

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - UCS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E EXTENSÃO – UNIRITTER
PROGRAMA DE DOUTORADO – ASSOCIAÇÃO AMPLA UCS/UniRITTER

FERNANDO SIDNEI FANTINEL

LEITURA E DELIBERAÇÃO:
UM RETORNO A ARISTÓTELES

CAXIAS DO SUL

2016

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - UCS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E EXTENSÃO – UNIRITTER
PROGRAMA DE DOUTORADO – ASSOCIAÇÃO AMPLA UCS/UniRITTER

FERNANDO SIDNEI FANTINEL

LEITURA E DELIBERAÇÃO:
UM RETORNO A ARISTÓTELES

Tese apresentada ao Programa de Doutorado em Letras – Associação Ampla UCS/UniRitter, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor. Área de concentração: Leitura e Linguagens. Linha de pesquisa: Leitura e Processos de Linguagem.

Orientadora: Profa. Dra. Heloísa Pedroso de Moraes Feltes.

CAXIAS DO SUL

2016

F2161 Fantinel, Fernando Sidnei

Leitura e deliberação : um retorno a Aristóteles / Fernando Sidnei
Fantinel. – 2016.

150 f.

Tese (Doutorado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-
Graduação em Letras, 2016.

Orientação: Heloísa Pedroso de Moraes Feltes.

1. Aristóteles - Deliberação - Escrita - Leitura - Oralidade. I. Feltes,
Heloísa Pedroso de Moraes, orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UCS com os dados
fornecidos pelo(a) autor(a).

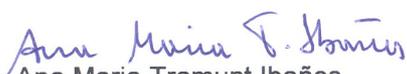
Leitura e deliberação: um retorno a Aristóteles

Fernando Sidnei Fantinel

Tese de Doutorado submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Doutorado em Letras – Associação Ampla UCS/UniRitter, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutor em Letras. Área de Concentração: Leitura e Linguagens. Linha de Pesquisa: Leitura e Processos de Linguagem.

Caxias do Sul, 27 de junho de 2016.

Banca Examinadora:


Dra. Ana Maria Tramunt Ibaños
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul


Dra. Dinorá Moraes de Fraga
Centro Universitário Ritter dos Reis


Dra. Heloísa Pedroso de Moraes Feltes
Universidade de Caxias do Sul


Dr. Luiz Carlos Bombassaro
Universidade Federal do Rio Grande do Sul


Dr. Rafael José dos Santos
Universidade de Caxias do Sul

Aos meus alunos de ontem, de hoje e de sempre.

AGRADECIMENTOS

À Universidade de Caxias do Sul e à UniRitter, pelo modo aprazível com que me acolheram como aluno.

À minha orientadora, Profa. Dra. Heloísa Pedroso de Moraes Feltes, pelo apoio, incentivo, paciência, compreensão e generosidade demonstrados para comigo e, sobretudo, por me possibilitar o convívio com sua inteligência, gentileza e sensibilidade.

Ao Prof. Dr. João Claudio Arendt, coordenador do PPG em Letras – UCS, pelo apoio e constante disposição.

A todos os professores do PPG em Letras, pelo aprendizado e constante estímulo.

Aos meus colegas doutorandos (alguns já doutores), pela amizade e carinho que, certamente, permanecerão para sempre em minha trajetória existencial.

Aos funcionários da Universidade de Caxias do Sul pela atenção dispensada.

À minha família, por terem me possibilitado os primeiros passos na vida e as primeiras leituras do mundo.

A Deus, única presença, realmente indubitável, em minha vida.

*Das coisas a mais nobre é a
mais justa, e a melhor é a saúde;
Mas a mais doce é alcançar o
que amamos.*

Aristóteles - Inscrição de Delos
- (E.N., 1099a, 26-27).

RESUMO

A Tese investiga uma possível contribuição de Aristóteles à sistematização da leitura no ocidente. Parte do princípio de que a leitura é desencadeada pela admiração (τὸ θαυμάζειν) em relação à complexidade do mundo. Mundo esse entendido como *kosmos* (κοσμος), dando assim uma dimensão, sobretudo, física a ele, e não apenas metafórica. Busca encontrar evidências de que Aristóteles promoveu os primeiros elementos que permitiram o surgimento do leitor autônomo de forma ampliada. Paralelamente a isso, ao instituir o gênero do tratado como forma de expor o seu pensamento, favoreceu a transição da oralidade para a escrita, iniciada por Platão, ao menos no que se refere ao texto filosófico, mas não apenas. Procura, no conceito de deliberação (βούλευσις) proposto por Aristóteles, elementos que constituem e dão embasamento para os mais diversos modos de promover leituras que possam se aproximar daquilo que comumente chamamos de uma leitura apropriada. Assim, a deliberação e a sua relação com a leitura constituem-se no problema central da presente investigação. Problema esse que, dentre outros, procura verificar em que medida a deliberação poderia contribuir para uma leitura mais segura dentro de processos inferenciais que fazemos, bem como a utilização adequada, ou não, da deliberação pode interferir nos mais diversos modos de leitura e as implicações éticas envolvidas nesse processo. Assim, procura identificar os elementos que constituem a deliberação; verifica como se dá o processo de leitura a partir dela. De modo sintético, esses objetivos, na sua especificidade, tentam contemplar o que implica no processo de leitura. Tais implicações incluem aspectos cognitivos, emocionais, afetivos, sensoriais, apenas para citar alguns. A análise suscita uma preocupação sobre o texto escrito, no entanto, outros focos de leitura também são objeto de investigação. A pesquisa tem como aporte um caráter notadamente bibliográfico, não obstante apresente elementos exploratórios. O desenvolvimento do texto apresenta-se estruturado em três momentos: a) o surgimento da leitura a partir da admiração; leitura desencadeada pela deliberação humana; a transição da oralidade para a escrita; a superação às doutrinas não escritas; o tratado como gênero adotado por Aristóteles; a leitura como resultado da necessidade humana de oferecer explicações ao mundo que nos cerca; o pensamento platônico na “passagem” da oralidade para a escrita; possíveis conceituações de leitura; b) em que consiste a deliberação para Aristóteles e sua possível estruturação; análise da percepção (αἴσθησις); escolha (προαίρεσις); desejo (βούλησις); inteligência (σύνεσις) e o discernimento (γνώμη); o meio-termo (μεσότης) e a sabedoria prática (φρόνησις) como virtude intelectual (διανοητικὴ ἀρετή) e os conceitos de Ato (ἐνέργεια) e Potência (δύναμις); c) como a deliberação atua no processo de leitura; a relação da leitura com os elementos constituintes da deliberação; a leitura como um dizer sobre o dito; a leitura como a atualização da escrita; as ações e suas conseqüentes interpretações voluntárias, involuntárias e mistas, que possibilitam, dentre outros, modos pragmatistas e normativos de fazer uma leitura.

Palavras-chave: Aristóteles. Deliberação. Escrita. Leitura. Oralidade.

ABSTRACT

The thesis investigates a possible contribution of Aristotle to the systematization of reading in the West. It assumes that reading is triggered by admiration (τὸ θαυμάζειν) regarding the complexity of the world. Such world is understood as Kosmos (κοσμος), thus giving a particularly physical dimension to it, not only metaphoric. It is aimed to find evidences that Aristotle promoted the first elements which allowed the arising of the autonomous reader in an extended way. In parallel, when established the genre of treatise as a way to expose his thoughts, it favored the transition from orality to writing, initiated by Plato, at least in regard to the philosophical text, but not merely it. It is sought, in the concept of deliberation (βούλευσις) proposed by Aristotle, elements that constitute and give basis for a wide range of means to promote readings that can approach what we commonly call an appropriate one. Thus, the decision and its relation with reading constitute the central problem of the present research. A problem which, among others, tries to verify to what extent the deliberation could contribute to a safer reading within inferential processes that we do as well as the proper use, or not, of the decision can interfere in the most diverse ways of reading and the ethical implications involved in this process. So, it is attempted to identify the elements that constitute the deliberation; and check as the process of reading happens from the deliberation. Synthetically, these objectives, in their specificity, try to behold what implies the reading process. Such implications include cognitive, emotional, affective, and sensory aspects, just to mention a few. The analysis raises a concern about the written text, however other reading aspects are also under investigation. The research has a particularly bibliographic framework, nevertheless it presents exploratory elements. The development of the text presents itself structured at three different moments: a) the emergence of reading from admiration; reading triggered by human decision; the transition from orality to writing; the overcoming to the unwritten doctrines; the treatise as a genre adopted by Aristotle; reading as a result of human need to provide explanations to the world around us; Platonic thought in the "passage" from orality to writing; possible conceptualizations of reading; b) wherein lies the deliberation to Aristotle and its possible structuring; analysis of perception (αἴσθησις); choice (προαίρεσις); desire (βούλησις); intelligence (σύνεσις) and discernment (γνώμη); the medium-term (μεσότης) and practical wisdom (φρόνησις) as intellectual virtue (διανοητική ἀρετή) and the concept of Act (ἐνέργεια) and power (δύναμις); c) how the deliberation works in the reading process; the relation of reading to the elements of the deliberation; reading as a saying of the said; reading as the updating of the writing; the actions and their consequent voluntary, involuntary and mixed interpretations that enable, among others, pragmatic and normative ways of doing a reading.

