma análise detalhada de cada um desses argumentos. Tomarei como ponto de partida o segundo deles, que poderia ser chamado de “argumento categorial”, e que foi objeto de inúmeras discussões além de traduções diversas. Dado que este argumento se funda na doutrina aristotélica das categorias e na concepção de homonímia que lhe está associada, deter-me-ei na observação acerca do tipo de homonímia própria do bem que aparece ao final do quinto argumento.

A estratégia de Aristóteles é a habitual: colocar-se no terreno do adversário – neste caso os platônicos – e pôr em evidencia a inconsistência de suas afirmações. O primeiro argumento – no qual não me deterei – se funda, tal como assinalai, na relação de anterioridade-posterioridade. Os platônicos não admitem idéias de coisas que estão em relação anterior-posterior. Mas o que é *κατὰ γενεάν* – a substância – é anterior ao *πρὸς τι*, portanto é impossível haver uma idéia comum a ambos. Neste argumento, assim como no segundo, Aristóteles centra

sua crítica no fato de que o bem se predica tanto da categoria de substância quanto das outras categorias, tais como as de qualidade ou relação. Enquanto o primeiro argumento se funda em uma afirmação atribuída aos próprios platônicos, o segundo se apóia em sua própria doutrina das categorias. Vejamos o segundo argumento.

**EN 1096a.19-23**

to; d j aqaron legetai kai; eñ tō tivejsti kai; eñ tō/ poiō/ kai; eñ tō/ prov- ti, to; de; kaq jaulto; kai; hloujsia proteron th fusei tou prov- ti (parafuadi gar toūt jēpikē kai; sumbebhkoti toō oñto~): wst jouk añ eiñ koinhvti~ epi; toutoi~ idea.

**EN 1096a.23-29**

eñti d jēpei; tagaqon ijsacō~ legetai tō oñti (kai; gar eñ tō tiv legetai, oipn olqeo~ kai; olnoū~, kai; eñ tō poiō ailajretai; kai; eñ tō posō to; metrion, kai; eñ tō prov- ti to; crhsimon, kai; eñ cronw/kairo~, kai; eñ topw/diaita kai; eñtera toiaōta), dñlon w- ouk añ eiñ koinon ti kaqolou kai; eñ: ouj gar añ eñ leget j eñ pasai~ tai~ kathgoriai~, añ l j eñ mia/monh/

Transcrevo a seguir algumas traduções desta controversa passagem:

- 1) “A más de esto, el bien se toma en tantos sentidos como el ente, puesto que se predica de la sustancia, como Dios y la inteligencia, y de la cualidad, como las virtudes; y de la cantidad, como la medida; y de la relación, como lo útil; y del tiempo, como la ocasión; y del lugar, como el domicilio conveniente, y de otras cosas semejantes. Y siendo así, es manifiesto que el bien no puede ser algo común, universal y único, pues si así fuese, no se predicaría en todas las categorías, sino en una sola” (trad. Gómez Robledo. 1954)
- 2) “Además, puesto que la palabra ‘bien’ se emplea en tantos sentidos como la palabra ‘ser’ (pues se dice en la categoría de sustancia como Dios y el intelecto; en la de

qualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el habitat, y así sucesivamente), es claro que no podría haber una noción común universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una" (trad. Pallí Bonet. 1993).

- 3) "Or, le Bien s'affirme et dans l'essence et dans la qualité et dans la relation; mais ce qui est en soi, la substance, possède une antériorité naturelle à la relation (laquelle est semblable à un rejeton et à un accident de l'Être). Il en résulte qu'il ne saurait y avoir quelque Idée commune pour ces choses-là".

"En outre, puisque le Bien s'affirme d'autant de façons que l'Être (car il se dit dans la substance, par exemple DIEU et l'intellect, dans la qualité, comme les vertus, dans la quantité, comme la juste mesure, dans la relation, comme l'utile, dans le temps, comme l'occasion, dans le lieu, comme l'habitat, et ainsi de suite), il est clair qu'il ne saurait être quelque chose de commun, de général et d'un: car s'il l'était, il ne s'affirmerait pas de toutes les catégories, mais d'une seule" (trad. Tricot. 1959).

- 4) "Or, le mot de 'bien' s'emploie et comme un attribut qui désigne l'essence [et comme un attribut qui désigne la qualité], et comme un attribut qui désigne la relation, et le 'par soi', c'est-à-dire la substance, est antérieur par nature au 'relatif à' (car la relation est une sorte de 'rejeton', c'est-à-dire d'accident de la substance). Donc, il ne saurait y avoir d'idée commune à la substance et à la relation".

"En outre, le mot 'bien' s'emploie en autant de sens que le mot 'être'; il peut en effet désigner l'essence (par exemple le dieu, c'est-à-dire l'intellect); la qualité (les vertus); la quantité (la mesure); la relation (l'utile); le temps (l'occasion); le lieu (l'habitat); et ainsi de suite. Il en résulte que le terme de 'bien' ne saurait évidemment être un terme commun, universel et un; car alors il ne s'emploierait pas dans toutes les catégories, mais dans une seule". (trad. Gauthier-Jolif. 2e éd. 1968)

- 5) "Mais on parle du bien sous les catégories de l'essence, de la qualité et de la relation: or l'en-soi et la substance sont par nature antérieurs au relatif: Le relatif est comparable à une excroissance, à un accident de l'être: Aussi ne saurait-t-il exister d'idée commune à ces catégories. De plus, puisqu'on peut parler du bien sous autant de catégories que de l'être (on peut en parler sous la catégorie de l'essence, en tant qu'il appartient à Dieu et à l'intellect; ou de la qualité, aux vertus; ou de la quantité, à la juste mesure; ou de la relation, à l'utile; ou du temps, à une occasion; ou de l'espace, à une situation, etc.), il est clair qu'il n'en saurait exister un de commun à tout et unique, car on ne pourrait en parler sous toutes les catégories, mais sous une seule" (trad. Defradas. 1992).

