

ASPÁSIO E O PROBLEMA DA HOMONÍMIA EM ARISTÓTELES

Marco Zingano

USP

É bem conhecida a frase que inicia o tratado das *Categorias* de Aristóteles: "são ditos homônimos os itens cujo nome somente é comum, mas a definição da substância correspondente ao nome é diferente", ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος (1a1-2). Como também é bem conhecido, há já aqui alguns problemas. Em primeiro lugar, não é claro quais são estes itens: termos, conceitos, coisas¹? Em segundo lugar, segundo Porfírio e Dexipo, Andrônico e Boeto teriam editado o texto sem τῆς οὐσίας. Isto foi visto como sinal de edição, ou mesmo como descaso de editor². Em terceiro lugar,

(1) O consenso atual é que se trata de coisas ou itens homônimos (ver, a este respeito, J. L. Ackrill, *Aristotle's Categories and de Interpretatione*, Oxford 1963, várias vezes reimpresso); para a discussão sobre a doutrina de homonímia em Espeusipo, ver J. Barnes (*Homonymy in Aristotle and Speusippus*, *Classical Quarterly* 21 1971, pp. 65-80), que me parece fornecer a boa solução; contra: L. Tarán, *Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy* (*Hermes* 106 1978, pp. 73-99).

(2) Dexipo relata (21, 18-19) que, segundo Andrônico e Boeto, o τῆς οὐσίας da expressão λόγος τῆς οὐσίας faltava em alguns manuscritos, o que dá a forte impressão que Andrônico havia feito uma edição crítica a partir de vários textos; no entanto, como observou J. Barnes (*Roman Aristotle*, publicado na *Philosophia Togata II* Oxford 1997, pp. 1-69, aqui p. 30), Dexipo está seguindo o comentário perdido de Porfírio. Ora, sabemos o que Porfírio disse graças a Simplício (*ad cat.* 29, 29 - 30, 5): segundo ele, Boeto não conhecia o complemento τῆς οὐσίας, ignorando-a em seu comentário, assim como ocorrera na paráfrase feita por Andrônico. De editor cuidadoso, Andrônico passa antes a descurado. (Os comentadores gregos serão citados segundo a paginação da edição da academia alemã; o comentário em questão depreende-se facilmente do contexto, quando houver mais de um do mesmo autor).

pode-se perguntar, no rastro dos comentadores antigos, por que Aristóteles teria começado seu texto com a noção de homonímia, que é negativa, e não pela de sinonímia, que é positiva. Enfim, não é sem interesse interrogar-se sobre o que faz a noção de homonímia ao lado da de sinonímia e, sobretudo, estas duas ao lado da de paronímia, pois, enquanto as duas primeiras parece delinear as condições de significação de um termo, a terceira introduz a noção de derivação lingüística, que não está no mesmo nível que as duas anteriores.

Gostaria de, neste trabalho, focar um ponto ligeiramente diferente. A definição dos itens homônimos também não é clara a respeito do seguinte problema. Itens que têm o mesmo nome, cujas definições diferem *totalmente*, são obviamente homônimos. É o caso de, em grego, κλείς, para chave e clavícula; em português, um bom exemplo é *pena*. Aristóteles a chamou de homonímia *por acaso* (ἀπὸ τύχης: EN I 4 1096b26-27) ou *total* (πάμπαν λέγεσθαι ὁμωνύμως: EE VII 2 1236a17). Como são homônimos que *distam muito* (αἰ πολὺ ἀπέχουσαι: Phys. I 4 249a23), são facilmente apreendidos como tais, não passando despercebidos no discurso. Neste sentido, não são problemáticos; sua origem está na história de cada língua, seu fundamento é puramente lingüístico. Porém, talvez não sejam os únicos termos homônimos que uma língua pode possuir. Pode-se ter o caso de um nome comum e definições que diferem *parcialmente*, mas não *totalmente*. Aristóteles pensa que este é o caso para *justiça*, por exemplo:

Justiça e injustiça parece serem distintos de muitos modos, mas, porque sua homonímia é de muita proximidade (σύνεγγυς), passa despercebida e não é comparativamente óbvia como ocorre quando os significados são muito distantes (ἐπὶ τῶν πόρρω), por exemplo (pois aqui a diferença de aparência é muito grande) quando se diz κλείς, de modo homônimo, para o que está sob a nuca dos animais e para aquilo com o que fechamos as portas. (EN V 2 1129a26-31)

Não é, de fato, fácil distinguir a homonímia em questão. Em um sentido, alguém é dito justo se é em geral virtuoso; *justiça*, neste sentido, equivale a ter aqueles hábitos de que dispõe o homem virtuoso. Neste sentido, um homem

moral é dito justo; a justiça compreende, então, todas as virtudes, sendo consequentemente vista como *virtude completa*, ὅλη ἀρετή. Por outro lado, um homem é dito justo não exatamente se realiza os atos do homem virtuoso em geral, mas se realiza certos atos nos quais segue a regra da igualdade, não exigindo como ganho nem mais nem menos do que merece. Trata-se agora não da virtude completa, mas de uma virtude particular, ἢ ἐν μέρει δικαιοσύνη. O ponto é mais claro com o contrário da justiça, a injustiça: abandonar o escudo e fugir é uma injustiça no primeiro sentido, mas querer lucrar excessivamente é uma injustiça no segundo sentido. Similarmente, quem comete adultério por prazer, tendo mesmo gastos com isso, é visto como um homem injusto no primeiro sentido, pois não consegue dominar-se; porém, aquele que comete um adultério com vistas a um lucro é tido antes como injusto no segundo sentido. Forçando um pouco a linguagem, o primeiro é dito antes imoral; o último, antes injusto, pois distinguimos agora entre o imoral e o injusto, entre o moral e o justo, embora, no primeiro sentido, moral seja sinônimo de justo; imoral, de injusto.

Não há como separar estas duas justiças (e seus respectivos contrários); na verdade, suas definições recobrem-se em boa medida, pois ambas encontram sua eficácia na relação com outrem em função de cada um dos hábitos morais de que dispõe o homem virtuoso, mas a segunda justiça é aquela à qual se acrescenta o fato de ter uma relação com o ganho, de sorte que seu contrário, a injustiça no segundo sentido, é uma vilania (no primeiro sentido) e é causada pelo prazer do ganho, καὶ δι' ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους (EN V 4 1130b3-4), o que a caracteriza no segundo sentido. O que ocorre é que a justiça¹, para me valer deste expediente, é o gênero do qual a justiça² é uma espécie. Obviamente o gênero se diz das espécies de modo unívoco (*homem e cavalo são animais* no mesmo sentido), e um caso de justiça² é simultaneamente um caso de justiça¹, mas a justiça² é definida diferentemente da justiça¹, pois um caso de justiça¹ não é necessariamente um caso de justiça². O mesmo ocorre com *homem e animal*: todo homem é animal, mas nem todo animal é homem. Não há ambigüidade com *homem e animal* porque os nomes são diferentes, mas pode ocorrer que gênero e espécie tenham o mesmo nome. A justiça não é o único caso deste tipo. Em EN VI 8, Aristóteles nos diz que a prudência

designa seja a disposição geral relativa aos bens humanos (como gênero), seja a disposição relativa aos bens de cada um (como espécie, ao lado da economia, disposição relativa aos bens da casa, e da política, disposição relativa à cidade); similarmente, a política pode ser tomada seja em sentido geral (disposição relativa à cidade), seja em sentido específico (relativa aos decretos); neste último sentido, opõe-se à legislatura, que seria sua outra espécie.

Após ter mostrado que justiça¹ e justiça² são homônimos de alta proximidade, o mesmo valendo para seus contrários (injustiça¹ e injustiça²), Aristóteles escreve, porém, que “é evidente que há uma certa injustiça além da total, outra e particular, sinônima porque a definição vale no mesmo gênero”, φανερόν ὅτι ἔστι τις ἀδικία παρὰ τὴν ὅλην ἄλλη ἐν μέρει, συνώνυμος ὅτι ὁ ὀρισμὸς ἐν τῷ αὐτῷ γένει (V 4 1130a32-b1). Viu-se aqui uma retratação de Aristóteles: na verdade, a injustiça (por conseguinte também a justiça) não seria um termo homônimo, mas antes sinônimo. Segundo Burnet, a sinonímia é um termo mais técnico do que a homonímia, e isto pela razão dada, a saber, que a definição está no mesmo gênero; fazendo referência aos *Tópicos* IV 3 123a28-9, ele relembra a bem estabelecida lição aristotélica segundo a qual συνώνυμον τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος³. Ramsauer é sucinto e eloqüente: “qui locus quod ὁμωνυμίαν statuerat jam quasi corrigitur”⁴. Gauthier vai no mesmo sentido “se se toma o termo <a saber, *homonímia*> rigorosamente, é preciso concluir que os dois tipos de justiça têm o mesmo nome somente por acidente e sem que nada possa justificar esta apelação comum (como não há nada em comum entre as duas *chaves* evocadas abaixo). De fato, Aristóteles reconhecerá adiante que as duas justiças caem em um gênero comum: as relação com outrem”⁵.

Gauthier é mais expansivo e, por isso, mais revelador. Ele se recusa a admitir outros casos de homonímia além dos de homonímia por acaso ou

(3) J. Burnet, *The ethics of Aristotle*, Londres 1900, p. 211.

(4) G. Ramsauer, *Aristotelis ethica Nicomachea*, Teubner 1879, p. 296.

(5) R.-A. Gauthier, *L'éthique à Nicomaque*, Louvain-Paris 1959 (1970), 2 vols. em quatro tomos, vol. 2 tomo 1, p. 333-34.

puramente lingüística. Obviamente, se não houver outros casos, parece insustentável a homonímia da justiça, pois claramente os dois sentidos não estão inteiramente desconectados. O problema é que talvez Aristóteles justamente queira advertir-nos a não usar um padrão tão rígido de homonímia. Há aparentemente casos de homonímia onde a discrepância das definições é somente *parcial*, não total, e justiça¹ e justiça² parece ilustrarem bem este caso. Como justiça¹ é o gênero do qual justiça² é uma espécie, então justiça² é dito sinonimamente justiça¹ como qualquer outra espécie do mesmo gênero, pois, como lembrou Burnet, *συνώνυμον τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος*. No entanto, justiça² não equivale a justiça¹, pois é o gênero que é dito sinonimamente de todas as espécies, mas não as espécies do gênero (*Top.* IV 6 127b6-7: *κατὰ παντῶν γὰρ εἰδῶν συνωνύμως τὸ γένος κατηγορεῖται*). Ao observar que a definição do gênero vale sinonimamente para as espécies, Aristóteles não está retratando-se, ele está justamente explicando por que tal homonímia passa facilmente despercebida. A razão é que uma injustiça² é um caso de injustiça¹, mas sua definição não se reduz à de injustiça¹. Cometer um ato injusto ao buscar ganho através do adultério é um ato de vilania e, ao mesmo tempo, uma vilania causada pelo prazer do ganho, e isto não é exatamente cometer um ato simples de vilania.