Keywords: Aristotle. Deliberation. Writing. Reading. Orality.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE ARISTÓTELES¹

An. Post.	(<i>Analytica Posteriora/Analíticos Posteriores</i>)
An. Pr.	(<i>Analytica Priora/Analíticos Anteriores ou Primeiros Analíticos</i>)
Ath. Pol.	(<i>Atheniensium Respublica/Constituição de Atenas</i>)
Aud.	(<i>De Audibilibus</i>)
Cat.	(<i>Categoriae/Categorias</i>)
De An	(<i>De Anima</i>)
De Cael	(<i>De Caelo/Do Céu</i>)
De Col.	(<i>De Coloribus/Das Cores</i>)
De Int.	(<i>De Interpretatione/Da Interpretação</i>)
De Mun	(<i>De Mundo/Do Mundo</i>)
E.N.	(<i>Ethica Nicomachea/Ética a Nicômaco</i>)
E.E.	(<i>Ética Eudemia</i>)
G. A.	(<i>De Generatione Animalium/Da reprodução dos animais</i>)
G.C.	(<i>De Generatione et Corruptione/Da Geração e da Corrupção</i>)
H. A.	(<i>História Animalium/A vida dos animais</i>)
I. A.	(<i>De Incessu Animalium/Da locomoção dos animais</i>)
M. A.	(<i>De Motu Animalium/Do movimento dos animais</i>)
M.M.	(<i>Magna Moralia/Grande Ética</i>)
Mech.	(<i>Mechanica/Mecânica</i>)
Mem.	(<i>Memoria et Reminiscentia/ Da memória e das Reminiscências</i>)
Metaph.	(<i>Metaphysica/Metafísica</i>)
Meteor.	(<i>Meteorologica/Da Meteorologia</i>)
Mun.	(<i>De Mundo/Do Mundo</i>)
P. A.	(<i>De Partibus Animalium/Da anatomia dos Animais</i>)
Phrag.	(<i>Phragmenta Varia/Fragmentos</i>)
Phys.	(<i>Physica/Física</i>)
Plant.	(<i>De Plantis/Das Plantas</i>)

¹ As citações das obras de Aristóteles seguem a orientação de Immanuel Bekker, proposta na edição da Regia Academia da Prússia. Essa forma de citar as obras aristotélicas é seguida universalmente pelas edições tidas como as mais conceituadas acerca do seu pensamento.

Poet.	<i>(Poetica/Poética)</i>
Pol.	<i>(Politica/Política)</i>
Prob.	<i>(Problemata/Problemas)</i>
Protre.	<i>(Protréptico)</i>
S.E.	<i>(Sophistici Elenchi/Refutações Sofísticas)</i>
Rhet.	<i>(Rhetorica/Retórica)</i>
Top.	<i>(Topica/Tópicos)</i>

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 LEITURA: UMA TENTATIVA DE FUNDAMENTAÇÃO	19
2.1 A LEITURA (ανάγνωση) E A ESCRITA (γράφω): NOTAS INTRODUTÓRIAS ...	21
2.2 A ADMIRAÇÃO (τὸ θαυμάζειν) E A GÊNESE DA LEITURA.....	29
2.3 PLATÃO E A SUPERAÇÃO ÀS DOCTRINAS NÃO ESCRITAS (ἀγραφα δόγματα)	36
3 A ESTRUTURA DA DELIBERAÇÃO (βούλευσις)	53
3.1 A PERCEPÇÃO (αἴσθησις)	60
3.2 A ESCOLHA (προαίρεσις).....	63
3.3 O DESEJO (βούλησις)	66
3.4 A INTELIGÊNCIA (σύνεσις) E O DISCERNIMENTO (γνώμη).....	71
3.5 O MEIO-TERMO (μεσότης).....	73
3.6 A SABEDORIA PRÁTICA (φρόνησις) COMO VIRTUDE INTELLECTUAL (διανοητικὴ ἀρετή)	76
4 LEITURA E DELIBERAÇÃO: REVISITANDO ARISTÓTELES E A GÊNESE DA LEITURA	85
4.1 MÚLTIPLOS MODOS DO DIZER (Τὸ λέγειν λέγεται πολλαχῶς)	86
4.2 A AÇÃO (πράξις)	90
4.3 A RELEVÂNCIA DO SENTIDO	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS	115
ANEXO A	122

1 INTRODUÇÃO

A finalidade da arte e da educação é substituir a natureza e completar aquilo que ela apenas começou.

Aristóteles

I) Objeto da tese:

A obra deixada por Aristóteles, inegavelmente, é um dos mais importantes legados da cultura grega. Contudo, a maior parte dos estudos realizados sobre o Estagirita² pouco ou nada se refere à sua contribuição em relação à questão da leitura. Entretanto, a importância que a leitura adquire, a partir de Aristóteles, não pode ser negligenciada, sob pena de renunciarmos a um dos mais importantes aportes teóricos sobre sua origem e importância.

Aristóteles não apenas sugere como tem início a leitura, também promovendo a transição da oralidade para a escrita, particularmente, mas não apenas, no que se refere ao texto filosófico. Transição essa só possível pelo domínio e autonomia que passou a ter como leitor obstinado que era. Assim, dentre os tantos créditos a ele atribuídos, talvez se possa, sem incidir em exagero, incluir o de colaborador inegável no processo de sistematização da escrita e da leitura no ocidente.

A leitura é desencadeada, segundo o Estagirita, pela leitura do mundo. A leitura está em toda parte e o exercício da convivência, juntamente com a capacidade de observar e pensar o mundo, é que formam os primeiros leitores, uma vez que adquirem, desse modo, autonomia e independência. Um leitor independente é aquele que domina a leitura que faz, promovendo descrições e interpretações a partir de deliberações coerentes e pertinentes ao texto e ao contexto. Para Yunes,

O ato de ler é um ato da sensibilidade e da inteligência, de compreensão e de comunhão com o mundo; lendo, expandimos o estar no mundo, alcançamos

² A opção pela designação em letra maiúscula deve-se ao fato de que, ao longo do tempo, no caso específico de Aristóteles, ultrapassou o significado de origem, ou local de nascimento, ganhando a conotação de nome próprio. Ao menos é o que se verifica nos principais estudiosos do pensamento aristotélico a que tivemos acesso.

esferas do conhecimento antes não experimentadas e, no dizer de Aristóteles, nos comovemos catarticamente e ampliamos a condição humana. Esta sensação de plenitude, iluminante, ainda que dolorosa e aguda tem sido a constante que o discurso artístico proporciona. Diante de um quadro, de uma música, de um texto, o mundo inteiro, que não cabe no relance do olhar, se condensa e aprofunda em nós um sentimento que abarca a totalidade, como se, pela parte que tocamos, pudéssemos entrever o não-visto e adivinhar o que, de fato, não experimentamos (YUNES, 1995, p. 185).

Entretanto, o mundo aristotélico, revelado pela deliberação, embora surja, em determinados momentos, como metáfora, não deve ser compreendido sempre desse modo. O mundo de Aristóteles é, sobretudo, o mundo dado em sua materialidade, empírico, factual e, muitas vezes, palpável. É uma totalidade composta por partes mutáveis, mas que nunca deixam de ocupar seus devidos lugares, i.e., há uma espécie de “readequação” constante das partes sempre com o intuito de manter preservada a sua totalidade (Metaph. V, 26, 1024 a 1-2). Também há que se considerar que Aristóteles se expressa através da língua grega. No grego, o que é dito é o que é nomeado. Como oportunamente lembra Heidegger,

o que é dito na língua grega é, de modo privilegiado, simultaneamente aquilo que em dizendo se nomeia. Se escutarmos de maneira grega uma palavra grega, então seguimos seu λέγειν. Pela palavra grega verdadeiramente ouvida de maneira grega, estamos imediatamente em presença da coisa mesma, aí diante de nós, e não primeiro apenas diante de uma simples significação verbal. (1971, p. 25).

No entanto, do mesmo modo como ocorre com o mundo, a percepção que temos sobre o que é nomeado pode se modificar pela interpretação ou pelo modo como esse é percebido. O que é dito obedece a uma estrutura, mas os dizeres que operam nessa estrutura estão em constante movimento. Assim, uma árvore é uma árvore, ainda que possa existir uma essência que a determina e que estará sempre presente nela. Todavia, o dizer sobre o que se diz sobre a árvore depende do agente que interpreta. Para Aristóteles, um animal qualquer, quando representado em uma pintura, é um animal mas também a imagem de um animal. São, portanto, distintos e ambos ao mesmo tempo, não obstante as suas essências sejam sempre distintas (Mem., I, 450b, 17).

Aristóteles percebe o mundo como *kosmos* (κοσμος), i.e., um mundo que transcende a ideia de planeta. De modo mais explícito:

O significado do termo *kosmos* (κοσμος) para os gregos desse período liga-se diretamente às idéias de ordem, harmonia e mesmo beleza [...]. O cosmo é assim o mundo natural, bem como o espaço celeste, enquanto realidade

ordenada de acordo com certos princípios racionais. A idéia básica de cosmo é, portanto, a de uma ordenação racional, uma ordem hierárquica, em que certos elementos são mais básicos, e que se constitui de forma determinada, tendo a causalidade como lei principal. O cosmo, entendido assim como ordem, opõe-se ao **caos** (καος), que seria precisamente a falta de ordem, o estado da matéria anterior à sua organização. É importante notar que a ordem do cosmo é uma ordem racional, “razão” significando aí exatamente a existência de princípios e leis que regem, organizam essa realidade. É a racionalidade deste mundo que o torna compreensível, por sua vez, ao entendimento humano. É porque há na concepção grega o pressuposto de uma correspondência entre razão humana e a racionalidade do real – o cosmo – que este real pode ser compreendido, pode-se fazer ciência, isto é, pode-se tentar explicá-lo teoricamente. (MARCONDES, 2001, p. 26).