Cada tradução é, sem dúvida, resultado de uma opção hermenêutica. Enquanto Tricot traduz “le Bien s’affirme d’autant de façons que l’Être”, Gauthier-Jolif transpõe por “le mot ‘bien’ s’emploie en autant de sens que le mot ‘être’”, e Defradas por “on peut parler du bien sous autant de catégories que de l’être”. Tricot traduz a linha seguinte “car il se dit dans la substance, par exemple DIEU et l’intellect...”, Gauthier-Jolif “il peut, en effet, désigner l’essence (par exemple le dieu, c’est-à-dire l’intellect)...”, e Defradas “on peut en parler sous la catégorie de l’essence, en tant qu’il appartient à dieu et à l’intellect...”

Podemos acrescentar outras traduções inglesas das últimas linhas da passagem: as de Ross, Ostwald, Irwin, Shields e Rowe-Broadie:

- 6) Further, since ‘good’ has as many senses as ‘being’ (for it is predicated both in the category of substance, as of God and of reason, and in quality, i.e. of the virtues, and in quantity, i.e. of that which is moderate, and in relation, i.e. of the useful, and in time, i.e. of the right opportunity, and in place, i.e. of the right locality and the like)... (trad. Ross. 1941)
- 7) Secondly, the term “good” has as many meanings as the word “is”: it is used to describe substances, e.g., divinity and intelligence are good; qualities, e.g. the virtues are good; quantities, e.g. the proper amount is good; relatedness, e.g., the useful is good; time, e.g., the right moment is good; place, e.g., a place to live is good; and so forth. (trad. Ostwald. 1962)
- 8) Further, good is spoken of in [the category of] what-it-is, as god and mind; in quality, as the virtues; in quantity, as the measured amount; in relative [as the useful]; in time, as the opportune moment; in place, as the [right] situation; and so on. Hence it is clear that the good cannot be some common [nature of good things] that is universal and single; for if it were, it would be spoken of in only one of the categories, not in them all.” (trad. Irwin, 1985)
- 9) Further, since the good is spoken of in many ways as being is –for <it is spoken of> in <the category> of what-it-is <i.e. substance>, for example god and mind; in quality, the virtues; in quantity, a suitable amount; in relative, the useful; in time, the propitious; in place, a location; and in other <categories>, other such thing- it is clear that the good cannot be something universal, common <to all good things>, and

single. For if it were, it would not be spoken of in all the categories, but in one only".  
(trad. Shields. 1999)

- 10) "Again, since 'good' is said in as many ways as 'being' (since it is said in the category of 'what', e.g. god and intelligence, in that of quality, e.g. the excellences, in that of quantity, e.g. the moderate amount, in that of relative to something, e.g. the useful, in that of time, e.g. the right moment, in that of place, e.g. habitat, and other things like this), it is clear that there will not be some common and unitary universal in this case; for otherwise good would not be said in all the categories, but only in one" (trad. Rowe, 2002).

Rowe-Broadie sintetizam do seguinte modo a crítica aristotélica: "(1) 'Bem' se diz em cada uma das categorias do ser; (2) um universal genuíno, unitário, poderia se dar apenas em uma categoria, em consequência (3) não há um universal correspondente a 'bem'". Eles reconhecem que a interpretação exata de (1) é objeto de discussão, mas o ponto principal que salientam é que a informação que aporta 'bem' varia com a categoria significada<sup>7</sup>.

O propósito geral de Aristóteles parece claro: sustenta que se pode falar do bem em tantas categorias como as que se pode falar do ser e que, portanto, não poderia existir um bem único comum a tudo<sup>8</sup>. Mas os problemas começam quando se trata de decidir o sentido preciso da afirmação sobre a qual o argumento repousa. O que quer dizer Aristóteles quando afirma que se pode falar do bem de tantas maneiras (ἰσαχώ-) como se pode falar do ser? E como compreender os exemplos que apresenta a seguir? Não é minha intenção revisar todas as respos-

(7) Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Translation (with historical introduction) by C. Rowe. Philosophical introduction and commentary by S. Broadie, Oxford Univ. Press, 2002, n. a 1096 a 23-29, p. 270.

(8) Shields (op. cit., p. 197) esquematiza o argumento da seguinte maneira: "(1) Se o bem se diz de muitas maneiras, é homônimo. (2) O bem se diz de muitas maneiras. (3) Em consequência, é homônimo. (4) Se o bem é homônimo, não é unívoco. (5) Se o bem não é unívoco, não pode ser algo universal, comum [a todas as coisas boas] e único. (6) Em consequência, o bem não pode ser algo universal, comum [a todas as coisas boas] e único".



tas que se têm dado a estas perguntas. Limitar-me-ei a assinalar algumas possíveis leituras do texto<sup>9</sup>.