O ponto parece ser posto em realce também na *Física*, a propósito da comensurabilidade na mudança:

Dos homônimos, alguns estão muito distantes uns dos outros, outros guardam certa semelhança, outros ainda são próximos <ἐγγύς>, ou pelo gênero ou por analogia, razão pela qual, sendo homônimos, não parece serem. (VII 4 249a23-25)

Os homônimos muito distantes são os simplesmente lingüísticos. Os próximos, como se estivessem colados uns aos outros, são ditos aqui serem homônimos pelo gênero ou por analogia. Pode-se entender pelo gênero os que diferem por pertencerem a gêneros diferentes. Um destes casos está ligado à mudança. Aristóteles admite dois tipos de alteração, *ἀλλοίωσις*: em um sentido, trata-se da passagem de um estado a outro, o antigo estado sendo destruído ou

anulado, como quando alguém recupera a saúde; em outro sentido, ocorre uma alteração quando, por exemplo, na sensação, a faculdade sensitiva é tornada tal qual o objeto sentido, sem, contudo, ter seu estado anulado ou destruído. No primeiro caso, assim que cessa aquilo que provocou a mudança para a saúde (digamos: o calor provocado por fricções), a saúde não por isso também cessa (ao contrário, ela toma o lugar de seu contrário); no segundo, há uma preservação ou conservação do estado potencial, ao qual volta a faculdade sensitiva tão logo o objeto sensitivo não mais a afetar. Um é uma certa destruição; o outro é antes uma conservação (*De anima* II 5 417b2-3: τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον). Parece, porém, haver ainda um terceiro caso: um aprendiz, ao ter aprendido algo, parece ter sido alterado; afinal, não se diz que ele teria mudado em relação ao seu estado anterior? Contudo, neste último caso, trata-se antes de um aperfeiçoamento de si mesmo. Assim como não dizemos de uma casa, ao receber o telhado, que foi alterada, mas sim que foi *aperfeiçoada*, assim também, ao pensar e adquirir a ciência, não se sofre alteração, mas aperfeiçoamento; não há ἀλλοίωσις, mas τελείωσις. Portanto, no caso do pensar e ter ciência, “ou bem não é alterar-se (...), ou bem é um outro gênero de alteração”, ἢ οὐκ ἔστι ἀλλοιοῦσθαι ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως (*De anima* II 5 417b6-7). Trata-se de uma homonímia que nos passa facilmente despercebida; falar de uma alteração pelo ensino parece mesmo anódino, mas é enganoso.

No entanto, a homonímia de proximidade pelo gênero não precisa ocorrer necessariamente entre diferentes gêneros. O caso de algo que é dito *x* como gênero e como espécie parece responder também a esta condição. Não há por que não englobá-la sob esta rubrica. De um lado, há o que é ἐν ἑτέρῳ γένει, como a alteração; de outro, o que é ἐν αὐτῷ γένει, como a justiça. Ambos são casos do que é homônimo γένει, pelo gênero. Além destes casos, Aristóteles introduz a homonímia de proximidade por analogia. Uma noção que parece enquadrar-se aqui é precisamente o *bem*. Aristóteles nos diz que o *bem*, por ser dito em todas as categorias, não pode responder a uma única definição; tampouco, porém, o bem é um homônimo por acaso, ἀπὸ τύχης (*EN* I 4 1096b26). Como então é dito? Aristóteles lista duas ou três possibilidades, segundo a pontuação adotada: ou

tudo que é bom é dito bom pelo fato de provir de um único bem ou de convergir todos a um único bem, ou antes por analogia (1096b27-28: ἀλλ' ἄρα γε τῷ ἀφ' ἐνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν). Viu-se aqui, com muita freqüência, dois casos: por um lado, provir de um único ou convergir a um único bem; de outro, por analogia. Também não raramente procurou-se assimilar a noção de tender a um único à de dizer com referência a um único, πρὸς ἓν λέγεσθαι, justamente a noção que, na *Metafísica*, permitirá uma ciência única do ser, apesar deste não constituir um único gênero, mas, ao contrário, dispersar-se originariamente nos gêneros supremos representados pelas categorias. No mesmo diapasão, procurou-se com certa insistência assimilar a noção de convergir a um único à de provir de um único, e, como à primeira já estava assimilada a de dizer-se com referência a um único, então pensou-se poder rerepresentar a tese aristotélica da multiplicidade de significações do ser sob a forma de uma doutrina da proveniência única de tudo o que é.

Ao realizar este último passo, porém, cai-se fora do aristotelismo e penetra-se antes nos meandros do neoplatonismo e de sua busca de uma fonte única do ser. Nenhuma das assimilações, contudo, é evidente: nem a do πρὸς ἓν λέγεσθαι ao πρὸς ἓν συντελεῖν, tampouco a do πρὸς ἓν ao ἀφ' ἐνός. Não é claro que convergir a um termo único equivale a significar com referência a um termo único: os bens podem assim serem ditos porque produzem um último e mesmo fim, a felicidade, sem que, contudo, signifiquem com referência a um termo único bem. Ao contrário, para Aristóteles as definições dos tipos gerais de bem divergem justamente enquanto bens (EN I 4 1096b23-24: τιμῆς δὲ καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτῃ ἢ ἀγαθά). Quanto à segunda assimilação, parece sensato dizer que o que é ἀφ' ἐνός é também πρὸς ἓν, como é o caso de *médico*: o instrumento é dito médico, a droga é médica, a operação é médica pelo fato de provirem todos da arte de medicina que possui o médico e, inversamente, tendem todos a reproduzir isto de onde provêm. No caso dos bens, o que é πρὸς ἓν parece também ser ἀφ' ἐνός. Um exemplo é *sadio*: uma caminhada e uma comida são *sadias* em vista de um mesmo fim que engendram, a saúde, e, nesta mesma medida, elas o são a partir do caráter sadio que, de algum modo, contêm. No entanto, nó tocante à

unidade de significação em geral por referência a um termo único, não é evidente que tudo o que contenha, em sua definição, uma referência inextirpável a um termo único provenha dele em algum sentido. O termo τέλειον é analisado em Δ 16 como possuindo pelo menos dois sentidos, *completo* e *inteiro*; embora suas definições se recubram parcialmente, nenhuma provém da outra (um carro *completo* pode não ser perfeito e um carro *perfeito* não precisa ser completo).

Felizmente, não precisamos decidir a esse respeito no tocante ao bem, pois, ao que tudo indica, Aristóteles pensa o bem sob a relação de analogia. Assim, pelo menos, sugere a letra do texto, ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν, "ou *antes* por analogia"; um pouco mais adiante, em EN I 5 1097a19-20, Aristóteles escreve que o bem de cada coisa é aquilo em vista do qual fazemos o resto, e isto é a saúde na medicina, a vitória na estratégia, a casa na arquitetura, adotando tipicamente a relação de analogia: o que *a* é para *b*, *c* é para *d*. Isto supõe que, com referência ao bem, a homonímia em questão é por analogia segundo diferentes gêneros. Os gêneros são diferentes porque o bem se diz de tantos modos quanto o ser, isto é, está disperso em todas as categorias, e as categorias justamente representam gêneros supremos, irreduzíveis uns aos outros ou a um outro fora deles; no caso do bem, sua unidade é obtida mediante a relação de analogia.

Enfim, a passagem da *Física* alude a um outro caso de homônimos, os que guardam certa semelhança. Estes últimos parece incluírem casos como um homem e uma pintura de homem ou um órgão e o mesmo órgão separado do corpo, como um dedo e um dedo amputado. Aristóteles costuma explicar o segundo caso a partir do primeiro. Um homem morto é um homem por homonímia (*Meteor.* IV 12 389b20ss.; *Pol.* I 2 1253a20-5), uma mão decepada é uma mão por homonímia (*PA* I 1 640b30-41a6) ou um olho cego é olho por homonímia, assim como uma pintura de olho é um olho somente por homonímia (*De anima* II 1 412b17-22). A razão é que órgãos são definidos segundo a função que cumprem no corpo; quando separados ou sem vida, eles têm somente uma semelhança de forma física, não mais de função. Embora muito maior, esta semelhança de forma externa não é de natureza diferente da imitação artística:

Não é toda mão que é parte do homem, mas aquela que pode cumprir sua função, por conseguinte a que é animada; a que não é animada não é parte. (*Met.* Z 11 1036b30-32)

Aristóteles quer calcar sua tese (controversa) acerca dos órgãos na tese aceita por todos da homonímia entre o objeto e sua representação artística. Seu ponto é mostrar que certos objetos de mesmo nome não são genuinamente tais objetos e que, por conseguinte, são ditos assim somente por homonímia. Isto é pacífico a respeito de pinturas, mas o é menos a respeito de órgãos e corpos⁶. Apoiado em seu hilemorfismo, Aristóteles, porém, afirma que isso vale também para estes últimos:

(6) A própria *Metafísica* guarda traços de uma certa hesitação de Aristóteles. Em Z 2 1028b8-13, ao enumerar as substâncias a respeito das quais todos estamos de acordo, a saber, os corpos naturais, Aristóteles lista entre eles as partes dos animais e das plantas; no resumo que faz do livro Z no início de H, Aristóteles igualmente menciona entre as substâncias aceitas por todos as partes dos animais e das plantas (H 1 1042a9-10). No entanto, no início de Z 16, ele parece querer retirar desta lista as partes dos animais, alegando justamente que, quando separadas do corpo, estas partes não são senão um aglomerado material de água, ar e terra (em 1040b8, *τομὸν καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ* como aposto de *ὅς ἔστι πάντα*). Isto é condizente com sua tese da homonímia por semelhança das partes: um dedo fora do corpo é somente por homonímia um dedo (de fato, é um aglomerado de matérias básicas). A passagem foi lida, no entanto, como propondo uma exclusão bem maior: além das partes dos animais, também os elementos primordiais seriam retirados da lista de substâncias. É verdade que água, ar, terra e fogo colocam problemas específicos: é a mesma água que se encontra nesta e naquela garrafas, ou são diferentes? Uma resposta parece ser que, se provêm da mesma fonte, é a mesma água; mas então a substância corpórea pode existir como a mesma sem que haja continuidade física entre suas partes. Ou a identidade talvez não seja individual, mas de outro tipo? A despeito, contudo, destes problemas, Aristóteles não parece querer eliminar do campo da substancialidade os primeiros elementos, pois tal procedimento parece provocar ainda mais paradoxos. Se não são substâncias, é o cosmo dividido, no mundo sublunar, em quatro regiões segundo elementos não substanciais? E como seriam substâncias os corpos formados por eles? Há quem queira ver nisso a recusa do caráter substancial a todos eles, salvo aos corpos animados, mas isto é seguramente excessivo. A alma é uma forma, mas nem toda forma é uma alma. A geração dos animais torna, segundo Aristóteles, particularmente visível a transmissão de um indivíduo a outro de algo que, existindo inerente a eles, não se reduz contudo a eles, a saber, a forma; recusar, porém, o estatuto de composto de matéria e forma a

Pois não há tal coisa como face ou carne sem alma; é somente por homonímia que serão ditas face ou carne se a vida não mais lhes pertence, assim como se tivessem sido feitas de pedra ou madeira. (GA II 1 734b25-7)

A homonímia por semelhança física não é um fenômeno puramente lingüístico, como a que ocorre com *pena*; há razões para se falar de um dedo, quando cortado, assim como para referir-se a Sócrates naquela pintura tão jocosa. Se é assim, então é preciso ter uma doutrina flexível da homonímia. Certos homônimos o são por acaso, mas nem toda homonímia se reduz a este caso; há os que o são por proximidade genérica ou analógica e aqueles que manifestam uma forte semelhança física⁷.

Isto não é desconhecido dos comentadores gregos antigos. Ao contrário, Porfírio, por exemplo, distingue diferentes tipos de homonímia. Baseando-se em

tudo o mais que não for animado faz com que tomemos o que é mais visível como o unicamente visível ou aceitável. No entanto, se for assim, como aplicar aos animados a geração espontânea, cujo paradigma não são os animais, mas justamente os inanimados? Se, porém, a passagem inicial de Z 16 for lida de modo mais conservador, somente as partes dos animais são retiradas da lista de substâncias, e isso por boas razões. No início de Z 16, é dito que a maioria é potência (1040b5: αἱ πλείσται δὲ δυνάμεις εἰσίν), devendo-se entender, creio, que a maioria das partes é potência. A razão de escrever a *maioria* parece consistir no fato que, contrariamente às partes dos animais, as partes das plantas preservam a capacidade de crescimento e reprodução e, por conseguinte, são substâncias em um sentido que as partes dos animais não o são. Índícios disso são a referência ao seccionamento de animais em 1040b13-14 e a menção a enxerto em 1040b15.

(7) A definição de homonímia nas *Categorias* é acompanhada de um exemplo: diz-se ζῷον tanto o homem (ἄνθρωπος) quanto a pintura (γεγραμμένον). O exemplo, porém, pode ser entendido de dois modos. A pintura pode ser a pintura de um homem, e por isso ser dita *animal* (um dos sentidos de ζῷον); neste caso, ilustra a homonímia por semelhança (tal homem e seu retrato). Por outro lado, ζῷον, em um outro sentido do termo, designa em geral a pintura, seja de um homem, seja de uma natureza morta, em suma: qualquer pintura. Neste caso, o exemplo ilustra uma homonímia por acaso; não há nada em comum entre um sentido e outro. Simplicio, em seu comentário às *Categorias*, dá a entender que se tomava costumeiramente a pintura pelo retrato de um homem, por isso então chamada de ζῷον, de modo que o exemplo ilustrava a homonímia por semelhança (31, 28-32).