A deliberação (βούλευσις), portanto, surge como conceito central na presente pesquisa, uma vez que é o que promove a sensibilidade e se utiliza da inteligência, possibilitando a compreensão, razão pela qual se constitui na base da construção do problema e das questões que a motivaram. Assim, tenta-se responder, basicamente, a duas questões, a saber: É possível, a partir do conceito de deliberação proposto por Aristóteles, promover a leitura e identificar elementos que a constituem como sendo resultado de um processo inferencial mais seguro na “decifração” que fazemos no ato de ler? Como a deliberação afeta os modos possíveis de leitura de um texto ou contexto, levando-se em consideração suas possíveis interpretações, bem como as implicações éticas que incidem no processo de leitura?

As questões postas direcionam-nos para os propósitos mínimos a serem atingidos. Desse modo, busca-se, como objetivo geral, investigar, a partir do conceito de deliberação proposto por Aristóteles, como a leitura, que tem início com a leitura do mundo, e, portanto, também de textos e contextos, permite interpretá-los e, a partir dessa, compreendê-los. Ainda que o objeto de análise recaia, de modo destacado, sobre o texto escrito, outros objetos de leitura também são foco de interesse. No entanto, não raras vezes, esses objetos de leitura, aparecerão como suporte e aporte, na tentativa de relacionar as concepções aristotélicas com o texto escrito. A análise de todas as possibilidades de leitura, acerca de tudo o que é passível de ser lido, constituir-se-ia em uma tarefa infundável, uma vez que, como se verifica ao longo da presente tese, os dizeres e os dizeres sobre o dito ocorrem de múltiplos modos.

No intuito de alcançar o objetivo proposto, torna-se necessário objetivá-lo de modo específico. Assim sendo, busca-se analisar o que se poderia entender como leitura a partir de uma fundamentação que, se supõe, ainda que não esteja posta de forma clara,

seguramente está dada em Aristóteles; demonstrar o conceito de deliberação aristotélica; identificar os elementos que constituem a deliberação; verificar como se dá o processo de leitura a partir da deliberação aristotélica e discutir a relação entre a proposta aristotélica e a sua validade e atualidade para o mundo hodierno.

De modo sintético, pode-se dizer que esses objetivos, na sua especificidade, tentam contemplar o que implica no processo de leitura. Essas implicações incluem aspectos cognitivos, emocionais, afetivos, sensoriais, apenas para citar alguns, dado que Aristóteles pensa na questão da leitura, como de resto em toda a atividade humana, dentro de uma Teoria da Ação. Teoria essa que encontra na base de uma postura dada pela sabedoria prática (φρόνησις), enquanto virtude intelectual (διανοητική ἀρετή), elementos que possibilitam perceber as eventualidades e as incertezas do mundo. Referindo-se à ação (πρόξις), Abbagnano (1962, p.8) afirma que “Aristóteles foi o primeiro que procurou [...] um significado específico pelo qual o termo pudesse referir-se somente às operações humanas”.

II) Considerações gerais:

O estudo aqui apresentado tem como delineamento uma fundamentação notadamente bibliográfica, não obstante a pesquisa apresente elementos exploratórios, uma vez que a natureza das variáveis que operam no processo de investigação precisa ser identificada, já que nem todas são conhecidas. A opção, entretanto, pela pesquisa bibliográfica deve-se ao fato de que parece ser a que mais se adequa aos objetivos propostos. Essa adequação fica evidente, pois busca-se identificar, através de teorias existentes, elementos que sirvam de aporte para atingir os objetivos propostos.

Assim, buscaram-se, como aporte teórico, alguns dos principais comentadores da obra de Aristóteles, bem como importantes teóricos da leitura. No entanto, não obstante o número crescente de pesquisadores interessados em estudar o pensamento aristotélico, a presente investigação exigiu que se restringisse mais do que o habitual, em pesquisas dessa modalidade, aos textos do próprio Aristóteles. Isso se deve principalmente ao fato de não se encontrar nos comentadores da obra aristotélica um interesse maior sobre a questão da leitura, restringindo-se a raras referências a esse aspecto.

Por outro lado, também deve-se considerar que o próprio Aristóteles não tem a preocupação de se colocar como um teórico da leitura. Por essa razão, a busca por informações e elementos que pudessem fundamentar uma teoria da leitura em Aristóteles exige uma atenção a detalhes mínimos que se encontram dispersos pela sua obra como um todo. Se levarmos em consideração que a obra aristotélica que chegou até nós restringe-se aos textos *esotéricos*, i.e., aqueles produzidos para serem utilizados no Liceu, enquanto que os textos *exotéricos*, destinados ao público em geral, nada ou poucos fragmentos chegaram até nós, a limitação se dá de forma inegável. Se acrescentarmos o fato, como bem observa Höffe (2006, p. 29), de “que os textos via de regra são compactos, escritos de modo elíptico e impregnados de acréscimos; existem também translados abruptos, e vários contextos ficam obscuros”, agravamos o problema.

A leitura da obra de Aristóteles é singular e exige um cuidado e uma paciência que não se verifica, normalmente, em outros autores. As informações nem sempre estão dadas de modo linear e, por serem resultado de apontamentos feitos em aula, encontram-se, na maioria das vezes, fragmentadas por toda a obra. Isso exige do leitor uma abdução exaustiva de informações. Com Aristóteles, não se consegue ler parcialmente uma obra e compreendê-la de modo satisfatório, como ocorre, não raras vezes, com muitos autores. Uma compreensão mais elaborada do pensamento aristotélico só é possível pela leitura de toda a obra, ou ainda,

mesmo que consigamos ler outros filósofos segundo trechos, talvez mesmo por capítulos, um pensador tão vigoroso quanto Aristóteles estuda-se linha por linha, palavra por palavra. É preciso lê-lo, analisá-lo e relê-lo, sendo capaz daquela reflexão que sabe detalhar um argumento tão somente aludido e que desperta à vida filosófica algumas ‘passagens duras de roer’ através de ilustrações e ponderações relevantes. (HÖFFE, 2006, p. 29).

A questão da leitura coloca-se no contexto hodierno como um problema ainda a ser solucionado. Esse problema, no entanto, encontra-se na própria tentativa de conceituar o que vem a ser leitura, ou seja, o problema da leitura tem como preâmbulo, exatamente, a dificuldade em se dizer o que ela seja. Portanto, tentar elucidar o que vem a ser leitura é o primeiro desafio a ser enfrentado.

Em um mundo multifacetado, a leitura impõe-se como condição básica para a inclusão nas sociedades do conhecimento. Assim, não pode haver uma única noção de leitura, uma vez que esta exige, igualmente, multifacetados níveis de leitura. A leitura,

em um primeiro momento, deve ser, fundamentalmente, uma leitura do mundo ou, ainda, é necessário que se faça uma leitura sobre o que é a leitura. Ser leitor é, para Foucambert (1994), possibilitar a participação efetiva no mundo, promovendo transformações no agente da leitura, bem como contribuir para o aprimoramento do outro e das coisas ou, além disso, é ter consciência de que se pode e se deve apropriar-se do mundo, compreendendo o que o torna do modo como é e como se desenvolve esse processo.

Promover mudanças e estabelecer políticas de leitura requerem, sobretudo, que tenhamos um conhecimento profundo sobre o que esta seja. Ter domínio sobre ela, de modo pleno, é condição básica para que se possa exercer o direito inalienável à vida. Ler não pode se restringir apenas à decifração de palavras, mas, principalmente, deve ter como objetivo possibilitar que as pessoas desenvolvam um sentimento de pertença e se sintam incluídas no mundo. Essa inclusão é possibilitada pela capacidade de interpretar, reconhecendo desse modo o universo no qual estão inseridas, i.e., conforme lembra Yunes (2009, p. 09), “quem lê observa desde o conteúdo veiculado, o tema, a mensagem, [...], as vozes presentes [...], as ideologias postas, os argumentos, as intertextualidades latentes ou explícitas, a escolha das palavras e seu efeito”.

No atual momento, em que vários são os modos de comunicação e fontes de informação, a leitura adequada só será possível instrumentalizando o leitor, de forma que esse possa fazer uma leitura deliberada - única possibilidade de interpretar e compreender a sua realidade. Somente compreendendo a realidade será possível avançar e promover mudanças substanciais, possibilitando, assim, o acesso à leitura pelas vias do esclarecimento e demonstrando a importância que ela tem. Compreender a realidade é criar condições para que o indivíduo saia da sua condição de invisibilidade social e existencial, passando a exercer a sua cidadania e a sua existência de forma plena. Obviamente que, como bem assevera Yunes (2001), embora a leitura, unicamente, não resolva todos os problemas do mundo, somente ela possibilita abrir o leque de possibilidades diante de situações impostas por ele; ou, ainda, a leitura enquanto fonte de informações insere o indivíduo no convívio humano e o instrumentaliza a fazer escolhas de modo mais acertado, tornando a sua existência um pouco mais amena.

Políticas de leitura devem ser implantadas, uma vez que corremos o risco de condenarmos a maior parte da população mundial ao abandono definitivo. Conforme alerta Yunes (1995, p. 186), “a prática leitora nas sociedades contemporâneas não

corresponde, via de regra, senão ao uso estrito imposto pela sociedade de massas. [...] na sociedade brasileira, uma das metades não lê porque não sabe, a outra porque não quer”. Esse quadro, ainda segundo Yunes, deve-se às profundas crises sociais que se verificam desde muito tempo. Crises essas que disseminam a pobreza e o desencanto, produzindo gerações impossibilitadas de vislumbrarem um futuro mais promissor, permanecendo assim à *mercê* de malfadados desonestos (1995).