- 1) Os itens apresentados nos exemplos são sujeitos de enunciados nos quais “bem”, ou melhor “bom”<sup>10</sup>, é predicado. Assim, “deus e a inteligência” devem ser entendidos como “deus e a inteligência são bons”<sup>11</sup>; isto é, um item pertencente à categoria de substância recebe como predicado “bom”. “Boa” será dito da virtude, isto é, um item pertencente à categoria de qualidade recebe como predicado “boa”. Do mesmo modo, “boa” será dito da justa medida, que é um item da categoria de quantidade; “bom” será dito do oportuno, que é um item na categoria do tempo, etc. Se esta leitura fosse a correta, poderiam se construir enunciados como os seguintes:

- Sócrates é bom
- A piedade é boa
- O verão é bom (é um bom momento para ir ao mar)
- Uma quantidade moderada de carne é boa (para a saúde)
- Etc

É claro que o predicado “bom” não tem o mesmo significado quando dizemos que Sócrates é bom que quando dizemos que o verão é bom. Esta leitura, no entanto, ocasiona pelo menos um problema: se “bom” pode ser predicado de entidades em todas as categorias, por que esse exemplo tão peculiar a respeito da primeira,

---

(9) Para uma análise de diferentes leituras possíveis, vide Kosman, L., “Predicating the Good”, *Phronesis* XIII (1968) 2, 171-174, e Shields, ob. cit., pp. 198 ss.

(10) A distinção entre o substantivo e o adjetivo não se percebe em inglês, como sim acontece em espanhol, francês ou italiano.

(11) Ou bem “Deus ou a inteligência é bom”, caso se tome “deus e inteligência” como uma hendíadis.

isto é, deus e a inteligência? Se, de fato, dizemos tanto dos homens quanto dos cavalos ou das maçãs que são bons, por que no caso da primeira categoria Aristóteles antepõe o οἶπν aos itens enunciados e não o faz nos outros casos?

2) Uma segunda leitura possível é, em verdade, uma variante da primeira. Os itens apresentados nos exemplos são os sujeitos de enunciados nos que “bem” ou “bom” é o predicado, mas dizer que “bem” se predica em diferentes categorias não pode querer dizer simplesmente que ele se predica de sujeitos pertencentes a diferentes categorias. O que Aristóteles quer dizer – e esta é a leitura que faz Hardie<sup>12</sup>, seguindo Joachim – é que o “bem” predicado dos sujeitos das diferentes categorias exprime a essência, ou uma parte da essência, do sujeito, e está, portanto, necessariamente na mesma categoria que o sujeito. Seguindo essa interpretação, torna-se explicável o fato de Aristóteles ter escolhido os exemplos de deus ou a inteligência. Certamente, diz-se de deus que é bom, porque a bondade é constitutiva de sua essência. Quando a essência do *definiendum* inclui a bondade ou o bem, o bem especificado no *definiens* é do tipo apropriado à categoria do *definiendum*<sup>13</sup>.

Essa leitura esbarra, porém, com o inconveniente de que ser a essência, ou fazer parte da essência, quer dizer ser expresso na definição, ao modo de um gênero ou de uma diferença específica, e Aristóteles ataca os platônicos precisamente por errarem ao tomar o bem como um gênero<sup>14</sup>.

(12) Cf. ob. cit., pp. 56-57.

(13) Rowe-Broadie afirmam sobre ‘good’ que “*in the domain of substance, it pick out god or intellect (since apart from these (if indeed they are different; the connective joining them may indicate alternative expressions) there is no substance such that to be it is eo ipso to be good)*”. Cf. ob. cit., n. a 1096 a 23-29, p. 270.

(14) Além do mais, se o caso de “bem” é o mesmo que o de “ser”, dado que não há nenhuma entidade cuja essência seja ser (cf. *An. 2dos* II 6, 92 b13), também não poderia haver nenhuma entidade cuja essência fosse “bem”. Cf. Kosman, ob. cit., p. 172. Kosman acrescenta (p. 173) que se Aristóteles tivesse querido apresentar a predicação de “bem” de sujeitos em diferentes categorias certamente teria usado uma outra construção.

3) A terceira possibilidade interpretativa consiste em tomar os exemplos de Aristóteles não como sujeitos mas como predicados, como em enunciados do tipo:

... é deus

... são as virtudes

... é a justa medida

... é o oportuno

... é o útil

etc.

Essa parece ser a leitura feita por Gauthier-Jolif, que afirmam em nota: “Aristóteles adverte aqui que as mesmas categorias [do ser] encontram-se também quando se trata do bem. Ao dizer que o bem de Corisco é o deus que está nele, isto é, o intelecto, (...) designamos sua essência (...); ao dizer que são as virtudes, designamos suas qualidades, ao dizer que é a medida, designamos a quantidade de alimento ou a quantidade de esforço que lhe convêm;” etc. Como aponta acertadamente Ackrill<sup>15</sup>, não resulta fácil advertir qual a forma do argumento que se atribui a Aristóteles.

Irwin<sup>16</sup> afirma que provavelmente Aristóteles não está querendo dizer que esses são exemplos de bens que são substâncias, mas que eles são o que é ser bom na categoria de substância. Kosman<sup>17</sup> sustenta que a predicação de bem deve ser vista em estrita analogia com a predicação de ser, e acrescenta que a linguagem da passagem sugere que deus e a inteligência, as virtudes, etc., não são os sujeitos mas os

---

(15) Cf. Ackrill, J., “Aristotle on ‘Good’ and the Categories”, em Stern, S. et alia, *Islamic philosophy and the Classical Tradition*, Oxford, Cassirer, 1972, pp. 17-25. (reimpresso em Barnes, J, Schofield, M., Sorabji, R. (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 2, London, Duckworth, 1979. Cf. p. 205).

(16) Cf. ob. cit., n. a 1096 a 24, p. 302.

(17) Cf. ob. cit., p. 173.

predicados dos enunciados. Assim, afirma que do mesmo modo que ser pode se predicar sem que o termo “ser” apareça na frase (tal como em “Sócrates caminha” ou “Sócrates canta”), no caso do bem este pode se predicar sem empregar explicitamente a frase “é bom”. Dizer de algo que é deus é predicar o bem na categoria da substância. Dizer de algo ou de alguém que é virtuoso, ou que é uma virtude, é um modo de predicar o bem na categoria da qualidade. Do mesmo modo, dizer de algo que é oportuno é uma maneira de predicar o bem na categoria do tempo, etc. Segundo Kosman, Aristóteles nos fornece exemplos de predicados que são meios (disfarçados) de predicar “bem” em cada uma das categorias.