EN I 4 e sua homonímia ἀπὸ τύχης, “por acaso”, Porfírio retoma esse hápax em Aristóteles e distingue dois grandes tipos de homônimos: o homônimo por acaso e o homônimo ἀπὸ διανοίας, ou, como será traduzido para o latim, *a consilio*⁸. A homonímia por acaso é a homonímia puramente lingüística, explicável pela história da língua. A homonímia *a consilio*, no entanto, tem outra natureza. A homonímia aqui, segundo Porfírio, é intencional, isto é, depende do pensamento para existir. O primeiro caso apresentado é a homonímia intencional por semelhança. O exemplo que Porfírio dá como ilustração é o caso do homem e da pintura de homem: não é, argumenta ele, puramente por acaso que ambos são ditos homem, mas por pensamento fundado na semelhança. Um segundo tipo de homonímia *a consilio* é a homonímia por analogia. O exemplo de Porfírio é a ἀρχή, princípio: a mônada é o princípio do número, o ponto é o princípio da linha, um córrego é o princípio de um rio, o coração é o princípio do animal. O terceiro e o quarto tipo de homonímia são controversos. Segundo Porfírio, há ainda a homonímia ἀφ’ ἐνός, que ocorre quando diferentes coisas recebem uma mesma designação a partir de uma única coisa. O exemplo é o de “médico”: instrumento, droga, atitude, todos ditos médicos em relação à arte da medicina. O quarto tipo ocorre quando diferentes coisas que buscam o mesmo fim recebem a designação comum em função desse fim. O exemplo dado é o de “sadio”: uma pessoa, uma caminhada, uma comida são ditas sadias em vista de um mesmo fim que procuram, a saúde. Este é o caso da homonímia πρὸς ἕν. Com efeito, Aristóteles, na *Ethica Nicomachea* I 4 1096b27, havia feito alusão aos termos ἀφ’ ἐνός ἢ πρὸς ἕν. Porfírio os classifica como casos distintos de homonímia intencional. Ele reconhece, porém, que sua tese é controversa:

Alguns ligam este tipo de homonímia <πρὸς ἕν> aos homônimos ἀφ’ ἐνός, referindo-se à classe inteira como homônimos ἀφ’ ἐνός καὶ πρὸς ἕν. Outros não os consideram

(8) Além do texto de Porfírio, ver também o resumo que Simplício faz em 31, 22 – 33, 21; a tradução de Boécio encontra-se em 166BC.

absolutamente como homônimos, mas também não como sinônimos; ao contrário, eles os colocam entre os homônimos e os sinônimos. (66, 15-18)

Os últimos mencionados, como veremos adiante, seguem a interpretação de Alexandre. A divisão de Porfírio não deixa, porém, de suscitar problemas. Alguns são menores: Porfírio exemplifica seu segundo tipo de homonímia intencional (a homonímia por analogia) com a noção de princípio. Ora, Aristóteles analisou os diferentes sentidos de princípio no primeiro capítulo do livro Δ da *Metafísica*. Ocorre, contudo, que não há aí sugestão por parte de Aristóteles de uma homonímia por analogia. Ao contrário, identifica-se um núcleo comum a todas as acepções (a saber: $\pi\alpha\sigma\omega\upsilon\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \omicron\upsilon\upsilon\nu\ \kappa\omicron\iota\nu\delta\omicron\nu\ \tau\omega\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu\ \tau\acute{o}\ \pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \theta\theta\epsilon\nu\ \eta\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \eta\ \gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \eta\ \gamma\iota\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\tau\alpha\iota$, *Met.* Δ 1 1013a17), que aparece diferenciado em cada definição própria; qualquer que seja esta homonímia, o fato é que este modo de ter diversas acepções não parece ser o modo da homonímia por analogia, que é tipicamente a relação matemática $a:b::c:d$, enquanto aqui temos uma relação de tipo $a:b::a:c::a:d$.

Outros problemas são maiores, e mesmo decisivos. O ponto de maior alcance consiste justamente em ter dividido a homonímia em dois grandes grupos. O primeiro é constituído pelos homônimos por acaso; o segundo, pelos homônimos intencionais. Não há em Aristóteles homônimos pelo pensamento ou intencionais e não há muito provavelmente porque não pode haver. Os intencionais dependem do pensamento, não da própria coisa. Para Aristóteles, no entanto, são as coisas mesmas que são homônimas; por mais rude que isso possa parecer a um ouvido moderno, não se pode ser surdo à reivindicação de um fundamento natural para toda homonímia que está na base da tese aristotélica. Este fundamento natural responde a um traço essencial do aristotelismo, o realismo: é porque o mundo é assim que o pensamos deste modo e não o contrário⁹. Na classificação de

(9) Se as homonímias fossem produtos meramente do pensamento, então poderiam ser eliminadas sem nenhum resto segundo o programa estabelecido em Γ 4 1006a34-b5. Homônimos por acaso podem ser dissolvidos por tal estratégia, a saber, atribuir um nome distinto a cada significado; no

Porfírio, a única que responderia a esta reivindicação é a homonímia por acaso ou puramente lingüística; as outras são, ao contrário, produtos não do mundo, mas do nosso modo de ver o mundo. No entanto, na tese aristotélica, se houver diferentes registros de homonímia, então justamente a homonímia por acidente será aquela que satisfaz de modo mais precário, e eventualmente espúrio, tal reivindicação; a homonímia por semelhança tem já um amparo nas coisas mesmas (a aparência física), enquanto a homonímia de proximidade, por envolver um imbricamento conceitual, encontra suas raízes nas próprias quiddidades, pois provém de um recobrimento parcial das definições e definições são fórmulas que exprimem a quiddidade das coisas. O reconhecimento de diferentes registros de homonímia vem acompanhado, assim, em Porfírio, de uma reviravolta, cuja consequência é sua perda de espessura metafísica.

No comentário de Amônio, o traço já presente no de Porfírio ficará ainda mais evidente. Amônio nos diz que Aristóteles deveria ter analisado outros dois casos: a polionímia (vários nomes para uma mesma coisa) e heteronímia (diferentes coisas, diferentes nomes). Amônio retoma a divisão geral dos homônimos de Porfírio: há, de um lado, os homônimos por caso (ou acidentais) e, de outro lado, os homônimos intencionais. Estes últimos são divididos do seguinte modo. Alguns são homônimos entre si e parônimos de um outro termo: são os ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἕν, apresentados como dois tipos que podem, porém, figurar como uma só classe. Outros são homônimos entre si sem nenhum efeito de paronímia. Eles se subdividem em (a) os que diferem temporalmente e (b) os que são homônimos por participação. O grupo (a) subdivide-se, por sua vez, em (a1) por memória (o mesmo nome relembra o pai), (a2) por acaso (uma criança é chamada de Felicidade), e (a3) por esperança (chamar alguém de Platão na esperança de que seja um filósofo). O grupo (b) subdivide-se em (b1) nomes por semelhança (um homem prudente é chamado de Prudente), (b2) os que são por participação (uma mulher

entanto, Aristóteles parece aceitar que certos casos de homonímia não podem ser desfeitos por este procedimento de ordem puramente nominal, pois têm um amparo nas coisas mesmas.

que toca e a arte da música, por exemplo) e (b3) por metáfora. O subgrupo (b1) é ainda dividido em (b1.1) similaridade de ação, (b1.2) similaridade de forma e (b1.3) por metáfora. Não é difícil perceber nesta classificação certas operações que tornam inócua para a filosofia a doutrina exposta nas *Categorias*. Em boa parte trata-se de uma classificação de nomes singulares, o que não era o caso no tratado aristotélico. Mas, sobretudo, menos do que uma análise lingüística a respeito da significação dos termos, radicada de algum modo nas coisas mesmas, tem-se antes o exame detalhado das formas intencionais de homonímia, em especial a menção de algumas razões psicológicas para a escolha de nomes próprios. De uma análise com repercussões para a filosofia, resta agora somente uma classificação barroca de escasso interesse metafísico.

No entanto, o comentário começou de modo auspicioso. Um elemento importante para reconstruir parte desta história é o tratado de Plotino sobre os gêneros do ser (VI 1-3). O tratado é dividido em três partes. A primeira parte é consagrada à crítica da doutrina aristotélica das categorias. Plotino faz uma série de objeções às categorias; o ponto de vista é o platônico tal como é entendido por Plotino. Ele parece fortemente influenciado, neste exame, pela polêmica que platônicos haviam desencadeado contra as categorias de Aristóteles; as objeções são muitas, mas não poucas vezes superficiais e tendenciosas. Na parte final desta parte, há ainda um rápido ataque às categorias estóicas. Na segunda parte do tratado, Plotino se volta ao *Sofista* de Platão para expor o que pensa ser a doutrina platônica do mundo inteligível. Não há outras categorias para o inteligível além dos cinco gêneros supremos de Platão; contrariamente às categorias de Aristóteles, nas quais o ser se cinde e se vê como que dilacerado nelas, os gêneros supremos platônicos não fazem senão trazer à luz diferentes aspectos de uma mesma unidade, a verdadeira e simples substância, à visão da qual o intelecto nos prepara distanciando-se justamente da diversidade na qual ainda está mergulhada a alma. Na terceira parte, Plotino retorna ao mundo sensível e examina de um modo talvez menos crítico ou mais simpático as categorias aristotélicas, mas igualmente severo. O problema todo consiste em pôr sob categorias coisas que, na verdade, estão na borda do não-ser, pois são compostas de matéria, ou melhor,

dependem da matéria para tornar o que é simplesmente substância uma substância qualificada, quando justamente a matéria é esse improvável limite entre ser e não-ser (VI 3 8 16-18: ἀλλὰ τί ἐστὶ περὶ ὃ συμβαίνει τὰ ποιῶντα ἐκ τοῦ μόνου οὐσίαν εἶναι ποιὰν οὐσίαν εἶναι; A resposta é dada na linha seguinte: não é outra coisa senão a matéria). Ele aventava diferentes hipóteses e reduções entre as categorias, e sua resposta parece ser finalmente desalentadora, pois, de certo modo, há uma grande lassitude nestas questões (VI 3 21 44-45: ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων, ὅπη δοκεῖ ἐκάστῳ, "nestas questões, cada um opina como quiser").

O que me interessa sobretudo aqui é a impotência para tratar do verdadeiro ser que Plotino vê nas categorias de Aristóteles. Plotino sustenta que o problema dos gêneros do ser supõe duas questões preliminares. A primeira diz respeito aos sentidos de ser em cada uma das categorias; a segunda concerne, no interior de cada categoria, aos sentidos que pode ter quando aplicada ao sensível e ao inteligível. Ora, Aristóteles analisou bem a primeira questão, mas ignorou completamente a segunda, o que ocasiona, aos olhos de Plotino, um inevitável fracasso da solução aristotélica, pois esta segunda questão é propriamente a questão que importa, já que toda aplicação no mundo sensível depende da solução adotada no que diz respeito ao inteligível: μάλλον δὲ ἐκεῖνο, escreve Plotino, πρῶτον ἐρωτητέον, πότῃ ὁμοίως ἔν τε τοῖς νοητοῖς ἔν τε τοῖς αἰσθητοῖς τὰ δέκα, ἢ ἔν μὲν τοῖς αἰσθητοῖς ἅπαντα, ἔν δὲ τοῖς νοητοῖς τὰ μὲν εἶναι, τὰ δὲ μὴ εἶναι· οὐ γὰρ δὴ ἀνάπαλιν (VI 1 1 19: "porém, antes se deve primeiro perguntar se as dez categorias estão de modo similar nos inteligíveis e nos sensíveis, ou se todas estão nos sensíveis, mas, nos inteligíveis, algumas estão, outras não, pois certamente não pode ser de modo inverso"). Ora, do modo como Plotino pensa a substância, em harmonia com o que atribui ao platonismo e aos seus gêneros supremos, trata-se de uma unidade à qual unicamente pode nos preparar o intelecto; o que Aristóteles diz das categorias, ao examinar as substâncias sensíveis, só pode ser transferido ao inteligível por analogia ou equivocadamente, κατ' ἀναλογίαν καὶ ὁμωνύμως (VI 3 5 3).