Dados da Unesco (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura) informam que cerca de um bilhão de pessoas no mundo são analfabetas totais e dois terços da população são considerados analfabetos funcionais. Dados do INEP (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira), divulgados em 2012, mostram que 21% dos professores de escolas públicas brasileiras leem eventualmente e 34% nunca ou quase nunca. A ANL (Associação Nacional de Livrarias) divulgou no ano de 2013 que, no Brasil, em 70% das escolas não há biblioteca.

Diante da realidade caótica que se apresenta, pensar na questão da leitura e investigar as suas origens passa a ser condição indispensável para que possamos ter uma compreensão global do que é, por que é, e como é a leitura no mundo contemporâneo. É perceber que a leitura e o leitor também têm uma história que os constitui; história essa que determinou, axiomáticamente, o modo como a leitura e o comportamento do leitor emerge no momento presente.

Com esse intuito, o resgate histórico da leitura e, por consequência, do leitor, também suscita a presente investigação, pois “o sujeito é um ser histórico, cuja inserção temporal também marca seu perfil. O tempo é uma categoria visceral na condição humana. [...] à linearidade do tempo o homem contrapõe o seu exercício da memória, arrancando simultaneidades” (YUNES, 1995, p. 191). Assim, busca-se na Grécia antiga, já que esta é que enceta, na cultura ocidental, factíveis evidências do advento de ambos (leitura e leitor) uma possível arqueologia dessa prática e desse agente.

Conceituar o que seja deliberação, bem como o que a constitui, torna-se indispensável na presente investigação, tendo em vista que toda a pesquisa está à *mercê* de uma arquitetura que tem na deliberação o seu propósito central. Assim, dedica-se um capítulo inteiro a esse conceito. No entanto, o propósito não é apenas o de se fazer um estudo histórico do que representou a deliberação no pensamento aristotélico. A

preocupação maior funda-se, sobretudo, na tentativa de demonstrar que ela tem uma importância indiscutível no mundo atual e que, para a qual, não se tem dado a devida atenção enquanto possibilidade de aplicação em outros domínios do conhecimento humano. Âmbito que não se restrinja especificamente aos aspectos éticos, ainda que possam e devam estar presentes em todas as ações humanas.

A deliberação reveste-se de uma atualidade inegável, se pensarmos que a leitura se processa de múltiplos modos, tamanhas são as fontes e as informações por elas disponibilizadas. Mais do que nunca, a deliberação torna-se necessária como instrumento de sustentação de uma leitura adequada. Isso porque vivemos em um mundo em que selecionar o que realmente importa e faz sentido tornou-se decisivo na busca de uma vida melhor, razão pela qual as possibilidades de como se pode utilizar a deliberação nos processos de leitura, de modo pragmático surge de modo destacado na investigação que ora se apresenta. Em ambos os casos, estão envolvidas situações ou certas circunstâncias (dentre elas, premissas relevantes e propósitos) em que seria possível deliberar sobre uma "interpretação" ou mesmo sobre diferentes interpretações. Enfim, objetiva-se, através destas análises, evidenciar que o que importa na leitura não é apenas a realidade ou a ficção nela contidas, mas o que dela se possa extrair a partir da deliberação.

III) Estrutura do texto:

No capítulo intitulado “Leitura: Uma tentativa de Fundamentação”, investiga-se o surgimento da leitura, que, segundo Aristóteles, teria se dado a partir da admiração (τὸ θαυμάζειν). Leitura essa desencadeada pela deliberação humana. Pretende-se, também, demonstrar que o Estagirita pensa a partir da natureza o advento da leitura, e que a transição da oralidade para a escrita, como superação às doutrinas não escritas, surge com o gênero adotado por Aristóteles em razão do modo como este percebe a leitura. A leitura como resultado da necessidade humana de oferecer explicações ao mundo que nos cerca. A presença do pensamento platônico na “passagem” da oralidade para a escrita. Possíveis conceituações de leitura.

No capítulo “A Estrutura da Deliberação”, verifica-se em que consiste a deliberação para Aristóteles e apresenta-se a ela uma possível estruturação. No intuito

de identificar essa arquitetura, são analisados a percepção (αἴσθησις), a escolha (προαίρεσις), o desejo (βούλησις), a inteligência (σύνεσις) e o discernimento (γνώμη), o meio-termo (μεσότης) e a sabedoria prática (φρόνησις) como virtude intelectual (διανοητικὴ ἀρετή). Também, os conceitos de Ato e Potência surgem de modo destacado, pois permeiam todo o pensamento aristotélico e, portanto, são imprescindíveis para a compreensão do processo deliberativo.

No capítulo “Leitura e Deliberação: revisitando Aristóteles e a gênese da leitura”, tenta-se demonstrar como a deliberação atua no processo de leitura. Para isso, forma-se um *corpus* que procura relacionar a leitura com os elementos constituintes da deliberação. Assim, em um primeiro momento, a leitura surge como um dizer sobre o dito, envolta pelo movimento de Ato e Potência, em que a leitura se impõe como a atualização da escrita, a *phrónesis* como virtude intelectual responsável por encontrar a *mesotes*, a percepção, que guiada pelo discernimento e pela inteligência, promoverá o desejo que, por sua vez, direcionará a ação em função da melhor escolha. Em todos os casos, estão envolvidas situações ou certas circunstâncias (dentre elas, premissas relevantes e propósitos) em que seria possível deliberar sobre uma "interpretação" ou mesmo sobre diferentes interpretações. Por isso, também examinam-se as interpretações voluntárias, involuntárias, i.e., um modo pragmatista ou normativo de fazer uma leitura, respectivamente, bem como as ações mistas e como esses modos se fazem presentes, ou não, na leitura muitas vezes impostas, por exemplo, em livros didáticos, científicos, etc.

Após realizadas as discussões pertinentes à leitura e à deliberação, apresentam-se as Considerações Finais. O próprio termo “Considerações”, *per se*, denota o caráter provisório de tudo o que aqui é tratado, constituindo-se em uma modesta contribuição da Filosofia às Letras.

2 LEITURA: UMA TENTATIVA DE FUNDAMENTAÇÃO

*Legere enim et non
intelligere negligere est.*

Catão

Partir do conceito de deliberação (βούλευσις) em Aristóteles, para fundamentar uma possível relação com a leitura do modo como normalmente é definida, poderia, em um primeiro momento, ser arriscado. Essa cautela talvez se deva ao fato de que as questões relacionadas à deliberação estejam evidenciadas, normalmente, nos textos dedicados aos estudos do pensamento ético, proposto por Aristóteles, notadamente na *Ética a Nicômaco* (E.N.), *Ética Eudemia* (E.E.) e *Magna Morália* (M.M.). No entanto, o conceito de deliberação surge em praticamente toda a obra do Estagirita. Assim, as ocorrências com menções feitas à deliberação ou conceitos e expressões que a ela se ligam diretamente são verificados com maior frequência no conjunto de outras obras, em relação aos três tratados, ainda que somados, dedicados à ética, anteriormente referidos.

Na E.N., E.E. e M.M., juntas, encontram-se setenta e uma ocorrências, sendo E.N. (35), E.E. (17) e M.M. (19). Nas demais obras em que ocorrem referências, encontram-se 225 citações assim distribuídas: na Mem. (2), Metaph. (4), Meteor. (2), Mu. (1), P.A. (2), Protre. (3), Pol. (34), Prob. (3), Rhet. (22), S.E. (2), Top. (9), Phrag. (43), De An. (6), Ath. (84), Aud. (1), De cael (2), H.A. (2), M.A. (3), totalizando 296 ocorrências. [Vide Anexo A].

Como podemos constatar, o triplo de citações ocorre em obras que não se referem de modo particular à ética, não obstante apareçam eventualmente relacionadas a ela. Na maior parte estão relacionadas a elementos constituintes da interpretação, da biologia, da lógica, da física, da metafísica, da epistemologia, da retórica, sobre a constituição de Atenas ou distribuídas em vários fragmentos. Portanto, relacionar a deliberação unicamente com a ética, em Aristóteles, significa não perceber que é por meio dela que o Estagirita pensa e tenta explicar em que consiste o mundo e o que o constitui.

Não obstante esse fato não seja ignorado pelos principais estudiosos do pensamento aristotélico, popularizou-se, por assim dizer, a relação entre deliberação e ética, embora isso não se mostre necessariamente verdadeiro, conforme visto. Relação essa que também surge com destacada relevância na presente investigação, uma vez que tanto a escrita quanto a leitura relacionam-se ou implicam em questões éticas. Entretanto, não se restringe a essa dimensão.

As principais traduções e comentários propostos para a *Ética a Nicômaco* obedecem a uma tradução literal, contida no original em grego. Assim, ao menos se verifica nos comentários sobre a *Ética a Nicômaco* feitos por Tomás de Aquino no século XIII e por Saenz de Aguirre³, publicada em 1677, respectivamente, bem como nas clássicas traduções mais recentes de David Ross, para o inglês; Jules Tricot, para o francês; Carlo Natali, para o italiano e Antônio Caeiro, para a língua portuguesa de Portugal. Destacam-se, ainda, as traduções para o português do Brasil as de Marco Zingano, Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, Mário Gama Kury e Edson Bini. A tradução sugerida por Bini, no entanto, merece especial atenção. Bini, “foge” em vários momentos da literalidade. Através de uma tradução que parece primar, em vários momentos, pela conotatividade, tenta se aproximar ao máximo do sentido pretendido pelo autor, i.e., do modo como ele interpreta a intenção contida no texto original. De certo modo, o tradutor exercita a deliberação na leitura que faz a partir do original, bem como no resultado por ele proposto.