4) Pode ser feita ainda uma outra leitura, seguindo Ackrill. Segundo esta, a multiplicidade do bem não deriva de predicar o bem de itens em diferentes categorias; os sujeitos das predicções carecem quase por completo de importância, porque o que interessa são os critérios segundo os quais o bem se aplica, critérios que caem, eles próprios, em diferentes categorias. Eis os exemplos:

... é bom porque ou em razão de ser deus

... é bom porque ou em razão de ser virtuoso

... é bom porque ou em razão de ser oportuno

... é bom porque ou em razão de ser útil

etc.

Os fundamentos para predicar “bem” de objetos que pertencem a diferentes categorias são categorialmente diferentes. Como acertadamente assinala Shields, o argumento criteriológico falha, porque critérios categorialmente diferentes são compatíveis com a univocidade. A diversidade de critérios não basta, portanto, para provar a não-univocidade do bem<sup>18</sup>.

(18) Cf. Shields, ob. cit., pp. 201-204, para os detalhes de sua crítica a Ackrill. Shields apresenta, além do mais, uma interpretação funcional mais ampla e mais sofisticada do argumento categorial, à que também critica. Cf. pp. 204-208.

Além dessas leituras alternativas, podemos supor que um platônico aceitaria de bom grado que o bem não tem exatamente o mesmo significado quando é aplicado a deus que quando é aplicado ao verão. Podemos supor também que um platônico não abandonaria sua posição por essa razão semântica, mas diria que o bem se manifesta diversamente e em graus diferentes em realidades diversas, e insistiria na afirmação de que há, não obstante, um elemento comum e idêntico em todas elas, e de que uma entidade será boa em razão de participar do bem<sup>19</sup>. As diferenças semânticas que “bem” manifesta nas diferentes aplicações não bastam para recusar a universalidade do bem.

Voltemos para o texto de *EN I 6*. Depois de ter rejeitado duas possíveis objeções – que há um bem em si, e que é eterno – Aristóteles considera uma objeção dialética que um platônico poderia levantar contra o argumento categorial, e formula como resposta um argumento menos ambicioso (1096 b 8 ss). Os argumentos dos platônicos não se referem a um bem qualquer, mas apenas àqueles que são perseguidos e amados por si mesmos (κατὰ αὐτὰ), não àqueles que são bens em função dos primeiros (διά ταῦτα). O próprio Platão faz essa distinção em *República II* 357 b-d, texto que Aristóteles segue de perto. Os platônicos dividem os bens em duas classes (διττῶ-): os que são essencialmente bons e os que são acidentalmente bons, mas na hora de considerar os bens enquanto úteis vêm-se forçados a admitir a não univocidade do bem, posto que bens em si e bens instrumentais são bens de maneira diferente. Aristóteles observa que é preciso distinguir entre ἀγαθὸν κατὰ αὐτὸν e ἀγαθὸν διά ἀγαθόν, isto é, entre bem em si mesmo ou como fim e bem como meio para obter outro bem. Este último sentido deve ser deixado de lado. No entanto, mesmo no primeiro sentido, ἀγαθόν não tem sempre um significado idêntico. Vejamos o texto que continua:

---

(19) Um platônico poderia ainda dizer, como o fará Plotino, que nenhuma propriedade sensível é uma substância, posto que substância é apenas o inteligível, e tudo quanto se dá no sensível é qualidade. (cf. especialmente *En. II 6*).

EN 1096b.25-31

οὐκ ἐστὶν ἀρα τὸ ἀγαθὸν κοινὸν τὴν κατὰ μίαν ἰδέαν. ἀλλὰ; πῶς δὴ; λεγεταιίφ οὐ γὰρ ἐπιθετοί- γε ἀπο; τυχ- ὁμνῶμοι-. ἀλλὰ ἰαράγε τῶ ἀφ' ἑχο;- εἰαὶ ἡ|προ;- ἐν ἀπαντα σунтелеῖν, ἡ|μῶλλον κατ' ἀγαθολογίαν ἢ γὰρ ἐν σωματι οὔτι-, ἐν γυμνῶ νοῦ-, καὶ; ἀλλο δὴ; ἐν ἀλλο ἢ; ἀλλὰ ἰσῶ- ταυτὰ μὲν ἀφ' ἑτερον τὸ; νόη: ἐξ ἀκριβοῦν γὰρ ὑπερ ἀυτῶν ἀλλο ἢ- ἀν εἰς φιλοσοφίαν- οἰκειότερον.

“O bem não é, portanto, algo comum correspondente a uma única idéia. Mas, então, como falamos dele? Pois, certamente não parece que [os diferentes bens] sejam homônimos por acaso. Ou então são [homônimos] pelo fato de proceder de uma unidade ou de convergir em direção a uma unidade, ou então por analogia? Pois como a visão está no corpo, a inteligência está na alma, e assim nos outros casos. Sem dúvida no momento é preferível deixar de lado esta questão, pois seu tratamento rigoroso corresponde à outra parte da filosofia” (1096 b 25-32).

“Bem” é um homônimo, mas que tipo de homônimo? Ainda que pudesse ser dito que, por causa do exemplo final, Aristóteles está sugerindo se tratar de um homônimo por analogia, o certo é que ele não responde aqui essa pergunta. Todavia, acrescenta que é uma questão que não corresponde tratar aqui pelo fato de pertencer a outra disciplina<sup>20</sup>.