O fracasso de Aristóteles, ao deixar de lado os seres superiores, τὰ μάλιστα ὄντα, é, no entanto, relativo. A sua resposta à primeira questão é justa no que diz

respeito aos sensíveis: o ser não é unívoco (VI 1 1 18-19: ὅτι γὰρ οὐ συνώνυμον τὸ ὄν ἐν ἅπασιν, λέγουσι καὶ ὀρθῶς λέγουσι, “afirmam, e afirmam com razão, que o ser não é sinônimo em todas as categorias”). Embora Plotino não diga que o ser, nos sensíveis, seja equívoco ou homônimo, o contexto leva a esta afirmação, pois oposto ao sinônimo aparece somente o homônimo. Se Plotino não diz com todas as letras, seu discípulo o faz. Porfírio é bastante claro a este respeito no *Isagoge*:

Deve-se supor, como está nas *Categorias*, que os dez primeiros gêneros são como que dez primeiros princípios; e se se os diz todos seres, se os dirá por homonímia, no dizer de Aristóteles, e não por sinonímia. (6, 6-9)

A mesma resposta é apresentada em seu comentário às *Categorias* que chegou até nós:

Eu digo que Aristóteles discute os homônimos primeiro porque sustenta que o ser é um homônimo e porque as categorias são ditas de modo homônimo daquilo de que são predicadas. (61,10-12)

O comentário de Porfírio – especialmente o grande comentário, hoje perdido – teve uma forte influência na interpretação das *Categorias* de Aristóteles. Após o forte ataque de Plotino às categorias de Aristóteles, Porfírio oferece um comentário detalhado do tratado. Ele o faz provavelmente dentro de uma estratégia de limitar o escopo da doutrina ali apresentada, e isto em concordância com a atitude de Plotino: se limitado à simples análise dos objetos sensíveis, sem verdadeira pretensão metafísica, as *Categorias* podem funcionar como uma introdução à filosofia. Pode-se perfeitamente adotar a homonímia do ser, pois não é nada grave, visto que, segundo Plotino, “não é possível haver uma única substancialidade comum ao inteligível e ao sensível” (VI 1 2 3-4). Ao contrário, é justamente quando a alma deixa de olhar para sua verdade, o intelecto, e passa a tomar como verdadeira a multiplicidade sensível que está ao seu redor que ela se perde nas divisões do ser, na sua equivocidade inextirpável. As almas, querendo-se a si mesmas e

ignorando o intelecto, buscam uma independência com base em sua audácia; mas “a audácia é, para elas, o princípio do mal”, ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα (V 1 1 4). A audácia é o princípio do mal porque as separa do Um, pondo-as em direção contrária e tornando-as receptivas à multiplicidade. Isto me parece ter estreita ligação com a equivocidade ἀπὸ διανοίας de Porfírio: ou bem a homonímia é um fenômeno simplesmente lingüístico, ou bem é resultado de um pensamento – aquele voltado às coisas e à matéria. A lista das categorias de Aristóteles não é senão o inventário desta audaciosa auto-afirmação do sujeito, e por isso mesmo o relato de sua perdição.

A despeito de tudo isso, há um ponto, na análise aristotélica das categorias, que tem um inevitável alcance filosófico, a saber, a afirmação que o ser é homônimo – que não seja como advertência do risco que corre quem se lançar ao mundo sensível da multiplicidade, dando as costas ao que seria o verdadeiro ser. Simplicio relata que Jâmblico, neoplatônico fundador da escola siríaca, adotou a mesma solução que Porfírio (*ad cat.* 23, 25 - 24, 5). Dexipo, discípulo de Jâmblico, escreve o seguinte no seu comentário às *Categorias*:

O ser não é, segundo Aristóteles, um sinônimo, como outros supõem, mas um homônimo. Se, então, o próprio ser é um homônimo, a doutrina do homônimo tem precedência, assim como a demonstração do que não é, pois se deve primeiro definir a homonímia. (22, 6-11)

A interpretação está fundada em Porfírio e, assim, depende do dispositivo metafísico de Plotino para aceitar a equivocidade. Amônio, porém, não pode mais admitir a tese da homonímia do ser. Discípulo de Proclo e líder da escola neoplatônica alexandrina, ele não parte mais da oposição entre Platão e Aristóteles, como era o caso ainda em Plotino, mas de um tipo de ecletismo que desfaz o último em proveito do primeiro, conciliando ao máximo teses que estão muito freqüentemente em posições contrárias. De modo coerente, ele recusa a explicação oferecida por Porfírio e retida ainda por Dexipo, a saber, que Aristóteles começa o tratado das *Categorias* com a noção de homonímia porque o ser é homônimo. Para Amônio, ao contrário:

Ele <Aristóteles> põe os homônimos antes dos sinônimos não porque o ser é predicado de modo homônimo das dez categorias, mas porque, no curso de um estudo, coisas mais simples devem sempre preceder as que não são tão simples. Ora, homônimos são mais simples do que sinônimos, pois só têm o nome em comum, enquanto sinônimos têm, além disso, a definição em comum. (16, 19-23)

Amônio, contudo, apresenta uma estratégia similar à de Porfírio ao comentar as *Categorias*. Com efeito, Porfírio tentou mitigar o alcance metafísico das *Categorias*, tornando-a uma análise propriamente lingüística ou intencional dos termos, pois limitada aos sensíveis, deixando inteiramente de lado os inteligíveis. Porfírio, porém, escreve tendo em mente a oposição entre Platão e Aristóteles. Amônio, por sua vez, quer conciliá-los, e para isso precisa diminuir a importância da homonímia, sobretudo no tocante ao ser, que, em Platão, varia em grau ou quantitativamente, mas não em gênero ou qualitativamente. Por vias diferentes, Amônio termina, porém, por reforçar a estratégia de Plotino de retirar o peso metafísico da noção de homonímia: trata-se para ele igualmente de uma análise limitada meramente à formação e significação dos nomes, com forte dose intencional, não das próprias coisas. Mais uma vez, o problema da homonímia do ser perde o alcance filosófico que poderia ter tido no aristotelismo¹⁰.

(10) Há uma outra modificação que terá uma repercussão considerável: ela consiste em descolar a noção de *πολλαχῶς λεγόμενον* da de *ὁμώνυμον*, de modo a fazer a primeira incluir também relações do tipo gênero – espécie, isto é, relações de univocidade ou sinonímia. Nas *Categorias*, a qualidade, que é um *πλεοναχῶς λεγόμενον*, se diz pelo menos de quatro modos: disposição, potência, afecção ou formato (*ἔξις, δύναμις, πάθος, σχῆμα*). A disposição é dita ser a primeira *espécie* da qualidade (8 8b27: *εἶδος ποιότητος*). Com base nisso, Porfírio (128, 16-25) já observara que, como a qualidade tem espécies, não pode ser um homônimo; portanto, os termos que se dizem de muitos modos incluem não só homônimos, mas também termos de comportamento diferente – entre os quais encontram-se os que têm a relação genérica, isto é, os sinônimos. Simplício retomará esta tese, observando que a qualidade, que é um termo que se diz de muitos modos, tem por espécie a disposição (220, 15-16; 228, 7), portanto, como todo termo na relação gênero – espécie, é dito de modo sinônimo. Aristóteles introduz a disposição como o primeiro tipo de qualidade caracterizando-a como *εἶδος ποιότητος*; porém, apresenta os outros três tipos como *γένη* da qualidade. Simplício analisa o segundo tipo, a potência, como

Não surpreende, assim, que os comentadores que tentaram levar a sério a doutrina aristotélica do ser não recorreram às lições de Porfírio e Amônio a propósito de sua homonímia. Quem dá o tom para a interpretação metafísica é ninguém menos do que Alexandre e, para ele, o ser não é homônimo. A passagem mais importante de Alexandre encontra-se em seu comentário ao segundo capítulo do livro Γ da *Metafísica*. Aristóteles, neste capítulo, após ter afirmado a existência de uma ciência única do ser, introduz a noção de *ser dito com referência a um único termo* ou, como modernamente se traduz, a tese da *significação focal*

uma espécie da qualidade (242, 2: τὸ δεύτερον τῆς ποιότητος εἶδος), embora Aristóteles o tenha introduzido como um outro gênero (9a14: ἕτερον δὲ γένος ποιότητος). Simplício explica que o terceiro tipo, a afecção, é chamado de gênero por Aristóteles porque contém duas espécies, em relação às quais pode ser visto como um gênero (252, 26); a mesma explicação é retida para o fato de Aristóteles chamar o formato de quarto gênero da qualidade (261, 26: πολυειδὲς τὸ γένος τοῦτο). Deste modo, Simplício quer fazer com que a noção de dizer-se de muitos ou vários modos (πλεοναχῶς ou πολλαχῶς λέγεσθαι) indique somente que o termo é dito de muitas coisas (isto é, seja um τὸ κατὰ πλείονων λεγόμενον: 220, 11), podendo ser homônimo ou sinônimo. Se for isto, então a multivocidade não requer pensar um certo tipo de homonímia para o ser. Recentemente, Annick Stevens (*L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, Vrin 2000) voltou a adotar a interpretação de Simplício, conseqüentemente retirando o ser do domínio da homonímia. No entanto, a qualidade parece bem cindir-se em gêneros supremos, assim como já ocorrera com o ser; não há uma definição comum a todos estes tipos, mas somente certos traços (como ter contrariedade e variação de grau), que os colocam sob uma categoria, sem ainda os definir propriamente. Não são os três últimos gêneros da qualidade que devem ser interpretados à luz da primeira espécie, mas, inversamente, a primeira espécie deve ser interpretada à luz dos três outros gêneros. A respeito da expressão πολλαχῶς (ou πλεοναχῶς) λεγόμενον, o mais provável é que Aristóteles a tenha usado para indicar a classe da qual um tipo é a homonímia estrita, lingüística ou por acaso, e isso em função da tendência da língua, à qual ele próprio se curva, de utilizar homonímia no sentido se não exclusivo, pelo menos majoritário de homonímia lingüística, notadamente sob a forma adverbial, ὁμωνύμως (como ocorre em G 2 1003a34). Isto evita uma homonímia na própria noção de homonímia (ver, a este respeito, J. Hintikka, *Aristotle and the ambiguity of ambiguity*, publicado em *Inquiry* 2 1959, pp. 137-51 e em *Time and Necessity*, Oxford 1993). A variação parece ser meramente terminológica; a este respeito, ver T. Irwin, *Homonymy in Aristotle*, na *Review of Metaphysics* 34 1981, pp. 523-44. O ponto é que, *pace* Simplício, ser um πολλαχῶς λεγόμενον obriga a pensar as formas da homonímia.