Ao traduzir “Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ.” (E.N. 1094 a. 1, 2) Bini o faz do seguinte modo: “TODA ARTE, TODA INVESTIGAÇÃO e igualmente toda ação e projeto previamente **deliberado**⁴ parecem objetivar algum bem”. Essas são as palavras com as quais Aristóteles inicia a sua obra *Ética a Nicômaco*. A palavra deliberação (βούλευσις), como se percebe, não aparece no original. No entanto, a tradução é totalmente revestida de sentido se pensarmos, a partir de Bini, que προαίρεσις é interpretada, em suas palavras: “literalmente: prévia escolha”⁵. A deliberação e a

³ Tivemos acesso apenas a edições mais recentes da obra de Tomás de Aquino e a terceira edição de Saenz de Aguirre, publicada em 1717.

⁴ Grifo nosso.

⁵ O tradutor faz essa advertência na primeira nota de rodapé, bem como oferece ao leitor o fragmento traduzido, a partir do original em grego.

capacidade de escolha estão sempre vinculadas. Nas palavras do próprio Aristóteles, “é a mesma coisa aquela sobre que deliberamos e a que escolhemos, salvo estar o objeto de escolha já determinado, já que aquilo por que nos decidimos em resultado da deliberação é o objeto de escolha”. (E.N., III, 3, 1113 a, 2-5)⁶, sendo que uma escolha prévia só é escolha se for livre e resultante de um processo deliberativo e o sentido dado for pertinente. Por outro lado, há que se considerar que Aristóteles não exclui nenhuma ação humana, bem como inclui toda a arte e toda a investigação no processo deliberativo, ou seja, “mas delibera-se acerca de toda coisa, e toda coisa é um possível assunto de deliberação, ou esta é impossível a respeito de alguma?” (E.N., III, 3 1112 a, 18-19)⁷. Assim, talvez seja possível pensar que a relação entre deliberação e leitura seja, de fato, arriscada, entretanto perfeitamente possível pensá-las dentro de um universo mais amplo.

Aristóteles não costuma ser considerado um teórico da leitura, não obstante dificilmente alguém ignore a sua significativa contribuição ao estudo da linguagem. No entanto, se o entendimento da questão da leitura se der, conforme proposto anteriormente, dentro de um panorama mais amplo, isso talvez seja aceitável e também permita trabalhar com a hipótese de que Aristóteles não apenas foi o responsável pela materialização da escrita no ocidente, como também lançou as bases da leitura das quais o mundo hodierno ainda lhe é devedor.

O ponto de vista aqui apresentado não se restringe a uma teoria específica do processo de leitura, dada a multidisciplinaridade em que se baseia. Como afirma Cavalcanti (1989, p. 46), “qualquer visão do processo de leitura é, por definição, no presente estado de conhecimento, baseada em especulação [...]. As abordagens sobre leitura devem, portanto, ser aceitas transitoriamente na ausência de outras”.

2.1 A LEITURA (ανάγνωση) E A ESCRITA (γράφω): NOTAS INTRODUTÓRIAS

No seu conceito ampliado de leitura, Aristóteles tem como ponto de partida a preocupação com a leitura do mundo, não obstante, como assevera Heidegger (2011),

⁶ No original: βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετὸν· τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθέν προαιρετὸν ἐστίν.

⁷ No original: Βουλευόνται δὲ πότερον περὶ πάντων, καὶ πᾶν βουλευτὸν ἐστίν, ἢ περὶ ἐνίων οὐκ ἔστι βουλή.

nem Platão nem Aristóteles possuíam uma palavra que contivesse o significado de “visão de mundo” (*Weltanschauung*). O que não equivale a dizer que ambos não tivessem uma compreensão profunda do que isso significa, diferentemente do mundo hodierno em que, ainda segundo o autor de *Ser e Tempo*, existe a palavra, mas o seu significado banalizou-se, isto é,

nessa “palavra”, no fundo, expressa-se o desastre de nossa situação espiritual de hoje; a filosofia colabora para esse desastre, aguça-o justo pelo fato de orientar sua problemática na visão de mundo (*weltanschauung*), seja quando filosofamos baseados e rumo à visão de mundo como alguém que viaja para buscar couro ou renda de Bruxelas (HEIDEGGER, 2011, p. 52).

Abdicou-se da história e da tradição que vem se construindo a partir de experiências acumuladas ao longo de séculos. Com isso, “abriu-se mão” do elemento interpretativo que, em última análise, permite a relação com os mais diversos significados que a palavra possa apresentar e representar nas mais diversas situações em que é empregada. Nesse sentido, conforme Cavalcanti:

O processo de leitura é, portanto, um paradoxo entre as semelhanças e diferenças na interpretação. De um lado, pressupõe comunicação, o que implica interpretações semelhantes por leitores diferentes (embora o texto seja apenas um feixe de expressões indexicais [...]). Por outro lado, o processo capitaliza na criatividade, isto é, ele permite diferenças de interpretação. A tarefa do leitor é buscar o equilíbrio entre as exigências do procedimento de comunicação e a liberdade para criatividade. (CAVALCANTI, 1989, p. 35).

O filósofo, não raras vezes, é um formulador de palavras. Entretanto, a sua preocupação está na formulação de enunciados e conceitos, em que a palavra adequada surge como instrumento na elaboração destes, isto é, tem como preocupação a utilização da palavra do modo mais lúcido e autêntico que lhe for possível. Nos termos de Heidegger:

A palavra significa: o sistema enquanto ordenação supervisora e caracterização ordenativa das diversas regionalidades e valores da vida e a demarcação de seu nexos conjuntural – junto com a ‘ideia paralela’, pela qual se dá uma certeza e determinação para a orientação própria da vida prática própria (HEIDEGGER, 2011, p. 52).

Aristóteles, conforme dito anteriormente, não cunhou uma palavra que denotasse aquilo que pretendia ao se referir a uma visão de mundo; todavia, percebia com nitidez o real sentido que esta possui. Assim, para ele, essa visão de mundo tem um significado complexo e abrangente, que deve primar dentre outros aspectos pela

ordem e determinação dos princípios de tomada de posicionamento frente ao homem, aos valores e às coisas. [...] Ocupar-se com essas tarefas, e de tal modo que são resolvidas no tempo correto (pois no final da vida já não mais precisamos delas), é filosofar. Para isso é necessário um olhar amplo e abrangente, o domínio de regiões do saber, o domínio das artes, das religiões, dos âmbitos de vida sociopolíticos e econômicos. O filósofo correto tem de ser imediatamente e sempre um indivíduo lexical. (HEIDEGGER, 2011, p. 52).

A lexicalidade, portanto, constitui-se em instrumento indispensável ao filósofo. Aristóteles, não por mero acaso, é considerado o primeiro historiador da filosofia, o pai da biologia, da lógica e do método científico; sistematizou a ética, escreveu tratados sobre poesia, arte e estética, teatro, zoologia, psicologia, retórica, política, meteorologia, medicina, botânica, física e metafísica, apenas para citar algumas das inúmeras contribuições oferecidas por ele à humanidade.⁸ Segundo Höffe (2006), os tratados de

⁸ Diôgenes Laértios (1977, p. 134-135), historiador do século terceiro, relaciona as obras atribuídas a Aristóteles, totalizando 445.270 linhas, conforme segue: “*Da Justiça*, em quatro livros; *Dos Poetas*, em três livros; *Da Filosofia*, em três livros; *Do Estadista*, em dois livros; *Da Retórica* ou *Grilos*, em um livro; *Nêrintos*, em um livro; *O Sofista*, em um livro; *Menêxenos*, em um livro; *Sobre o Amor*, em um livro; *O Banquete*, em um livro; *Exortação à Filosofia*, em um livro; *Da Riqueza*, em um livro; *Da alma*, em um livro; *Da Prece*, em um livro; *Da Nobreza de Nascimento*, em um livro; *Do Prazer*, em um livro; *Alêxandros*, ou *A Favor das Colônias*, em um livro; *Do Reinado*, em um livro; *Da Educação*, em um livro; *Dos Bens*, em três livros; *Extratos das “Leis” de Platão*, em três livros; *Extratos da República*, em dois livros; *Da Economia Doméstica*, em um livro; *Da Amizade*, em um livro; *Do Sofrer ou Haver Sofrido*, em um livro; *Das Ciências*, em um livro; *Questões controvertidas*, em dois livros; *Soluções de Questões Controvertidas*, em quatro livros; *Divisões Sofísticas*, em quatro livros; *Dos Contrários*, em um livro; *Dos Gêneros e Espécies*, em um livro; *Dos Atributos essenciais*, em um livro; *Notas Sobre os Argumentos em Refutações*, em três livros; *Proposições Sobre a Excelência*, em dois livros; *Das Várias Significações dos Conceitos Filosóficos*, em um livro; *Das Paixões ou da Ira*, em um livro; *Ética*, em cinco livros; *Dos Elementos*, em três livros; *Da Ciência*, em um livro; *Do Princípio Lógico*, em um livro; *Divisões Lógicas*, em dezessete livros; *Da Divisão*, em um livro; *Das Perguntas e Respostas*, em dois livros; *Do Movimento*, em um livro; *Proposições*, em um livro; *Proposições Controvertidas*, em um livro; *Silogismos*, em um livro; *Primeiros Analíticos*, em oito livros; *Analíticos Posteriores Maiores*, em dois livros; *Dos Problemas*, em um livro; *Questões Metódicas*, em oito livros; *Do Bem Supremo*, em um livro; *Da Idéia* (sic), em um livro; *Definições Antepostas aos “Tópicos”*, em sete livros; *Silogismos*, em dois livros; *Do Silogismo e das Definições*, em um livro; *Do Desejável e do Contingente*, em um livro; *Prefácio aos Lugares-Comuns*, em um livro; *Tópicos para as Definições*, em dois livros; *Das Paixões*, em um livro; *Da Matemática*, em um livro; *Definições*, em treze livros; *Argumentações*, em dois livros; *Do Prazer*, em um livro; *Do Belo*, em um livro; *Teses para Argumentações*, em vinte e cinco livros; *Teses Referentes ao Amor*, em quatro livros; *Teses Referentes à Amizade*, em dois livros; *Teses Referentes à Alma*, em um livro; *Teses Sobre o Estado*, em dois livros; *Lições Sobre a Política de Teôfrastos*, em oito livros; *Das Ações Justas*, em dois livros; *Compêndio de Artes*, em dois livros; *Da Arte*, em um livro; *Outro Compêndio de Artes*, em dois livros; *Sobre o Método*, em um livro; *Compêndio da “Arte de” Teodectes*, em um livro; *Tratado de Arte Poética*, em dois livros; *Entimemas Retóricos*, em um livro; *Dos Graus de Grandeza*, em um livro; *Divisões dos Entimemas*, em um livro; *Da Dicção*, em dois livros; *Do Conselho*, em um livro; *Compêndio*, em dois livros; *Da Natureza*, em um livro; *Da Filosofia de Arquitas*, em três livros; *Da Filosofia de Spêusipos e de Xenocrates*, em um livro; *Extratos do “Tímaios” e das Obras de Arquitas*, em um livro; *Contra a Doutrina de Melissos*, em um livro; *Contra a Doutrina de Alcmaíon*, em um livro; *Contra os Pitagóricos*, em um livro; *Contra a Doutrina de Gorgias*, em um livro; *Contra a Doutrina de Xenofanes*, em um livro; *Contra a Doutrina de Zênon*, em um livro; *Dos Pitagóricos*, em um livro; *Dos Animais*, em nove livros; *Descrições Anatômicas*, em oito livros; *Seleção das Descrições Anatômicas*, em um livro; *Dos Animais Complexos*, em um livro; *Dos Animais Mitológicos*, em um livro; *Da Esterilidade*, em um livro; *Das Plantas*, em dois livros; *Fisiognômico*, em um livro; *Da Medicina*, em dois livros; *Da Mônada*, em um livro; *Prognósticos de*