## II

É bem conhecida a definição de homônimos, seguida pela de sinônimos e parônimos, com a que se abre o tratado *Categorias* (1 a 1-6): “Chamam-se homônimos os itens apenas cujo nome é comum, enquanto que o enunciado da realidade (λόγος- τῆς οὐσίας-) significados por esse nome é diferente. Por exemplo, diz-se

(20) Segundo Irwin (ob. cit., p. 303), em 1097 b 25 a analogia é a opção preferida por Aristóteles. Da mesma opinião são Rowe e Broadie (cf. ob. cit., n. A 1096 b 28-29 y 30-31, p. 272) e Zingano (cf. Zingano, M., “Aspásio e o problema da homonímia em Aristóteles”, *Analytica. Revista de Filosofia*, vol. 6 (2001-2002) 1, p. 99-100. Nem Irwin nem Rowe-Broadie refletem em sua tradução o que no texto grego é uma pergunta. Diferentemente deles, penso que deve ser traduzido como uma pergunta e não como uma asserção.

zwōn tanto do homem quanto da imagem pintada. Esses itens têm, certamente, apenas o nome em comum, enquanto que a realidade significada pelo nome é diferente. Se, de fato, quisermos indicar o que é a realidade de zwōn para cada um deles, a cada um será dado um enunciado próprio<sup>21</sup>.

Essa definição é a mais ampla possível, pois é assinalado que os homônimos possuem um nome comum e um enunciado diferente. Em primeiro lugar aparece o problema de decidir se os homônimos (como os sinônimos) são termos ou coisas. Em seu comentário, Amônio acrescenta a Ὀμῶνυμα δε; λεγεται Ὑπακουστων pragmata (In Cat. 18, 15-16). De acordo com a maior parte dos intérpretes, homônimos são, antes de mais nada, as entidades. Os itens e os nomes consideram-se homônimos como consequência, na medida em que nomeiam entidades, itens ou coisas homônimas. Homônimo se aplica não às designações (nomes, palavras) mas às *entidades designadas*.

De outra parte, Aristóteles afirma que o logo- tñ- oujsia- é diferente, mas não indica como deve ser entendido “diferente” neste caso. O sentido desta definição de homônimos depende então do sentido da expressão “apenas o nome em comum”, que poder ser tomada em sentido amplo ou em sentido estrito. Duas coisas podem compartilhar um nome tendo no entanto definições diferentes, mas esse nome comum pode se dever ao puro acaso ou bem a algum tipo de conexão entre as coisas que compartilham o nome. O exemplo que Aristóteles dá, zwōn, aplicado ao animal e à imagem pintada, é sem dúvida ambíguo. Certamente, quando esse termo é empregado com o significado de imagem pintada, não nomeia necessariamente a imagem pintada de um animal. Mas nessa passagem Aristóteles parece empregar o termo para se referir à imagem pintada de um animal, mesmo que a outra alternativa não possa ser descartada<sup>22</sup>. Todos os comentadores dão como exemplo dois indivíduos com o mesmo nome próprio,

---

(21) Dentre os trabalhos recentemente publicados, um exame extensivo da noção de homonímia, assim como uma ampla referencia bibliográfica, encontra-se no livro de Shields antes citado.

(22) Cf. Irwin, T., “Homonymy in Aristotle”, *The Review of Metaphysics* XXXIV (1981), 3, p. 525.

como os dois Ajax, o filho de Telamon e o filho de Oelio, coisa que está bastante longe do exemplo de Aristóteles, pois neste se trata da aplicação de um único nome a duas entidades que diferem por natureza, enquanto que no exemplo dos Ajax se trata de dois indivíduos com o mesmo nome e idêntica natureza, a de homem e, de modo mais geral, a de substância<sup>23</sup>.

Toda homonímia, exceto a que é por acaso, implica sempre uma diversidade entre as coisas homônimas, mas, ao mesmo tempo, algum tipo de semelhança entre elas, na medida em que elas são sempre *kata ti koinon* (*Met.* K 3, 1060 b 35).

Não achamos na obra de Aristóteles nenhuma enumeração, nem tampouco uma classificação clara ou completa dos homônimos. Em face disso resulta notável a preocupação dos comentadores antigos por fazer uma classificação sistemática dos homônimos, preocupação que aparece em todos eles, exceto em Dexipo<sup>24</sup>. Simplicio (*In Cat.* 31, 23 ss), por exemplo, seguindo Porfírio, traça uma distinção entre dois grupos de homônimos: 1) *apo; tuch-* e 2) *apo; dianoiā-*. Os primeiros, devidos ao acaso, carecem de divisão ulterior, pois constituem uma classe que é indeterminada. Os outros são homônimos intencionais, pois “depois de ter refletido (*dianohqei-*), por uma certa e determinada razão, alguém aplica os mesmos nomes a coisas diferentes”, e são divididos em quatro grupos: a) *kaq j omoioitha* (por semelhança), b) *kat j ajnal ogian* (por analogia), c) *ajf j ehov-* (a partir de uma unidade), d) *prō- eñ* (por referência a uma unidade).

O esquema proposto por Amônio (*In Cat.* 21, 16ss) é um pouco diferente e muito mais complexo. Do mesmo modo que Simplicio, Amônio realiza uma primeira divisão entre 1) homônimos por acaso (ou por acidente) (*apo; tuch-*, *kata;*

(23) Cf. Narcy, M., “L’homonymie entre Aristote et ses commentateurs néo-platoniciens”, *Les Études Philosophiques* (1981) 1, p. 48.