(expressão cunhada por Owen¹¹), isto é, o πρὸς ἓν λέγεσθαι, que será aplicado ao ser. Para Alexandre, há três possibilidades. Ou o ser é sinônimo, ou é homônimo ou é um ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν λεγόμενον. Alexandre toma este último par como indicando um único caso (por vezes ele escreve, ἀφ' ἑνὸς ἢ πρὸς ἓν, como ocorre na EN I 4, mas nas mais das vezes prefere ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν ou, acentuando a identidade, ἀφ' ἑνός τε καὶ πρὸς ἓν). Para ele, o ser obviamente não pode ser sinônimo, pois, se o fosse, deveria estar em um único gênero, o que é negado explicitamente por Aristóteles. No entanto, para Alexandre, o ser tampouco é homônimo. A definição que fornece de homonímia reproduz fielmente o que Aristóteles escreveu nas *Categorias*: ὁμώνυμά ἐστιν ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος (241, 13-14; em Aristóteles lê-se λέγεται e não ἐστίν, mas isto não é relevante). O decisivo está no modo como a interpreta. Para Alexandre, ela equivale a dizer que os itens homônimos *não têm nada em comum*, quanto ao termo que lhes é predicado em comum, além do nome. Ele escreve: τὰ δὲ γε ὁμώνυμα οὐδενὸς κοινωεῖ ἀλλήλοις ἄλλου κατὰ τὸ κοινῶς κατηγορούμενον αὐτῶν ὄνομα ἢ τοῦ ὀνόματος μόνου (241, 13-14). Aparentemente anódina, a decisão está, porém, feita: *não ter nada em comum* quanto às definições equivale a dizer que elas divergem *totalmente*. Um pouco adiante, Alexandre diz que a alteridade dos homônimos é tal que seus significados são sem mistura (241, 18: ἄκρατόν τε καὶ ἄμικτον ἑτερότητα). Deste modo, Alexandre assimila a homonímia em geral à puramente lingüística ou por acaso; e ele o faz abertamente, pois escreve que o ser, por ter uma certa razão de ser dito pelo mesmo termo, está além do domínio lingüístico e não tem unicamente o nome em comum, “como os itens ditos propriamente homônimos, os quais são homônimos por acaso” (241, 25-26: ὡς τὰ κυρίως ὁμώνυμα λεγόμενα, ἃ ἐστὶ τὰ ἀπὸ τύχης). Ao admitir os *propriamente* homônimos, Alexandre supõe que haja outros tipos de homonímia; no entanto, seu intento aqui é, ao contrário, esgotar com os κυρίως ὁμώνυμα o domínio inteiro da

homonímia. Tanto isto é claro que, para ele, os outros casos de homonímia provêm de um uso menos preciso ou vulgar de homonímia (241, 22: κοινότερον). Deste modo, se o ser não é sinônimo nem homônimo, então ele está em uma posição intermediária a ambos; ora, a significação focal justamente, para ele, se encontra a meio caminho entre um e outro (241, 7-8: μεταξύ δὲ εἶναι τῶν τε ὁμωνύμων καὶ τῶν συνωνύμων· εἶναι γὰρ μεταξύ αὐτῶν τὰ ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα, ὧν ἐστὶ καὶ τὸ ὄν).

A solução fez fortuna. Simplício, no seu comentário às *Categorias*, retoma a tese de Alexandre e escreve que o ser é τὸ μέσον τῶν τε συνωνύμων καὶ τῶν ὁμωνύμων (69, 29). Asclépio retoma quase literalmente a lição de Alexandre, caracterizando com os mesmos termos a ausência de qualquer comunidade de sentido nos homônimos (229, 11: os homônimos têm ἄκρατόν τε καὶ ἄμικτον ἔτερότητα). Comentando a passagem da *Ética Nicomaquéia* a respeito da equivocidade de (in)justiça, Miguel de Éfeso escreve que não é nem homônima nem sinônimo, mas pertence aos ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα, que, segundo ele, “são intermediários entre os sinônimos e os propriamente homônimos, como no terceiro livro da *Metafísica*” (12, 6-7: ἃ ὡς ἐν τῷ τρίτῳ τῶν μετὰ τὰ φυσικά, μεταξύ ἐστὶ τῶν τε συνωνύμων καὶ τῶν κυρίως ὁμωνύμων). Alexandre tem, porém, o cuidado de assinalar que, em outros lugares, Aristóteles havia posto tais termos sob a rubrica dos homônimos, mas, aqui, na *Metafísica*, busca desvincular a significação focal da homonímia. É provável que esteja fazendo referência aos *Tópicos* I 15 e VI 2, passagens nas quais Aristóteles parece considerar como idênticas as noções de πολλαχῶς λεγόμενον e ὁμώνυμον; o próprio Alexandre, aliás, ao comentar *Top.* IV 6 127b5, escreveu que “o ser e o um se predicam de modo homônimo” (360, 16). Nas *Refutações Sofísticas* I 7 169a25, o ser é expressamente declarado como um homônimo. Mesmo assim, Alexandre sente-se autorizado a descolar a significação focal da homonímia, pelo menos na *Metafísica*, porque Aristóteles indicou aí que o ser, que é um πολλαχῶς λεγόμενον, não se diz, contudo, de modo homônimo, οὐχ ὁμώνυμος, mas com referência a um termo único e a uma única natureza, πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν (*Met.* Γ 2 1003a33-34), opondo assim claramente os ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα aos ὁμώνυμα.

O sucesso da interpretação de Alexandre, contudo, não deixou de lhe ser prejudicial. Siriano, ao retomar a tese de Alexandre, a altera ligeira, mas sensivelmente, pois acrescenta que, se é verdade que o ser é intermediário entre a homonímia e a sinonímia, ele tende, contudo, antes à sinonímia (57, 19-20: ἀλλὰ μᾶλλον ἀποκλίνει πρὸς τὰ συνώνυμα). No entanto, se compararmos Γ 2 1003a333-34 com sua versão paralela em K 3, a lição aristotélica aparece sob outra luz. Com efeito, em K 3 1060b33-36, Aristóteles distingue entre um termo dito ὁμωνύμως κατὰ κοινὸν μηδέν, *sem nada em comum*, o que obviamente não pode valer para o ser (pois, neste caso, não é possível uma ciência única, quando justamente acabou de ser afirmado que há uma certa ciência única do ser) e um dito ὁμωνύμως κατὰ τι κοινόν, *segundo algo em comum*. Neste segundo caso, eles não são inteiramente comuns, pois então seriam sinônimos, mas, têm, por exemplo, uma discrepância parcial de definição. À luz de K 3, Aristóteles não parece querer excluir o ser de toda homonímia, mas de um certo tipo de homonímia, aquela sem nada em comum. A homonímia sem nada em comum não parece ser outra que a homonímia *por acaso, total* ou *de muita distância*. Quando Alexandre interpreta a noção de homonímia no sentido que os homônimos *não têm nada em comum* além do nome (241, 13-14: τὰ ὁμόνυμα οὐδενὸς κοινωνεῖ ἀλλήλοις ἄλλου ἢ τοῦ ὀνόματος μόνου), ele está interditando a possibilidade de uma homonímia *segundo algo em comum*, κατὰ τι κοινόν, pois assimila toda homonímia à sem nada em comum, κατὰ κοινὸν μηδέν, isto é, à homonímia por acaso. Ora, se há homonímia do ser, ela não será segundo o registro da homonímia por acaso; como Alexandre reduz a ela os tipos próprios de homonímia, conseqüentemente, para ele, não há homonímia, mas o ser tem de estar em outro lugar, a saber, numa região intermediária entre a equivocidade e a univocidade.

Ao tornar a significação focal do ser mais próxima da sinonímia do que da homonímia, Siriano está traçando uma trilha que não deixará de ter seus seguidores, que buscarão por fim assimilar o ser à univocidade ou sinonímia. Ao fazerem isto, entretanto, estão saindo do caminho aristotélico, pois, ao que tudo indica, embora obviamente o ser não possa ser dito segundo uma homonímia por acaso, parece plausível supor que Aristóteles pretendia que ele ficasse se não no

interior da homonímia, como um outro caso de equívocidade, pelo menos nas proximidades dela, evitando a todo custo sua assimilação à univocidade. Apesar do interesse que possui para a filosofia a história destas tentativas de assimilação, quero, no resto deste trabalho, dar um passo *indireto*, e voltar minha atenção a um comentador de uma geração anterior a Alexandre, a saber, Aspásio. Ele é o mais antigo comentador de que dispomos; só por isso um exame atento de seu comentário é já valioso. A vantagem não está somente no fato de Aspásio se encontrar antes da decisão interpretativa de Alexandre, que tanto marcou os estudos, mas também no fato que, como já foi ressaltado, Aspásio é obcecado pelo tema da homonímia¹². Temos de Aspásio um comentário incompleto da *Ethica Nicomachea*. No que diz respeito à importante passagem sobre a homonímia do bem que se encontra em I 4 1096b26-31, seu comentário, infelizmente, é lacunar, pois passa de 1096b19 a 1096b35, nada dizendo a respeito do problema de determinar qual o modo de significação do bem. Tampouco comenta a passagem sobre justiça e injustiça, pois nada temos dele a respeito do livro V. Felizmente, porém, partes importantes de sua interpretação da noção de homonímia podem ser recuperadas, notadamente em seu comentário ao tratado da amizade.

A preocupação de Aspásio com a homonímia é patente. Ao comentar I 13 e as partes da alma, com base nas quais Aristóteles quer obter a distinção entre virtude moral e virtude intelectual, Aspásio considera que a parte irracional é homônima (35, 15: ὁμόνυμον εἶναι τὸ ἄλογον), pois designa tanto a parte que é totalmente irracional como aquela que participa em certo sentido da razão, na medida em que obedece à razão. Similarmente, a parte apetitiva do animal difere

(12) P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, de Gruyter 1984, vol. II p. 254: “ele atribui grande importância, como ainda veremos, à ambigüidade de certos termos; examina com especial predileção os πολλαχῶς λεγόμενα”. Sobre Aspásio, ver, além da obra de P. Moraux, a coleção de ensaios editada por A. Alberti e R. Sharples, *Aspasius – the earliest extant commentary on Aristotle’s Ethics* (de Gruyter 1999); P. L. Donini, *Tre studi sull’Aristotelismo nel II secolo d.C.*, Torino 1974, pp. 99-125; H. Mercken, *The greek commentators on Aristotle’s Ethics*, publicado em *Aristotle Transformed*, ed. R. Sorabji, Londres 1990, pp. 407-433.

da do homem, pois a primeira não obedece em nenhum sentido à razão, enquanto a parte apetitiva humana escuta em certo sentido a razão (35, 23). Deste modo, ela é homônima à parte apetitiva animal assim como a parte humana irracional obediente à razão o é à parte humana totalmente irracional. Aspásio comenta que a parte apetitiva tem algo em comum com a nossa (pois temos também apetite e cólera e, em geral, prazer e dor, como os animais), mas difere em parte, pois obedece à razão, enquanto aquela não (35, 21-23: κοινωνεῖ γὰρ καὶ τὸ ἐκείνων < scl. dos animais> παθητικὸν τῷ ἡμετέρῳ διότι θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας μετέχει καὶ ὅλως ἡδονῆς καὶ λύπης, διαφέρει δὲ ἢ οὐκ ἔστιν ἐπιπειθὲς τῷ λόγῳ). O ponto é simples, mas importante, pois os homônimos podem ter assim, em suas definições, uma parte comum e outra na qual diferem. O termo que Aspásio usa é κοινωνεῖν, *ter algo em comum*, quando justamente Alexandre dirá que as definições dos homônimos não têm nada em comum além do nome (οὐδενὸς κοινωνεῖ ἀλλήλοις ἄλλου ἢ τοῦ ὀνόματος, como vimos acima).

Algo semelhante se mostra em sua análise da virtude moral. Ao explicar em que sentido a virtude moral naturalmente se engendra em nós, Aspásio distingue inicialmente quatro sentidos de *natural*. O *natural* pode designar (i) o que está sempre presente (como o pesado, que sempre se move para baixo), (ii) o que não ocorre inicialmente, mas que, depois, surge nas mais das vezes, sem que se faça nada a seu respeito (como os dentes e a barba), (iii) aquilo de que somos receptivos (como a saúde e a doença) e (iv) aquilo de que somos receptivos e para o qual sobremaneira tendemos (como a saúde, em contraste com a doença). A virtude moral não é fuvsei segundo (i) ou (ii), mas o é segundo (iii) e, sobretudo, segundo (iv). Segundo Aspásio, quando Aristóteles nos diz que a virtude moral nos é natural, ele usa o sentido (iv). Como se sabe, Aristóteles escreve em II 1 1103a25 πεφυκῶσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς e não φύσει δεχόμεν αὐτάς; o sentido é o mesmo, mas a mudança gramatical não parece ser anódina para Aspásio, pois, segundo ele, deste modo, Aristóteles faz também o termo diferir, de modo a retirar da letra do texto o problema suplementar de caracterizar a homonímia de φύσει e determinar em qual sentido o termo está sendo usado (38, 28-32). Apesar desta manobra de

Aristóteles, os termos homônimos comportam diferentes definições que, manifestamente, não estão totalmente separadas, mas têm algo em comum, contrariamente ao que dirá Alexandre. Em particular, no tocante aos sentidos (iii) e (iv), o sentido (iv) é o sentido (iii) mais uma certa especificação. Como veremos adiante, no exame da homonímia da noção de afecção segundo Aspásio, um mesmo dispositivo estará operando, a saber, uma homonímia em que um sentido contém outro, ao qual acrescenta, porém, uma certa caracterização, como ocorre quando gênero e espécie têm o mesmo nome.