Aristóteles conservam, em grande parte, sua atualidade e servem como modelo e exemplos do que se entende por escrita filosófica, transparecendo aspectos do universo natural, linguístico e social. A partir da adoção e da criação do gênero tratado, Aristóteles impõe estilo e rigor na escrita, que determinam o modo como se apresentam os textos que obedecem a sólidos e criteriosos rigores científicos e filosóficos ainda hoje. Höffe (2006) evidencia a originalidade aristotélica e a sua contribuição com termos que até então não eram utilizados e que contribuíram para a formação do léxico filosófico, técnico e científico que permanece nos dias atuais. Ou melhor:

uma vez que a Aristóteles pode reportar-se a exemplos anteriores apenas de modo limitado, ele deve ser tomado como co-criador de uma prosa científica sóbria. Além disso, é o criador de um grande número de expressões técnicas, as quais, passando pela tradução latina, tornam-se elemento fixo da terminologia filosófica. [...] As suas expressões técnicas são retiradas, de muitas maneiras, de perguntas; [...] ele diz *ti*, “o que”, *poson*, “quão grande”, *poion*, “de que tipo”, *poú*, “onde”. Nos princípios do movimento, ele fala de “De que”, “O que”, “De onde” e “Por causa de que”. Em todo caso, Aristóteles não busca nenhuma linguagem filosófica artificial, mas a precisão e a diferenciação, ocasionalmente também o progresso das expressões confiadas a linguagem comum. Dessa forma, ele obtém uma dicção móvel, de todo não-escolástica. (HÖFFE, 2006, p. 28-29).

A mera decifração de palavras consiste em uma conceituação demasiadamente estreita de leitura. A leitura é arte enquanto técnica (*τέχνη*) e, portanto, passível de ser aprendida (e ensinada). Todos podem aprender a ler; contudo, isso não significa que todos se tornarão leitores, ou, o que seria mais desejável, bons leitores, do mesmo modo

Tempestades, em um livro; *Da Astronomia*, em um livro; *Da Ótica*, em um livro; *Do Movimento*, em um livro; *Da Música*, em um livro; *Da Memória*, em um livro; *Problemas Homéricos*, em seis livros; ; *Problemas Poéticos*, em um livro; *Problemas Físicos em Ordem Alfabética*, em trinta e oito livros; *Problemas Teóricos*, em dois livros; *Instrução Enciclopédica*, em dois livros; *Da Mecânica*, em um livro; *Problemas Tirados das Obras de Demócrito*, em dois livros; *Da Pedra Magnética*, em um livro; *Analogias*, em um livro; *Miscelânea de Problemas*, em doze livros; *Problemas Ordenados Segundo o Gênero*, em quatorze livros; *Controvérsias Jurídicas*, em um livro; *Vencedores nos Jogos Olímpicos*, em um livro; *Vencedores nos Jogos Píticos*, em um livro; *Da Música*, em um livro; *Sobre Pitó*, em um livro; *Crítica da Lista de Vencedores Píticos*, em um livro; *Vitórias nos Concursos Dionisíacos*, em um livro; *Das Tragédias*, em um livro; *Registros dos Concursos Dramáticos*, em um livro; *Provérbios*, em um livro; *Normas para os Repastos em Comum*, em um livro; *Leis*, em quatro livros; *Da Interpretação*, em um livro; *Constituições de 158 Cidades, em Geral, e em Particular das Democráticas, Oligárquicas, Aristocráticas e Tirânicas*; *Cartas a Filipe*; *Cartas de Selembrianos*; *Cartas a Alexandre*, (quatro); *Cartas a Antípatros* (nove); *A Mênor* (uma); *A Aríston* (uma); *A Olimpiás* (uma); *A Temistagoras* (uma); *A Filoxenos* (uma); *Em Resposta a Demócrito*, um livro; *Poema Começando pelo Verso “Santo, o mais venerado dos deuses, que alvejas de longe”*, *Poema Elegíaco começando com o verso ‘Filha de mãe de filhos belos’* “.

Como bem observa Höffe (2006, p. 26), os 146 títulos apresentados por Diôgenes não incluem duas das principais obras de Aristóteles: *Metafísica* e a *Ética* que, se somadas, comporiam aproximadamente 45 tomos com cerca de 300 páginas.

Na relação das obras, Diôgenes faz referência a duas obras intituladas *Da Música*, em momentos diferentes. Difícil saber se seriam, de fato, duas obras distintas, continuações, ou até mesmo um descuido ao relacioná-las duplamente (nota nossa).

que, como diz Aristóteles, todos podem aprender a tocar cítara; entretanto, poucos serão grandes citaristas (E.N., II, 1, 1103a, 34-36).⁹ Não se pode esquecer que a música exercia uma função pedagógica na educação (παιδεία) grega, cabendo aos citaristas também a função de iniciar as crianças na leitura e na escrita.

Torna-se necessário, como oportunamente alerta Mesnaric (2011), ter presente que quando Aristóteles se refere à arte como técnica, ele está sugerindo que o desencadeamento da ação (πρᾶξις) ocorre pelos meios dos quais os agentes se valem quando pretendem atingir um fim (τέλος) qualquer. Porém, a ação posta por eles é coletiva, isto é, resulta do conhecimento que possuem sobre as atividades implicadas. Sendo coletiva, deve ser passível de aplicabilidade universal. Assim, pode-se inferir, por exemplo, que quem ensina a ler e a escrever é dotado da arte de ensinar para muitos alunos, pois tem, ao menos teoricamente, o domínio sobre as técnicas necessárias para fazê-lo.

Por outro lado, é mister ressaltar que o coletivo, neste caso, é resultado de um processo intersubjetivo e, portanto, também individual. Os conhecimentos prévios podem divergir entre os agentes, pois ninguém interpreta do mesmo modo e, se assim o fizessem, seria impossível saber. Em suma, conforme sintetiza Moraes (1998, p. 12), “toda interpretação carrega um coeficiente de subjetividade”. Sendo as funções operativas das ações mistas, elas não apenas serão universais, mas também necessárias. Todo agente carrega consigo uma bagagem individual enquanto modo de perceber, porém sempre construída na e pela presença do outro. Assim,

o ato de ler é sempre complexo e particular, pois depende de uma memória discursiva que é, ao mesmo tempo, coletiva e individual. Está sujeito à capacidade de entendimento da arquitetura do ato ético e do estabelecimento de seus valores estéticos e desses imbricados verbal ou verbo-visualmente no enunciado (BERTI-SANTOS, 2012, p. 141).

Todorov, ao prefaciar a obra *Estética da criação verbal*, à edição francesa, de Mikhail Bakhtin, destaca a relevância fundamental que os aspectos éticos e estéticos

⁹ As traduções diretas, para a língua portuguesa, das obras *Ética a Nicômaco* e *Poética* terão como suporte, aquelas propostas por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Neste caso foram utilizados os substantivos cítara e citaristas (tradução nossa). Na tradução proposta por Vallandro e Bornheim, aparece lira. A preferência deve-se ao fato de que no original encontram-se κιθαρισταί e κιθαρίζοντες, respectivamente. Em nenhum momento há referência a Lira (λύρα).

adquirem quando nos referimos a questões que norteiam o comportamento humano. É, como dito acima, sempre na presença do outro que nos constituímos como sujeitos. Nesse sentido, Bakhtin aproxima-se de Aristóteles. Todo o pensamento ético do discípulo de Platão se alicerça sobre o pressuposto de que não se pode agir sem se levar em consideração a implicação que o resultado dessas ações terá sobre o outro. O homem é essencialmente um ser social (ζῷον πολιτικόν),¹⁰ pois somente ele tem o poder sobre a palavra. Assim, diferentemente dos outros animais, pode distinguir o bem do mal, o justo do injusto e os demais valores (Pol., I.2. 1253 a 1-19).