(24) Cf. Hadot, P., “L’harmonie des philosophies de Plotin et d’Aristote selon Porphyre dans le Commentaire de Dexippe sur les *Catégories*”, en *Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, pp. 43-45 (reed. En Hadot, P., *Plotin, Porphyre. Études Néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1999).



sumbebhko~), e 2) homônimos intencionais (apo; dianoia~). Os primeiros não recebem uma ulterior divisão. Dentre os homônimos intencionais, por sua parte “(A) alguns são homônimos entre si e parônimos a respeito daquilo do que recebem seu nome. (i) Alguns deles recebem seu nome a partir da causa eficiente, como o escalpelo médico e o livro médico, (ii) outros a partir da causa final, por exemplo, o medicamento sadio. São homônimos *a partir de uma <causa>* (ajfj ehov~) e *por referência a uma <causa>* (pro;~ eñ): *a partir de uma <causa>*, isto é, nomeados a partir da causa eficiente; *por referência a uma <causa>*, isto é, nomeados levando em conta a causa final. (B) Alguns são homônimos ao mesmo tempo entre si e a respeito daquilo do que recebem seu nome. (i) Alguns deles diferem em relação ao tempo daquilo do que recebem seu nome [...] (ii) Outros não diferem enquanto ao tempo daquilo do que recebem seu nome. Estes últimos dividem-se novamente: (a) alguns se dizem segundo a semelhança entre as coisas (kata; thn tw~ pragmatwn omoiothta) [...]; (b) outros se dizem segundo uma participação [...]; (c) outros, ainda, se dizem por analogia (kat j ajnal ogian)...”.

Como Jean Pépin<sup>25</sup> tem mostrado, uma classificação semelhante encontra-se já em Clemente de Alexandria (*Strom.* VIII 24, 2-9, p. 95, 5-26), que divide os homônimos em apo; tuch~ e apo; dianoia~ e subdivide esta última classe em homônimos kaq j omoiothta, kat j ajnal ogian e kat j epergeian, aos que se acrescentam, em uma hierarquia que não é precisada, os homônimos apo; toũ aujtoũ kai; pro;~ to; aujtoũ

Os exemplos de homônimos apo; dianoia~ que oferece Simplício são os seguintes: para os homônimos por semelhança, “animal”, dito de homem e de sua representação pintada, que é o exemplo de Aristóteles para ilustrar os homônimos em geral; para os homônimos por analogia, “princípio”, dito da unidade, princípio dos números, do ponto, princípio da linha, da fonte, princípio dos rios, do coração, princípio dos seres vivos; para os homônimos a partir de um certo termo, “médico”, dito de um livro, de um escalpelo ou de uma medicina (é a par-

(25) Cf. Pépin, J., “Clément d’Alexandrie, les *Catégories* d’Aristote et le fragment 60 d’Héraclite”, en Aubenque, P. (éd.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, 1980, pp. 272-279.

tir da medicina que uma denominação comum se aplica a várias entidades diferentes); para os homônimos referidos a um certo termo: “sadio”, dito do alimento, do remédio, do exercício (a denominação deriva da saúde, que é a meta ou fim perseguido por diferentes realidades). Depois de ter apresentado esta classificação, ilustrada por exemplos, Simplício, sempre seguindo Porfírio, adverte que existem opiniões divergentes sobre os dois últimos tipos de homonímia (32, 12 ss). De fato, segundo alguns, esses dois tipos constituem apenas um, enquanto que, segundo outros, esses dois modos se localizam em uma classe intermédia entre os homônimos e os sinônimos.

Algumas passagens aristotélicas não parecem distinguir entre  $\alpha\lambda\theta\epsilon\upsilon\varsigma$  e  $\pi\rho\omicron\tau\epsilon\upsilon\varsigma$   $\epsilon\eta$  (*Met.* IV 2, 1003 a 32- b 3). Por sua vez, Alexandre de Afrodisia toma  $\tau\alpha\alpha\lambda\theta\epsilon\upsilon\varsigma$   $\eta\omicron\theta\epsilon\upsilon\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$ ;  $\pi\rho\omicron\tau\epsilon\upsilon\varsigma$   $\epsilon\eta$  *legomena* como uma e a mesma coisa (*In Met.* IV 2, p. 241, 4-5, 9, 15-16; 242 9-10; 243, 18-19, 33; 244, 10, 12-13; 246, 10-11) e Simplício faz o mesmo em seu comentário a *Física* VII 4<sup>26</sup>.

Para ilustrar os  $\pi\rho\omicron\tau\epsilon\upsilon\varsigma$   $\epsilon\eta$ , Aristóteles escolhe como exemplos “sadio” e “médico” (*Met.* IV 2, 1003 a 34 ss; K 3, 1060 b 36-1061 a 7). Diversas coisas são chamadas “sadias” ou “médicas” por referência a um termo único, “saúde” ou “medicina”. Mas “saúde” é uma forma ou uma natureza que apenas se encontra na disposição do organismo corpóreo; a forma “saúde” não está presente nem na cor nem na medicina. Do mesmo modo, a medicina como ciência não está nem no tratado médico nem no instrumento médico. Essas instâncias secundárias têm sua forma própria, mas são de uma natureza tal que têm alguma referência à saúde ou à medicina<sup>27</sup>. E a definição da instância primeira aparece como um elemento nas definições das outras instâncias.

(26) Cf. Luna, C., em Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote, chapitres 2-4*, Intr., trad. et comm. par C. Luna, Paris, Les belles Lettres, 2001, pp. 84-85 y n. 101.

(27) Cf. Owens, J., *The Doctrine of Being in Aristotle's Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963, pp. 118-119; Owen, G.E.L., “Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle”, em Düring, I. & Owen, G.E.L. (eds.), *Aristotle and Plato in the mid-Fourth Century*, Göteborg, Almqvist and Wiksell, 1960, p. 169; Irwin, “Homonymy”, p. 531.