Quando Aspásio examina a doutrina aristotélica do ato voluntário, ele crê poder identificar mais uma dificuldade ligada à homonímia. Como o ato involuntário é definido como aquele ato feito por coerção ou por ignorância das circunstâncias, Aspásio se pergunta então se o involuntário não é um termo homônimo, visto que os termos homônimos costumam ser apresentados deste modo, *a* ou *b*: κλείς, por exemplo, é aquilo com que se abre uma porta ou a clavícula (59, 5-6). O exemplo dado é o de um homônimo por acaso; no entanto, se o involuntário for homônimo, também o será seu contrário, a saber, o voluntário, como o próprio Aspásio reconhece. Contudo, Aspásio igualmente reconhece que o involuntário tem uma única definição (59, 10: τὸ ἐκούσιον ἓνα ἔχει λόγον; 66,1: εἷς λόγος ἐστὶ τοῦ ἐκουσίου), portanto não é homônimo; se não o é, tampouco o involuntário pode ser. Apesar disso, Aspásio considera que não há como fornecer uma definição única do involuntário (59, 11: οὐκ ἔστι δὲ ὅμως ἓνα τοῦ ἀκουσίου λαβεῖν λόγον). Primeiro, ele examina se a coerção também não é ela própria homônima, pois parece ser uma coisa quando dita dos animados e outra quando dos inanimados (nos inanimados, o movimento forçado é antinatural, mas eu posso ser forçado a caminhar, e a caminhada não me é antinatural). Esta dificuldade, todavia, pode ser contornada, pois vale para todos eles uma única definição do forçado, a saber, ter o princípio exterior, o agente ou o paciente em nada colaborando para ele. A despeito disso, não há como conciliar os sentidos de involuntário por coerção e por ignorância em uma mesma definição, como se conseguiu contornar a dificuldade para a coerção, de modo que se tem finalmente de admitir dois tipos de involuntário.

O argumento complica-se pelo fato do próprio Aristóteles ter acrescentado uma terceira condição, a saber, o arrependimento do agente; se alguém comete um ato por ignorância, mas não se arrepende, não age voluntariamente, pois ignorava as circunstâncias, mas também não involuntariamente, pois não se arrepende – se deve dizer antes, segundo Aristóteles, que agiu não voluntariamente. A complicação está no próprio Aristóteles e talvez a solução consista em mostrar que o arrependimento não é uma condição do caráter voluntário ou involuntário do ato, mas um dos critérios de que dispomos para o reconhecimento deste caráter. O ponto, porém, torna ainda mais conturbada a análise de Aspásio. É importante ressaltar que Aspásio sempre toma a definição de voluntário como uma única definição. Voluntário é o ato οὐ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότει τὰ καθ' ἑκάστα, *cujus principio está no agente que conhece as circunstâncias* (III 3 1111a23, citado por Aspásio em 66, 1-2). No entanto, tal definição apresenta o mesmo problema que a do involuntário, se é que a do involuntário apresenta algum problema, pois depende da conjunção de duas condições, ter o principio em si e conhecer as circunstâncias. No sentido que quer Aspásio, a definição é uma única somente gramaticalmente, por não envolver nenhum conectivo; no entanto, ele está sendo enganado pela superfície da frase, já que logicamente seu valor de verdade depende da conjunção do valor de verdade de duas condições. Exatamente por isso o involuntário, que é seu contrário, segue a estrutura ($\sim a \vee \sim b$), pois é a negação de ($a \wedge b$): basta que uma das condições não ocorra para que o ato seja involuntário. Aspásio via homonímia em ($\sim a \vee \sim b$), mas não em ($a \wedge b$). De fato, ele cria um falso problema, pois é enganado pela semelhança estrutural entre algo que é $a \vee b$, como κλείς, e algo que é ($\sim a \vee \sim b$), como o involuntário; o primeiro retrata um caso de homonímia, mas o segundo está pela negação de algo cujo valor de verdade depende da conjunção de duas condições.

Em seu longo exame do prazer e da dor (42, 13 – 47, 2), Aspásio critica certas interpretações oferecidas por peripatéticos. A primeira tem um interesse particular para o estudo da homonímia. Segundo alguns (Aspásio não os nomeia), haveria dois gêneros da afecção em Aristóteles, a saber: prazer e dor. Todas as outras afecções são reduzidas a estes dois, por exemplo: a cólera e o medo à dor,

a ousadia ao prazer, o apetite (ἐπιθυμία) sendo comum a prazer e dor. A posição parece convincente, mas não é isenta de objeções, segundo Aspásio. A primeira objeção que faz é a seguinte: dado que há prazer e dor nas espécies subordinadas aos gêneros – por exemplo, quando nos alegramos quanto ao nosso bem agir ou ao de nossos amigos –, de que modo o prazer genérico diferirá do especial, se para ambos é dada a mesma definição, a saber, uma atividade natural não impedida? Se é a mesma definição, então “não é possível haver dois prazeres, um gênero, outro espécie, se têm o mesmo nome e a mesma definição e não há uma definição própria ao que é dito do prazer particular” (43, 8-10: οὐχ οἶόν τε εἰπεῖν δύο εἶναι ἡδονάς, τὴν μὲν γένος τὴν δὲ εἶδος, εἴπερ ταὐτὸν ὄνομα αὐτῶν καὶ ὁ αὐτὸς λόγος καὶ οὐκ ἔστιν ἴδιός τις ὀρισμὸς παρὰ τὸν εἰρημένον τῆς ἐν μέρει ἡδονῆς). O ponto é o inverso do que foi visto a respeito da (in)justiça: se for dada a mesma definição, então não é possível distinguir o gênero e a espécie, e, no fundo, não há dois prazeres. Para poder distingui-los, é preciso acrescentar algo à definição da espécie, por exemplo: a ousadia é um prazer (que é, genericamente, uma atividade natural não impedida) e um extravasamento pela esperança de não estar em perigo ou, se estiver, de o dominar (43, 23-24: ἡδονή τις οὔσα καὶ διάχυσις δι’ ἐλπίδα τοῦ ἐν μηδεὶ δεινῷ ἔσεσθαι ἢ καὶ γένηται κρατήσειν). Aspásio explica que, em tal caso, o termo, de um lado, é sinônimo do correspondente genérico, pois a espécie recebe a definição do gênero, mas, de outro, na medida em que tem o mesmo termo que o gênero, é um homônimo, pois sua definição não é exatamente a do gênero (43, 20-22: αὕτη δὲ συνωνυμεί μὲν καὶ δέχεται τὸν λόγον τοῦ γένους· ἐνέργεια γάρ ἐστι καὶ αὕτη τοῦ κατὰ φύσιν ἀνεμπόδιστος· ὁμωνυμεί δέ, ἢ ταὐτὸν ὄνομα ἔχει τῷ γένει). A semelhança com o caso de justiça é manifesta, não só no conteúdo como também na letra do texto: lá, segundo Aristóteles, justiça² era, de um lado, sinônima, pois recebia a definição do gênero, a justiça¹, mas, de outro, homônima, pois sua definição própria não era exatamente a da justiça¹. A explicação de Aspásio cai como uma luva para o caso da (in)justiça, e pode-se mesmo pensar que esteja baseada em sua solução àquela passagem: a injustiça² é uma vilania (injustiça¹) e é causada pelo prazer do ganho, καὶ δι’ ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους (EN V 4 1130b3-4),

exatamente como aqui a ousadia é um prazer (portanto, um movimento natural não impedido) e um extravasamento pela esperança de não estar em perigo.

Aspásio examina ainda outras definições de prazer e dor, entre as quais se encontram as de Andrônico (44, 21-22: afecção é o movimento irracional da alma pela apreensão de um bem ou mal) e Boeto (movimento irracional da alma que tem certa grandeza), que são importantes para a história do aristotelismo, mas que não nos interessam aqui por não envolver teses de homonímia. O que é, contudo, importante a ressaltar é o fato que, na parte final de sua discussão, Aspásio divide a afecção em dois gêneros, o prazer e a dor, aos quais todas as outras são referidas, em especial o prazer específico e a dor específica. Ele escreve: “o chamado prazer particular e a dor particular são suas espécies, homônimas aos gêneros; o prazer particular é o extravasamento no que é presentemente agradável, a dor particular é a contenção no que é presentemente doloroso” (46, 15-17: εἶναι δὲ τούτων εἶδη τὴν τε ἐν μέρει λεγομένην ἡδονὴν καὶ τὴν ἐν μέρει λύπην ὁμώνυμον τοῖς γένεσι, τὴν μὲν οὖν διάχυσιν ἐπὶ τοῖς παροῦσιν ἡδέσει, τὴν λύπην δὲ σύγχυσιν ἐπὶ τοῖς παροῦσι λυπηροῖς). Aqui, a espécie está definida com um apêndice pelo qual ela se distingue da definição do gênero. Assim, a dor é o impedimento da atividade natural; o medo, porém, é a dor (isto é, o impedimento da atividade natural) pela perspectiva de perigos (46, 19: φόβον δὲ λύπην διὰ προσδοκίαν δεινῶν). O caso aqui de homonímia não pode, obviamente, ser assimilado à homonímia por acaso ou total, pois há manifestamente um recobrimento parcial nas definições em questão. O mesmo ponto tinha sido examinado no caso da (in)justiça: uma é o gênero, outra é a espécie, a segunda acrescentando à primeira uma certa qualificação.

Aspásio reconhece mais um outro tipo de homonímia, a que ocorre por semelhança. Na *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles define o corajoso, no sentido próprio, como aquele que não teme a bela morte, tampouco o perigo real que a causa, o que ocorre sobretudo na guerra (III 9 1115a32-35). Um homem, porém, também é dito corajoso segundo outros cinco modos: (i) a coragem política, (ii) a experiência, (iii) o arrebatamento, (iv) pela confiança e (v) por ignorância do

perigo. Os três últimos casos são prestamente desqualificados. O ato voluntário requer o conhecimento das circunstâncias, justamente o que ignora aquele que age corajosamente por ignorância. Os corajosos por confiança deixam de agir assim quando perdem a segurança; na verdade, tampouco são corajosos (III 11 1117a10: οὐδὲ ὄντες ἀνδρείοι). Os que agem por arrebatamento também não são corajosos (1117a7: οὐκ ἀνδρείοι), pois falta-lhes a reflexão que está presente nos propriamente corajosos. Por outro lado, os homens corajosos pela experiência revelam-se de pouca valia quando se sabem sobrepujados, fugindo antes que lutando até a morte. A coragem do cidadão é aquela que mais se assemelha à coragem propriamente dita, ὁμοίωται δ' αὕτη μάλιστα τῇ πρότερον εἰρημένη (III 11 1116a27). Pelo menos ela parece ser dita com razão coragem, e isso está baseado na semelhança. Na *Ética Eudêmia*, os cinco modos estão também presentes (com pequena variação terminológica, sem importância para a caracterização dos tipos), mas a tese não é exatamente a mesma. Todos os cinco modos são expressamente declarados espécies da coragem *por semelhança* (III 1 1229a11-12: ἔστι δ' εἶδη ἀνδρείας πέντε λεγόμενα καθ' ὁμοιότητα), porém nenhum deles é verdadeiramente coragem, κατ' ἀλήθειαν δὲ οὐδεμία τούτων (III 1 1229a30). Na *Ética Nicomaquéia*, a coragem política parece a ser a única que resta com direito como coragem, por mais se assemelhar à coragem verdadeira, enquanto as outras são desqualificadas; na *Ética Eudêmia*, todas são coragem por semelhança, não parecendo haver uma clivagem no interior dos cinco modos (III 1 1230a21-22: ἢ δ' ἀληθῆς οὐτ' αὕτη <scil. a coragem política> οὐτ' ἐκείνων οὐδεμία, ἀλλὰ ὁμοία μὲν).