Razão pela qual, [...] o outro é ao mesmo tempo constitutivo do ser e fundamentalmente assimétrico em relação a ele: a pluralidade dos homens encontra seu sentido não numa multiplicação quantitativa dos “eu”, mas naquilo em que cada um é o complemento necessário do outro. [...] Contra a psicologia ou a lingüística subjetivas que procedem como se o homem estivesse sozinho no mundo, mas também contra as teorias empiristas que se limitam ao conhecimento dos produtos observáveis da interação humana, Bakhtin e seus amigos afirmam o caráter primordial do social: a linguagem e o pensamento, constitutivos do homem, são necessariamente inter-subjetivos. (BAKHTIN, 2003, XXVII, prefácio de Todorov).

Para Aristóteles e Bakhtin, linguagem e sociedade constituem-se em um binômio indissociável. Para Castro (1997, p. 129), “Bakhtin entende o processo de significação como o resultado das estruturas sociais”. A própria enunciação, fazendo parte de um processo de comunicação ininterrupto, é entendida como um acontecimento de natureza social. Em Aristóteles, encontramos algo semelhante ou, no mínimo, muito próximo. Segundo Rohden (1995, p. 520), “estamos diante de um filósofo da opinião, da verossimilitude, um pesquisador das “coisas humanas”, que valoriza as analogias, os provérbios, as probabilidades”. Ou ainda, prossegue Rohden (1995, p. 520), devemos ter em mente que “a grande lição aristotélica consiste em apresentar uma Filosofia da Linguagem que não pretende eliminar de seu discurso a intencionalidade e a imprevisibilidade humanas”.

Afirmar que existe uma relação de Bakhtin com Aristóteles pode, em um primeiro momento, ser temerário uma vez que em muitos momentos este parece ter sido alvo de críticas daquele. Todorov (2003, VIII), no prefácio à *Estética da criação verbal*, lembra-nos que “[...] é a tradição aristotélica que se encontra evocada aqui, com sua

¹⁰ A tradução literal significa “Animal Político”. A tradução por “ser social” deve-se ao fato de que esse parece ser o sentido que mais se aproxima, atualmente, do que pretendia Aristóteles. Embora a *pólis* (πόλις) grega se diferencie substancialmente do conceito de cidade e *politicom* (πολιτικόν), igualmente, de cidadão, a intenção pretendida parece ser essa.

descrição de “processos” desencarnados como as figuras e os tropos, a peripécia e o reconhecimento, as partes e os elementos da tragédia”. A crítica bakhtiniana ao formalismo herdado da tradição aristotélica que, segundo ele, teria influenciado os românticos, sustenta-se no materialismo aristotélico, ou ainda, na forma. Para Bakhtin, a “arquitetônica” do gênero não pode ser edificada a partir de sua forma ou modo como está organizada linguisticamente. É necessário ter presente se o gênero cumpre ou não uma função social. Entretanto, se poderia contra-argumentar a partir de dois pressupostos básicos. O primeiro é que todo gênero cumpre uma função social. O segundo não é se a questão cumpre ou não uma função social, mas qual função social cumpre. O próprio Todorov (Op. cit.) adverte sobre a posição adotada por Bakhtin, ao lembrar que não deve haver precipitação sobre a posição adotada, uma vez que esta se encontra nos primeiros textos de Bakhtin e, portanto, seu pensamento não pode ficar restrito a isso.

A sua investigação, paulatinamente, constrói um universo ampliado, isto é, ultrapassa os limites de várias áreas do conhecimento, buscando um entrelaçamento entre as possíveis “visões de mundo”. O texto só é possível a partir do contexto. Na perspectiva de Bakhtin:

O texto (escrito ou oral) enquanto dado primário de todas essas disciplinas, do pensamento filológico-humanista no geral (inclusive do pensamento teológico e filosófico em sua fonte). O texto é a realidade imediata (realidade do pensamento e das vivências), a única da qual podem provir essas disciplinas e esse pensamento. [...] O texto “subentendido”. Se entendido o texto no sentido amplo como qualquer conjunto coerente de signos, a ciência das artes (a musicologia, a teoria e a história das artes plásticas) opera com textos (obras de arte). São pensamentos sobre pensamentos, vivências das vivências, palavras sobre palavras, textos sobre textos. Nisto reside a diferença essencial entre as nossas disciplinas (humanas) e naturais (sobre a natureza), embora aqui não haja fronteiras absolutas, impenetráveis. (BAKHTIN, 2003, p. 307).

Pode-se dizer que Bakhtin não é necessariamente um linguista, no sentido clássico da definição. Ele apresenta-se muito mais como um filósofo da linguagem, postura essa admitida pelo próprio Bakhtin (2003, p. 307): “Cabe denominar *filosófica* a nossa análise lingüística, nem filológica, nem crítico-literária ou qualquer outra análise (investigação) especial”, embora se possa admitir que o filósofo russo ampliou e atualizou o pensamento do macedônio de modo inquestionável. A partir dos pressupostos e estudos realizados por Bakhtin, o texto passa a ser compreendido como um enunciado que, em última instância, caracterizará um discurso. É preciso levar em

consideração que esse processo ocorre em todas as esferas das atividades humanas. Razão pela qual,

dessas esferas, não só por seu conteúdo (temático) e por seu estilo verbal, ou seja, pela seleção operada nos recursos da língua – recursos lexicais, fraseológicos e gramaticais –, mas também, e sobretudo, por sua construção composicional. Estes três elementos (conteúdo temático, estilo e construção composicional) fundem-se indissolúvelmente no *todo* do enunciado, e todos eles são marcados pela especificidade de uma esfera de comunicação. (BAKHTIN, 1997, p. 280).

A proposta da presente investigação não é promover uma intertextualidade do pensamento dos dois autores, ainda que isso pareça totalmente viável, pois em vários momentos o pensamento de ambos parece assemelhar-se, tampouco verificar se o círculo de Bakhtin ou dos neo-aristotélicos têm razão. A intenção constitui-se apenas em tentar fundamentar a ideia de que o pensamento aristotélico permanece, em vários aspectos, ainda atual. E que é possível encontrar em Aristóteles uma teoria da leitura.

A leitura é sempre um desvelar de algo e tentativa de aplacar a angústia humana, no sentido mais profundo que essa possa ter. Portanto, cumpre um papel epistemológico fundamental, pois surge como possibilidade de solucionar problemas. Cavalcanti (1989), ao se referir aos processos de leitura, adverte-nos para o fato de que a leitura é compreensão de uma situação qualquer e, portanto, uma questão de desvelamento e resolução de problemas. Nesse mesmo sentido,

ler significa descortinar, mudar de horizontes, interagir com o real, interpretá-lo, compreendê-lo e decidir sobre ele. Desde o início a leitura deve contar com o leitor, sua contribuição ao texto, sua observação ao contexto, sua percepção do entorno. O prazer de ler é também uma descoberta. (YUNES, 1995, p. 186).

Definir o que seja leitura, conforme afirmado no preâmbulo do presente texto, constitui-se na essência do problema da leitura. Do mesmo modo, conceituar o que seja escrita, não consiste em tarefa menor. Embora já se tenha apontado para possíveis diferenças conceituais, torna-se necessário explicitar de modo mais detalhado essas diferenças. Lentin (1996, p. 118) define o ato de ler e escrever de modo objetivo. Diz a autora: “ler = atividade de linguagem que permite trabalhar com a significação (e não decifrar). Escrever = atividade de linguagem que permite enunciar verbalmente o próprio pensamento por escrito (e não apenas traçar signos gráficos)”. Portanto, duas atividades que se complementam. A escrita sem um leitor seria como plantar sem ter a

intenção de fazer a colheita. O leitor é quem dá sentido e atualiza a escrita, como se verá de modo mais detalhado no quarto capítulo da presente tese.

Para Kleiman, a leitura ganha uma consistência mais profunda somente quando o leitor reúne dois aspectos fundamentais que se complementam. Em primeiro lugar, é necessário ter uma meta, ou ainda, é fundamental que se saiba a razão pela qual se deve ler. Em seguida, deve-se ter sempre presente que o texto precisa ser interpretado. Essas instâncias definem não apenas um leitor, mas o leitor experiente ou ideal (1993, p. 51). Trata-se, portanto, de uma relação notadamente epistêmica entre o leitor e o texto, pois, para compreender algo, bem como a importância de sua dimensão, torna-se necessário ter o conhecimento de como esse algo foi construído, sua origem, causa e assim por diante. Ler é, sobretudo, como afirma Yunes, (1995, p. 188) “interrogar as palavras, duvidar delas, ampliá-las. Deste contato, desta troca, nasce o prazer de conhecer, de imaginar, de inventar a vida”.

No entanto, como lembra Fischer (2006, p. 11), “a definição de leitura continuará, por certo, a se expandir no futuro porque, assim como qualquer outra aptidão, ela também é um indicador do avanço da própria humanidade”.