As classificações propostas pelos comentadores não surgem do texto de *Categories*, no qual Aristóteles não fala de tipos de homonímia; elas apóiam-se, sem dúvida, em outros textos aristotélicos, em particular em *EN* I 6, 1096 b 26-28 e *Física* VII 4, 249 a 23-25, e provavelmente também em *Física* II 5, 197 a 2-3.

Em *Física* VII 4, 249 a 23-25 lemos: “entre as homonímias, umas estão muito distantes (polu; ajpercousai), outras têm certa semelhança (e|cousai v tina omoiothta), outras são próximas, seja pelo gênero seja por analogia (ejggu;- h| genei h| ajhalogia); é por essa razão que, ainda que sendo homonímias, não parecem homônimos”.

Em *Física* II 5, 197 a 2-3, não se trata sobre a homonímia, mas a passagem estabelece uma oposição entre o que é ajpo; tuch- e o que é ajpo; dianoia-. É provável que desta passagem tenha sido tomada a idéia de denominar ajpo; dianoia- os homônimos que não são ajpo; tuch-<sup>28</sup>.

Em *EN* 1096 b 26-27, como temos visto, Aristóteles menciona, em primeiro termo, os homônimos por acaso (ajpo; tuch-), e depois homônimos de outros tipos: homônimos por procedência de um termo uno e por referência ou convergência em direção a um termo uno (ajf j eh;- h| pro;- eh) e homônimos por analogia (kat j ajhalogian). Os homônimos por acaso podem ser assimilados aos homônimos que são tais em sentido pleno e total (*EE* VII 2, 11036 a 17: pampan legesqai ohwnumw-) ou homônimos que se encontram muito distantes (ai} polu; ajpercousai: *Física* VII 4, 249 a 23; epi; tōn porrw: *EN* V 2, 1129 a 28). Esses homônimos não apresentam problemas, pois são facilmente detectáveis. São apenas lingüísticos. A propósito desta passagem de *EN* que nos ocupa podem se colocar pelo menos duas questões: 1) se o pro;- eh suntel ein que aqui aparece é equivalente ao pro;- eh legomena, e 2) se Aristóteles não estabelece uma distinção entre ajf j eh;- e pro;- eh.

Alguns autores têm assimilado ajf j eh;- e pro;- eh, e tem mantido que no caso dos bens parece que o que é ajf j eh;- é também pro;- eh, como no caso de

(28) Cf. Luna, ob. cit., p. 83.

médico ou de sadio<sup>29</sup>. Outros tentaram assimilar os homônimos por convergência aos *pro;- eñ legomena* da *Metafísica*, condição de uma ciência única do ser. Essa assimilação não é, no entanto, evidente. Certamente, convergência em direção a um termo único não significa necessariamente adquirir significado por referência a um termo único. Poderia se dizer dos bens que são bens porque produzem (ou são meios para alcançar) um fim último, um só e o mesmo, sem por isso adquirir significação por referência a esse termo único, o bem<sup>30</sup>. O que quer dizer *añ j eho;- h| pro;- eñ apanta suntelein*? *Suntelew* com *eij-* ou *pro-* e o acusativo significa chegar como ou conjuntamente ao mesmo fim, à mesma meta, ainda que tenha também o significado de pertencer à mesma classe. Fortenbaugh<sup>31</sup>, por exemplo, sustenta que *suntelein pro-* deve significar simplesmente “to belong to” ou “to focus upon”. Segundo este autor, em *EN* significa “to belong to one genus”. A expressão completa pode ser traduzida como “all being from one genus or belonging to one genus”. Fortenbaugh se apoia, para defender esta interpretação, na passagem de *Física VII*, 294 a 23-25 assim como na conexão que estabelece Simplício, quem explica o *añ eñgu;- genei* por meio de *ta; añ j eho;- kai; pro;- eñ legomena*. Contra o que sustenta Fortenbaugh, penso que na passagem de *EN suntelein pro-* tem o primeiro significado apontado, isto é, o de confluir ou convergir em direção a uma mesma meta ou fim, tal como surge das linhas imediatamente precedentes, onde Aristóteles acaba de dizer *ouk eñtin afa to; aqaron koinon ti kata; mian idean*, que o bem não é algo comum que responda a uma idéia única<sup>32</sup>. De outro lado, se os *pro;- eñ legomena* no caso do ser justificam a possibilidade de uma ciência única (*Met. IV 2*), na *EN* afirma-se precisamente que não há uma ciência única do bem.

(29) Cf. Zingano, ob. cit., p. 99.

(30) *Ibidem*.

(31) Cf. Fortenbaugh, W., “Nicomachean Ethics I, 1096 b 26-29”, *Phronesis XI* (1966) 2, pp. 188-189.

(32) Gauthier-Jolif traduzem: “le mot de ‘bien’ n’est pas un prédicat commun et qui exprime une idée une”; Tricot traduce: “Le bien n’est donc pas quelque élément commun dépendant d’une Idée unique”. Pode ser interessante comparar o emprego de *suntelein* em Plotino, *En. VI 2,2,8-9*.