Como Aspásio comenta a coragem em Aristóteles? Segundo ele, os cinco tipos de coragem são homônimos daquela que é dita propriamente coragem. Embora esteja comentando a *Ética Nicomaquéia*, tem-se a impressão que a lição da *Ética Eudêmia* lhe vem antes à mente, pois procura conciliar os dois textos dizendo que são semelhantes *todas* à coragem própria, variando, porém, de grau: uma é mais, outra é menos semelhante. No caso da amizade, como veremos, as lições da *Ética Eudêmia* também parece intervirem em seu comentário da *Ética Nicomaquéia*. No momento, convém assinalar que estes cinco modos de ser da coragem

pertencem à espécie de homonímia dita por semelhança (83, 32: εἰσὶ δὲ <scil. as cinco coragens> τοῦ εἴδους τῶν ὁμωνύμων τοῦ καθ' ὁμοιότητα λεγομένου). Na *Física* VII 4 249a23-25, um dos tipos de homonímia era dito também por semelhança; era o caso, por exemplo, do dedo no corpo e do dedo decepado, assim como Sócrates e a pintura de Sócrates. Nos atos corajosos, a semelhança obviamente não pode ser a dos homens corajosos; no entanto, por mais diferentes que sejam, as atitudes que tomam são semelhantes. Assim como o propriamente corajoso corre à frente da batalha, assim também o faz o corajoso por experiência; é pela semelhança de suas atitudes que chamamos uns e outros de corajosos. Deste modo, embora Aristóteles não diga, em sua análise da coragem, que ela se diz de modo homônimo, para Aspásio “ele <scil. Aristóteles> diz também que as outras cinco coragens se dizem de modo homônimo à coragem propriamente dita” (83, 30-31: λέγει δὲ καὶ ἄλλας πέντε ἀνδρείας ὀνομάζεσθαι ὁμωνύμως τῇ κυρίως λεγομένη ἀνδρείᾳ).

A parte mais importante sobre a homonímia em Aspásio encontra-se em seu exame dos tipos de amizade em Aristóteles. Aqui se terá indícios a respeito de como pensava os modos de dizer o ser. Convém lembrar que, nas *Éticas*, o destino do ser está fortemente ligado ao do bem, pois ambos se dizem em todas as categorias. Em duas passagens, Aspásio nos diz que o bem é dito de modo homônimo (142, 25 e 143, 15-16); em uma terceira (161, 26-27), o bem é dito ser um πολλαχῶς λεγόμενον, o que parece supor que estas expressões sejam intercambiáveis. No entanto, Aspásio não precisa que tipo de homonímia vale para o bem. Ademais, é preciso ressaltar que o fato do ser e do bem dispersarem-se em todas as categorias não obriga a que sigam o mesmo tipo de homonímia, se o ser for homônimo. De fato, Aspásio verá entre a homonímia da amizade e a do ser uma relação estrutural muito similar, de modo que, ao pensar um, estará pensando o outro. Em 161, 14-15, lê-se, com efeito, que o ser é um termo de múltiplas acepções do tipo ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸ αὐτό, o mesmo valendo para a amizade. O tipo em questão parece ser os ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν, como ficarão consagrados depois por Alexandre. Pode-se supor que a proximidade entre amizade e ser dependa da relação entre ser e bem, visto que a amizade envolve

uma referência inevitável ao bem; contudo, não há nenhum indício, no que nos restou de Aspásio, que ele pensa deste modo.

Antes, porém, de estudar como Aspásio analisa a amizade, é preciso ter uma certa idéia a respeito do modo como o próprio Aristóteles a investigou. Para Aristóteles, a amizade responde a diferentes traços. Ser amigo consiste em querer o bem do outro para o outro e, neste sentido, a amizade é um tipo de benevolência ou altruísmo. Contudo, cada um também procura o bem para si, e, ao lado da abertura altruísta ao outro, há igualmente uma dimensão egoísta que não pode ser ignorada na tese aristotélica. A amizade requer também reciprocidade; não há sentido em declarar-se amigo de quem não é seu amigo, embora você possa amar alguém que não o ame. Ela requer ainda consciência, pois tampouco há sentido em declarar-se amigo de quem não sabe que se é seu amigo. Aristóteles define então a amizade como *benevolência recíproca consciente*, εὐνοια ἐν ἀντιπεπονθόσι μὴ λανθάνουσα (EN VIII 2 1155b 33-34; a definição é dada por Aspásio em 163, 28). A amizade contém ainda outros traços característicos: ela requer convivência, συζῆν; não há sentido em dizer que se é amigo de alguém com quem nunca se conviveu. Ela requer uma certa igualdade entre os amigos; um homem livre não pode ser amigo de um escravo enquanto escravo, mas somente do escravo enquanto homem, pois ambos são homens. Ela também torna os amigos semelhantes, ὅμοιοι: com o tempo, eles tendem a ter as mesmas atitudes, mesmo as mais bizarras. Enfim, e mais importante, Aristóteles sustenta que há três tipos de amizade: uma segundo a virtude, outra segundo o prazer e a terceira segundo a utilidade. A amizade segundo a virtude busca o bem do outro e o seu próprio no que concerne à totalidade do caráter moral dos agentes envolvidos; é-se, com efeito, do ponto de vista prático, as disposições que se tem, e a todas elas se refere a amizade segundo a virtude. As amizades, porém, segundo o prazer e a utilidade referem-se a uma parte somente do que constitui o agente; em um caso, somente ao prazer; no outro, somente à utilidade. Em função disto, como prazer e utilidade caracterizam parcialmente o agente, Aristóteles considera que, em relação à amizade segundo a virtude, elas são amizades por acidente, κατὰ συμβεβηκός, pois prazer e utilidade são acidentes ou partes somente do homem virtuoso.

Outro ponto importante a ressaltar a respeito da amizade é que a doutrina apresentada na *Ética Nicomaquéia* não coincide inteiramente com a oferecida na *Ética Eudêmia*. Nesta última, os três tipos de amizade são pensados em uma relação de tipo πρὸς ἓν, a mesma que é aplicada ao ser na *Metafísica*. O vocabulário, aliás, é surpreendentemente próximo: as três espécies *se dizem todas nem segundo um espécie única nem como espécies de um único gênero, tampouco de um modo totalmente homônimo, pois se dizem com referência a uma única e primeira <amizade>, como o medicinal* (EE VII 2 1236a15-17: καὶ μήτε καθ' ἓν ἀπάσας μηδ' ὡς εἶδη ἐνὸς γένους, μήτε πάμπαν λέγεσθαι ὁμωνύμως, πρὸς μίαν γάρ τινα λέγονται καὶ πρώτην, ὥσπερ τὸ ἱατρικόν; o ponto é reafirmado em 1236b25-26). O ser também, na *Metafísica*, não constitui um gênero único, tampouco é um homônimo, mas se diz por referência a um termo único e a uma única natureza (a substância), assim como o *sadio*: τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὑγιεινόν (Γ 2 1003a33-35). O *sadio* e o *medicinal* são utilizados por Aristóteles como ilustrações-padrão do mesmo ponto, a significação focal ou o πρὸς ἓν λέγεσθαι. Assim como a substância é o ser primeiro, τὸ πρῶτως ὄν (Z 1 1028a30), assim também a amizade segundo a virtude é a amizade primeira, ἡ πρώτη φιλία. A substância é primeira em todos os sentidos do termo (segundo a natureza, a definição e o conhecimento); para a amizade, no entanto, Aristóteles precisa que *primeiro* caracteriza o que está presente em todas as definições¹³, sem implicar ser primeiro na ordem da natureza ou do conhecimento. No entanto, em pelo menos um momento, Aristóteles parece ceder à tentação de justificar a relação πρὸς ἓν λέγεσθαι por uma tese de proveniência natural, dizendo, a respeito da amizade por prazer, que ela é *a partir da amizade segundo a virtude* (EE VII 2 1236b21: ἀλλ' ἀπ' ἐκείνης).

(13) Lendo em EE VII 2 1236a20-21 πρῶτον δ' οὐ λόγος ἐν πᾶσιν ὑπάρχει, segundo a correção de Bontiz, e não πρῶτον δ' οὐ λόγος ἐν ἡμῖν ὑπάρχει. O ponto não me parece mudar substancialmente, porém, com a segunda leitura, pois ela deve de algum modo ser trazida à primeira.

Na *Ética Nicomaquéia*, porém, o vocabulário da unidade focal desaparece em proveito do da semelhança. As amizades segundo o prazer e a utilidade são ditas amizades *por semelhança* à amizade virtuosa. Obviamente, trata-se de uma semelhança de atitudes: do mesmo modo como o virtuoso convive com seus amigos, também o utilitarista ou o hedonista convive com seus amigos; do mesmo modo como um procura o bem para o amigo, assim também procedem os outros. A noção de semelhança, porém, tende a tornar espúrias as duas outras amizades. As amizades por prazer e utilidade são e não são amizades; elas o são por semelhança à amizade segundo a virtude, mas não são em função das dessemelhanças com aquela (EN VIII 8 1158b6-11: καθ' ὁμοιότητα γὰρ τῆς κατ' ἀρετὴν φαίνονται φιλίαι <...> οὐ φαίνονται φιλίαι δι' ἀνομοιότητα ἐκείνης). Este enfraquecimento das outras amizades em proveito da virtuosa é menos visível na *Ética Eudêmia*, na qual justamente a noção de πρὸς ἓν servia para resistir simultaneamente à tentação de reduzir todas as amizades a uma unidade genérica ou de rejeitar os dois outros tipos como não sendo amizades genuínas. Na *Ética Nicomaquéia*, ao contrário, a desqualificação das outras amizades é favorecida pela relação de semelhança. A amizade segundo a virtude tende a ser a verdadeira amizade, diante da qual as outras duas são vistas a partir de uma certa falta ou fracasso; a amizade virtuosa é a amizade perfeita (VIII 7 1158a11: κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν), as outras são somente similares a ela, não podendo ter todos os seus traços (por exemplo, não é possível ter muitos amigos segundo a amizade virtuosa, mas isso não parece valer para as outras duas; a amizade virtuosa perdura, as outras duas são de fácil dissociação).

O que está por trás desta modificação de perspectiva? Aristóteles quer manter a diferença entre os três tipos de amizade e, ao mesmo tempo, preservá-los todos como casos de amizade. Para isso, a relação de semelhança parece mais satisfatória, mesmo que acentue a clivagem entre a amizade segundo a virtude e as outras duas. A razão é que impõe somente a necessidade de atitudes semelhantes, enquanto, no caso da relação πρὸς ἓν, é preciso que algo funcione como primeiro. Obviamente, a amizade virtuosa não pode ser primeira no tempo, na natureza ou no conhecimento; resta-lhe, como o próprio Aristóteles observou,

a prioridade na definição. No entanto, parece falso dizer que, na definição da amizade segundo o prazer, esteja presente a da amizade virtuosa; tampouco está presente na definição da amizade segundo a utilidade a da amizade segundo a virtude. As amizades parece estarem, antes, em uma relação de semelhança; o fato disto acentuar a provisoriidade das duas outras por contraste com a amizade virtuosa passa mesmo a ser um ponto favorável na *Ética Nicomaquéia*, que põe em realce o fato da utilidade e do prazer funcionarem como propriedades parciais ou acidentais do agente, enquanto a virtude se refere à totalidade de seu caráter prático (EN VIII 3 1156a17: κατὰ συμβεβηκός τε δὴ αἱ φιλίαι αὐταί <slc. pelo prazer e pela utilidade> εἶσιν). Assim que terminar o prazer ou o motivo do interesse, a amizade acaba; a relação acidente – substância justamente põe em relevo a oposição provisório – estável, espúrio – genuíno, captada mais facilmente pela relação de semelhança do que pela de significação focal.

A substituição da relação πρὸς ἔν pela de καθ' ὁμοιότητα parece assim responder a uma melhor apreensão do fenômeno moral da diversidade da amizade¹⁴. Ela vem acompanhada de um detalhe que não é sem importância para a história da metafísica. Na *Ética Eudêmia*, Aristóteles concluía, do fato do bem se dizer em todas as categorias, assim como o ser, que não era possível nem uma ciência única do bem nem uma ciência única do ser (EE I 8 1217b34-35). Esta conclusão é incompatível com o projeto que Aristóteles anuncia no livro Γ da *Metafísica*, a saber, a metafísica como uma ciência única do ser¹⁵. Na *Ética Nicomaquéia*, o argumento é repetido, mas a conclusão é alterada: decorre da dispersão do bem unicamente a impossibilidade de

(14) Como observou W. Fortenbaugh (*Aristotle's Analysis of Friendship: function and analogy, resemblance, and focal meaning*, *Phronesis* 20 (1975) pp. 51-62), "a *Ética Eudêmia* está errada ao sugerir a análise focal e a *Ética Nicomaquéia* está correta em deixá-la de lado" (p. 62).

(15) H. Cherniss (*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944, p. 327 n. 143) concluía, da incompatibilidade, a inautenticidade da *Ética Eudêmia*. A posição atual foi muito marcada pela resposta de Owen a este problema, que viu nisto antes a marca da anterioridade da *Ética Eudêmia*, não sua inautenticidade; sobre este ponto, ver também E. Berti, *Multiplicité et unité du bien selon EE I 8*, publicado nas *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, eds. P. Moraux e D. Harlfinger, de Gruyter 1971, pp. 157-184.

existir um bem único, comum e universal (EN I 4 1096a28); similarmente, no tocante ao ser, não é mais negada a possibilidade de uma ciência única do ser, mas somente que haja um único ser, comum e universal a tudo. Esta conclusão é perfeitamente compatível e mesmo está inscrita no projeto metafísico do livro Γ. A impressão que se tem é que Aristóteles descobriu a noção de πρὸς ἓν λέγεσθαι ao estudar o fenômeno da multiplicidade de amizades na *Ética Eudêmia*; depois, percebendo que tal noção não apreendia realmente tal fenômeno, passou a pensá-lo segundo a relação de semelhança. A noção de πρὸς ἓν λέγεσθαι, porém, encontrou sua fecundidade em um outro campo, a saber, no domínio do ser, ao tornar enfim possível a metafísica como uma ciência única do ser sem por isso torná-lo um gênero único do qual as categorias seriam as espécies¹⁶.

Como Aspásio examina o problema da multiplicidade de amizades? Aristóteles parece fornecer uma definição de amizade na EN VIII 2 1155b33-34: a amizade é *uma benevolência recíproca consciente*, εὐνοια ἐν ἀντιπεποιθόσι μὴ λανθάνουσα (EN VIII 2 1155b 33-34; mencionada por Aspásio em 163, 28). Se há, porém, uma definição única de amizade, então não é um termo homônimo. No entanto, como declarou desde o início, para Aspásio a amizade é um certo homônimo (160, 31: ὁμώνυμόν τι ἢ φιλία). Sua saída consiste em recorrer a uma distinção aparentemente já bem difundida entre os comentadores antigos: ser uma benevolência recíproca consciente não é uma definição propriamente dita, mas

(16) Esta transposição parece-me vir acompanhada de correções. Na *Ética Eudêmia*, a noção de πρὸς ἓν é interpretada de modo a conter a idéia que as outras amizades existem *a partir* da primeira amizade (VII 2 1236b21: ἀπ' ἐκείνης). Isto parece dar caução àqueles (entre os quais se encontra Alexandre) que identificam uma noção à outra, falando antes da relação ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν. Na *Metafísica*, no entanto, ao ser transposta para o ser, Aristóteles escreve que as outras categorias são *graças à substância*, que é o ser primeiro (Z 1 1028a29-30: δῆλον οὖν ὅτι διὰ ταύτην <scl. a substância> κἀκείνων <scl. das outras categorias> ἕκαστον ἔστιν), pois, se a substância não existir, as outras também não existirão, mas ele evita cuidadosamente dizer que as outras categorias são ἀπ' οὐσίας, *a partir da substância*. Não há, de fato, na *Metafísica*, nenhuma doutrina da derivação das outras categorias a partir da substância como ser primeiro, mas somente de uma referência focal, o que parece impedir, pelo menos no que tange ao ser, a identidade entre ἀφ' ἑνός e πρὸς ἓν.

antes uma descrição aproximativa (164, 3: ὑπογραφὴν δὲ μᾶλλον). Ela permite assim uma multiplicidade de sentidos, se se mostrar que as amizades são homônimas. Que o sejam, isto fica evidente, para Aspásio, segundo os objetos da amizade: o bem, o útil e o prazer. Estes três objetos diferem entre si (164, 34 – 165, 1), não podendo ser reduzidos a um dentre eles ou a algo fora deles. Ora, quando Aristóteles diz que os amigos devem ser benevolentes com reciprocidade e consciência, ele imediatamente acrescenta que o devem ser por meio de um destes três objetos da amizade (EN VIII 2 1156a5). Por conseguinte, à descrição da amizade é preciso agora acrescentar cada um destes objetos para obter as definições; estas definições serão forçosamente distintas, pois assim o são os objetos da amizade.

A amizade é, assim, para Aspásio, um certo homônimo, mas de qual tipo exatamente? Trata-se da homonímia por semelhança (168, 16-17; 169, 14; 173, 22-24: καθ' ὁμοιότητα). A este tema ligam-se dois outros. O primeiro é a distinção, acentuada na *Ética Nicomaquéia*, entre a amizade por assim dizer acidental e a amizade por si ou essencial, distinção que recobre a oposição, respectivamente, entre as amizades segundo o prazer e a utilidade e a amizade segundo a virtude. Obviamente, como observa Aspásio, o que é acidental não pode pertencer ao mesmo gênero do que é por si (167, 10-11: οὐ γὰρ οἶόν τε ὁμογενὲς εἶναι τὸ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκὸς), o que reforça a tese da natureza homônima da amizade. Em segundo lugar, a amizade segundo a virtude é fortemente caracterizada como a primeira amizade, ἡ πρώτη φιλία, e isto precisamente em uma das passagens nas quais Aspásio apresenta a tese da homonímia por semelhança (173, 22-23: ἀμφοτέρων δὲ καθ' ὁμοιότητα τὴν πρὸς τὴν πρώτην λεγομένων φιλίαν). Isto não parece grave, pois o próprio Aristóteles, na *Ética Nicomaquéia*, por uma vez ligou deste modo os dois temas (VIII 5 1157a30-32). No entanto, a tese de uma amizade primeira vem acompanhada da idéia de uma origem das outras amizades a partir dela (169, 20-21: κατὰ συμβεβηκὸς δὲ καὶ ἀπὸ τῆς πρώτης φιλίας αἱ λοιπαί). Tal idéia está presente na versão da *Ética Eudêmia*: a relação πρὸς ἔν é justificada uma vez por meio da tese da proveniência das outras amizades a partir desta primeira. Em Aspásio, porém, a noção de proveniência serve claramente de fundamento para

a relação de semelhança. Além disso, Aspásio recorre por duas vezes ao exemplo do *medicinal* para ilustrar a relação entre as amizades (164, 5-6; 169, 18-19); novamente, isto é estranho no ambiente da *Ética Nicomaquéia*, mas corrente na *Ética Eudêmia*. Aparentemente, em alguns pontos, Aspásio introduz temas da *Ética Eudêmia* em seu comentário da *Ética Nicomaquéia*, o que termina por mesclar duas teses que estão antes em competição¹⁷.

Ao comentar a refutação sucinta, para não dizer críptica, que Aristóteles faz daqueles que argumentam que, como a amizade admite graus, ela tem de estar em um único gênero e, portanto, ser sinônima, Aspásio diz que não é difícil mostrar que variações de grau ocorrem também entre itens de múltiplas acepções. Ora, continua ele, o ser se diz de muitos modos, e a substância é mais ser; os acidentes, menos ser (161, 11-12: τὸ γὰρ ὄν λέγεται εἶναι πολλαχῶς, ἔστι δὲ μᾶλλον μὲν ἢ οὐσία, ἦπτον δὲ τὰ συμβεβηκότα)¹⁸. O ser, na continuação do texto, é visto como um caso dos ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸ αὐτό, o que parece ser equivalente à classe dos ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν de Alexandre. O mesmo, diz Aspásio, ocorre com a amizade; no entanto, como sabemos, é somente na *Ética Eudêmia* que a amizade é analisada na perspectiva de um πρὸς ἓν λέγεσθαι, o que foi muito provavelmente, e por boas razões, substituído pela relação de semelhança.

O relato de Aspásio sobre o ser é magro e, finalmente, marcado por uma hesitação de fundo quanto ao estatuto da amizade. Resta que, ao longo deste percurso, parece evidente, a despeito de certa obscuridade que ronda seu comentário, que a doutrina da homonímia era vista por ele de modo a compreender mais do que um tipo, dos quais o menos interessante é a homonímia por acaso. Os outros casos, porém, têm alcance metafísico. Um deles é

(17) P. Moraux já havia assinalado a presença de temas da *Ética Eudêmia* no comentário de Aspásio: *Der Aristotelismus* II pp.292-3.

(18) Para ser exato, Aspásio diz que o ser é dito ser de muitos modos, amalgamando a tese aristotélica, o ser se diz de muitos modos, com uma outra, cuja primeira menção parece já ocorrer na *Metafísica* de Teofrasto, o ser é de muitos modos (cf. *Met.* 8b10 τὸ δὲ ὄν πολλαχῶς, φανερόν).

a homonímia por recobrimento de definições, quando o mesmo termo é usado para o gênero e para uma espécie, como no caso da (in)justiça. Um outro é a homonímia por semelhança; o exemplo mais longamente examinado deste tipo é o da amizade, mas Aspásio ao mesmo tempo assimilou a relação de semelhança entre os três tipos de amizade à relação πρὸς ἔν. Quando escreveu sobre o ser, Aspásio teve aparentemente o cuidado de dizer que o ser é um termo de múltiplas acepções, um πολλαχῶς λεγόμενον (o que é incontestavelmente dito pelo próprio Aristóteles), sem, porém, explicitamente declará-lo um homônimo. No entanto, a amizade é também vista por ele como seguindo este registro, e ela é expressamente dita ser um homônimo. Ao que tudo indica, Aspásio passa de um ao outro sem maiores problemas¹⁹. O ser, assim, é um homônimo, ou melhor: um certo homônimo. Aspásio pode não ser claro como gostaríamos, mas tem o mérito de repor em discussão a tese da homonímia sem acompanhá-la de um enfraquecimento do interesse metafísico da dispersão categorial em Aristóteles, como foi o caso em Porfírio e em Amônio, ou de assimilá-la a um só caso, o da homonímia por acaso, para daí recusá-la ao ser, como ocorreu com Alexandre.

RESUMO

Em seu comentário preservado da Ética a Nicômaco, Aspásio assumia uma certa noção aristotélica de homonímia, que ele aplicou a vários tópicos éticos, inclusive à análise dos diferentes tipos de amizade. Se se examina cuidadosamente todas essas passagens, especialmente aquelas relativas à amizade, seu uso da noção

(19) O que parece natural ainda em Asclépio: ao comentar Γ 2 1003a33-35, Asclépio se pergunta em que sentido é possível uma ciência única do ser, visto que ele parece ser um homônimo (229, 2-3: ἐπειδὴ δοκεῖ ὁμώνυμον εἶναι τὸ ὄν). Ora, ele parece ser um homônimo porque, segundo 1003a33, o ser se diz de muitos modos (λέγεται πολλαχῶς); Asclépio vê aqui a possibilidade da homonímia. Ele, obviamente, quer eliminá-la; para tanto, recorre à solução apresentada por Alexandre, pensando o ser como intermediário entre os homônimos e os sinônimos.

MARCO ZINGANO

aristotélica de homonímia parece diferir consideravelmente tanto do que deriva de Alexandre quanto do que encontra sua fonte nas lições plotinianas sobre o mundo sensível. É digno de nota que Aspásio adota uma noção bastante rica e pressupõe tipos diferentes de itens equívocos, o que parece refletir mais proximamente (ainda que excessivamente) as práticas que Aristóteles adotou sobre esse tópico.

ANALYTICA

volume 6
número 1
2001•2002

ABSTRACT

In his extant commentary of the Nicomachean Ethics, Aspasius took for granted a certain Aristotelian notion of homonymy, which he applied to several ethics themes, including the analysis of the different kinds of friendship. If one scrutinizes all these passages, specially those concerning friendship, his use of the Aristotelian notion of homonymy seems to differ considerably both from that which stems from Alexander and that which finds its source in the Plotinian lessons about the sensible world. Notably, Aspasius adopts a rather rich notion and presupposes different types of equivocal items, which appears to reflect more closely (even if excessively) the practices Aristotle followed on this topic.