Os argumentos aristotélicos mostram a não univocidade do bem, mas não chegam a mostrar que o bem seja, como o ser, um  $\text{pro}^{\text{e}}\eta$ <sup>33</sup>. O argumento categorial é, sem dúvida, o principal argumento de que se serve Aristóteles para criticar a concepção platônica. Mas não é o único, nem tampouco o mais efetivo, pois se apóia sobre a homonímia do ser. Se o *isachôs* é tomado ao pé da letra, dever-se-ia concluir que Aristóteles pensa a homonímia do bem exatamente como a homonímia do ser, e que haveria então um sentido primeiro do bem assim como, no caso do ser, há um significado primeiro e fundamental, a *ousía*. Mas nada parece sugerir uma conclusão semelhante, exceto a pergunta que o próprio Aristóteles se formula depois do último argumento, pergunta que deixa sem responder: que classe de homonímia é a homonímia do bem? Está claro que rejeita um tipo de homonímia: a homonímia por acaso. Mas é a única descartada; e ficam então a homonímia por procedência, a homonímia por convergência e aquela por analogia.

Talvez pudéssemos dizer que Aristóteles aproveita aqui a homonímia da homonímia. Os homônimos por analogia e os  $\text{pro}^{\text{e}}\eta$  são dois tipos diferentes, mas não há nada nos textos de Aristóteles que impeça que as mesmas coisas sejam homônimas nos dois sentidos. No argumento categorial, cujo principal objetivo é mostrar que o bem não é universal, a homonímia do bem poder ser vista como analógica, mas analógica num duplo sentido. De um lado, o bem se diz, como o ser, em todas as categorias: a dispersão do bem nas categorias é análoga à dispersão do ser nas categorias; de outro lado, os diversos significados de bem estão ligados entre si analogicamente: o que é oportuno a respeito da categoria de tempo, deus a respeito da categoria de substância, as virtudes a respeito da de qualidade, o mesurado a respeito da quantidade, etc<sup>34</sup>.

No último argumento, que traça a distinção entre bens que são fins e outros bens que são meios, a homonímia do bem pode ser vista, de um lado como analógica e, de outro lado, como uma homonímia  $\alpha\text{f} \text{ j } \eta\theta\upsilon\tau$  e  $\text{pro}^{\text{e}}\eta$  *sunteleîn*.

---

(33) Cf. Shields, ob. cit., pp. 194 ss.

(34) Cf. Rowe-Broadie, ob. cit., p. 272.

Se admitirmos que há um bem que é o fim, poder-se-ia dizer que todos os bens dependem dele na medida em que todos eles concorrem ou convergem para chegar ao bem final. Na caracterização de todos os bens instrumentais deve figurar o fato de que são bens enquanto que são meios para alcançar o bem final.

Diferentemente da homonímia do ser, na qual todas as categorias de acidentes dependem, para ser, da primeira, a ουσία, a homonímia do bem é de uma outra natureza. Se há um bem κατὰ τὸ αὐτὸν o κατὰ τὸ αὐτὸν do bem difere do κατὰ τὸ αὐτὸν da substância. Bem em si é um bem final, que se diferencia de todo bem instrumental, meio para se chegar ao bem final. Enquanto que no caso da homonímia do ser há gêneros de seres por acidente, cuja existência depende do ser por si, na homonímia do bem a dependência é de meio a fim. O προῆς ἐστὶν τοῦ βίου do bem não é idêntico mas análogo ao προῆς ἐστὶν do ser. Poder-se-ia dizer então que Aristóteles se vale da homonímia do ser para indicar analogicamente a homonímia por convergência do bem. A correspondência analógica seria assim: o bem final, ponto de convergência dos outros bens, é para os demais bens como a substância, ponto de referência dos outros gêneros do ser, é para as categorias de acidentes.

Se, para concluir – e quase como um jogo – tentamos localizar o bem na classificação dos homônimos que oferece Amônio, o bem seria um dos homônimos intencionais que são homônimos entre eles e parônimos a respeito daquilo do que recebem seu nome e, dentre estes, os que recebem seu nome a partir da causa final, isto é, homônimos *por referência a uma <causa>* (προῆς ἐστὶν), a causa final.

Tradução de *Marina Velasco*

Revisão de *Edgar Marques e Marcos Gleizer*

#### RESUMO

*Este artigo se propõe a analisar a crítica aristotélica da idéia do bem no quadro das críticas gerais à teoria platônica das idéias. A concepção criticada em EN I 6 é aquela do bem concebido como uma idéia, quer dizer, como um universal, comum à todas as coisas boas, separada delas, paradigmática, eterna e causa para as coisas*

*boas de seu ser boas. Os argumentos de Aristóteles mostram a não-univocidade do bem, mas eles não chegam a mostrar que ele seja um pròs hén como o ser. O « argumento categorial » é sem dúvida o principal argumento do qual Aristóteles se serve para criticar a concepção platônica, mas ele não é o único nem o mais eficaz, pois ele se apóia sobre a homonímia do ser, diferente por natureza da homonímia do bem. O artigo tenta mostrar como Aristóteles recorreu à homonímia do ser para indicar analogicamente a homonímia pela convergência do bem.*

**Palavras-chave:** bem - idéia de bem - universal - homonímia do ser - homonímia do bem.

ABSTRACT

*My purpose in this article is to analyze the Aristotelian criticism of the idea of good within the general scene of criticisms to the platonic theory of ideas. The conception that is criticized at EN I 6 is that of good as an idea, that is, as an universal, shared by all good things, separated from them, paradigmatic, eternal and cause for the good things of their being good. Aristotelian arguments show the non-univocity of good, but they do not get to show that it is a pròs hén as a being. No doubt the « categorial argument » is the main argument from which Aristotle criticizes the platonic conception, but it is not the only one neither is it the most effective, since it is based on the homonymy of being which is by nature different from the homonymy of good. This article attempts to show how Aristotle has recurred to the homonymy of being to analogically indicate the homonymy by convergence of good.*

**Keywords:** good - idea of good - universal - homonymy of being - homonymy of good.

Recebido em 08/2004

Aprovado em 10/2004