2.2 A ADMIRAÇÃO (τὸ θαυμάζειν) E A GÊNESE DA LEITURA

As primeiras tentativas que o ser humano fez para solucionar os seus problemas passa exatamente pela necessidade de interpretar e compreender o mundo que o cerca, ou ainda, surge da necessidade de fazer uma leitura dele. Desde os períodos mais remotos, o homem tem necessidade de oferecer explicações para os fenômenos de toda ordem, sejam físicos ou existenciais. Se, como dito anteriormente, a leitura é uma tentativa de aplacar a angústia humana, paradoxalmente é dela [angústia] que surge a leitura. Sem uma angústia moderada, não há curiosidade e espanto diante do mundo. Por outro lado, o excesso dela [angústia] paralisa o indivíduo.

É pela admiração (τὸ θαυμάζειν) diante da complexidade do mundo que o homem passa a pensar e, por conseguinte, também surge a necessidade de explicá-lo. Num primeiro momento, essas explicações são dadas pelas relações mágicas e míticas com uma realidade ainda confusa que se apresenta. Com o surgimento da filosofia, que ocorre, notadamente, pela insatisfação humana com as explicações até então oferecidas,

essa realidade passa a ser interpretada de modo diverso. Trata-se da primeira tentativa de promover o rompimento entre o *mythos* (μύθος) e o *logos* (λόγος). Diz Aristóteles:

De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples; em seguida progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores, por exemplo, os problemas relativos aos fenômenos da lua e aos do sol e dos astros, ou os problemas relativos à geração de todo o universo. Ora, quem experimenta uma sensação de dúvida e de admiração reconhece que não sabe; e é por isso que também aquele que ama o mito é de certo modo, filósofo: o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis. De modo que, se os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática. E o modo como as coisas se desenvolveram o demonstra: quando já se possuía praticamente tudo o de que se necessita para a vida e também para o conforto e para o bem estar, então se começou a buscar essa forma de conhecimento. (Metaph., A, 2, 982b, 12-24).¹¹

Aristóteles percebe o movimento a partir do binômio ato e potência. Tudo, na Natureza, está dado ou em ato (o que se apresenta com matéria e forma atualizadas) ou em potência (o que se apresenta como possibilidade). Assim, por exemplo, a semente de uma árvore é semente em ato, mas também é uma árvore em potência. Em última análise, o movimento é a passagem da potência para o ato, isto é,

[...] de todas as coisas que nos vêm por natureza, primeiro adquirimos a potência e mais tarde exteriorizamos os atos. Isso é evidente no caso dos sentidos, pois não foi por ver ou ouvir frequentemente que adquirimos a visão e a audição, mas, pelo contrário, nós as possuíamos antes de usá-las, e não entramos na posse delas pelo uso. (E.N., II, 1, 1103a, 25-30).

Portanto, quando o Estagirita afirma que o pensamento é desencadeado pelo espanto ou admiração diante do mundo, ele não está sugerindo que o mundo, como objeto, determinou o advento do pensamento. Não é o objeto que desencadeia o processo intelectual; tampouco o intelecto determina o objeto. Essa questão encontrou intensa

¹¹ No original: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἀγνοεῖν διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων· ὥστ' εἶπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἀγνοίαν ἐφιλοσόφησαν, φανερὸν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἔνεκεν. μαρτυρεῖ δὲ αὐτὸ τὸ συμβεβηκός· σχεδὸν γὰρ πάντων ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων καὶ πρὸς ῥασιτώνην καὶ διαγωγὴν ἢ τοιαύτη φρόνησις ἤρξατο ζητεῖσθαι. A tradução para a língua portuguesa da obra *Metafísica* terá como suporte a tradução proposta por Marcelo Perini. ARISTÓTELES; REALE, Giovanni. **Metafísica**. Tradução de Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 2005. 3 v.

discussão, no âmbito da linguagem, pelos empiristas e intelectualistas, ao menos desde o século XVII até meados do século XX. Os primeiros entendiam que as sensações e percepções dependem das coisas externas, enquanto os segundos acreditavam que elas dependem do sujeito do conhecimento.

De certo modo, tal qual sugere Heidegger (2011), Aristóteles antecipa o pensamento fenomenológico. Para a fenomenologia, as percepções e as sensações sucedem simultaneamente. Assim, o desenvolvimento cognitivo é um processo que se manifesta de modos diversos em momentos igualmente distintos. Se o mundo funciona como “catalisador” para o pensamento é porque o pensamento já existia em potência. Duns Scotus afirma que

em sempre o posterior na ordem de dependência é também excedido na ordem de eminência. São dados três exemplos: a matéria é anterior ao composto, mas este é mais nobre que aquela; o mesmo acontece na relação matéria e forma, [...]. nos movimentos ordenados, isto é ‘naqueles em que a seqüência encontra-se em uma ordem essencial de dependência’, como no caso do crescimento, [...] o que é posterior, isto é, o indivíduo adulto, depende de estágios anteriores (antes foi criança) e, contudo é mais perfeito como adulto que como criança, conforme a observação de Aristóteles: ‘o que é anterior na ordem da geração, é posterior na ordem da forma e da substância’. (DUNS SCOTUS, s/d, p. 22-23).¹²

Em um exemplo bastante simples: quando a água é posta em uma panela de pressão para ferver, tanto a fervura quanto o chiado característico, que se verifica quando a água entra em ebulição, já estavam dados em potência. No entanto, quando se atualiza, ou melhor, produz o chiado pelo vapor resultante da fervura, de modo geral, dizem que a água começou a ferver, pois tem como sinalizador o vapor. Todavia, é exatamente o contrário. Não é pelo chiado que a água começa a ferver, mas porque está fervente que produz o chiado. A dependência e a eminência com frequência são confundidas em sua ordem.

Ler o mundo é condição elementar para a leitura da palavra escrita. A leitura é a atualização do já dado. Essa atualização, portanto, só pode ser feita pelo leitor. O mundo e as suas representações, sejam de que ordem for, só passam a ter sentido no momento em que um agente qualquer se apropria dos mesmos dando-lhes sentido e significado. É

¹² Texto disponibilizado pelo tradutor e citado com a sua autorização. A utilização do texto deve-se ao fato de que este é inédito em língua portuguesa. Tento sido traduzido diretamente do latim, o mesmo encontra-se no prelo e será publicado, em edição bilíngue, pela Universidade de Lisboa. DUNS SCOTUS. **As 219 teses condenadas em 1277**. Tradução de Luis Alberto De Boni. Capítulo II (28 p.), s/d. (no prelo).

dentro dessa perspectiva que se desenvolve, por exemplo, o pensamento de Freire¹³ (1983) na construção de uma filosofia da educação:

A leitura do mundo precede a leitura da palavra, daí que a posterior leitura desta não possa prescindir da continuidade da leitura daquele. Linguagem e realidade se prendem dinamicamente. A compreensão do texto a ser alcançada por sua leitura crítica implica a percepção das relações entre o texto e o contexto. (FREIRE, 1983, p. 11).

Embora Freire parta também da constatação de que a leitura do mundo precede a leitura da escrita, a sua concepção tem um cunho também metafórico, em que o conceito de mundo vincula-se à realidade ou a contextos socioeconômicos. Em Aristóteles, não obstante também ocorra desse modo, há um conceito, em um primeiro momento, literal de mundo. O mundo em Aristóteles surge tal qual o vemos em sua materialidade. É um mundo que se distancia da concepção platônica. A filosofia naturalista de Platão está vinculada às concepções de mundo sensível e inteligível, restritas à ideia de tempo e espaço, em que o mundo onde vivemos não passa de uma cópia imperfeita de um mundo perfeito que só existe no plano das ideias. De qualquer modo, é na decifração do mundo que deciframos a nós mesmos. Compreender o mundo que nos cerca significa compreender a si mesmo. É buscar a constituição de uma identidade própria, pois permite ter uma compreensão do passado, situar-se no presente e vislumbrar o futuro. Como lembra Manguel (1997, p. 19-20), “todos nós lemos a nós e ao mundo à nossa volta para vislumbrar o que somos e onde estamos. Lemos para compreender, ou para começar a compreender. Ler, quase como respirar é nossa função essencial”.

Partindo-se da concepção de Barthes (1973, p. 23), o texto “é uma determinada prática significativa que se isenta das condições normais de comunicação e significação e institui um espaço específico onde se redistribui a ordem da língua e produz uma determinada significância”. Assim, num primeiro nível de compreensão, o texto filosófico exige uma contextualização historiográfica, pois “trata-se de examinar suas fontes, sua constituição, a editoração, as edições críticas, a tradução e outras características que se referem à sua autenticidade e características externas e históricas” (PAVIANI, 2001, p. 99).

¹³ A presente investigação não tem a intenção de abordar o pensamento de Freire. Apenas faz referência ao Educador com o intuito de mostrar a atualidade, embora com abordagens ligeiramente diferentes, da concepção aristotélica de leitura. Ou, quem sabe, apontar para o fato de que essa abordagem não é nova e tampouco original, como normalmente parece indicar o pensamento freiriano.

Nesse sentido, para Rorty há uma relação entre os aspectos racional e histórico, razão pela qual,

As reconstruções racionais são necessárias para ajudar os filósofos da atualidade a buscar soluções para seus problemas. As reconstruções históricas são necessárias para demonstrar que esses problemas eram invisíveis para nossos ancestrais e, assim, não nos deixar esquecer de que nossos problemas são produtos históricos. (RORTY, 2005, p. 330).

Por isso, ao se criticar um pensamento anterior, não se pode ignorar que se não fosse por esse também não haveria a crítica. Cada qual cumpre com o seu papel histórico e, portanto, sempre provisório, estando sujeito a acertos e erros.

Também Monserrat-Molas parece perceber essa relação ao afirmar que o texto está sempre atrelado a dimensões políticas, culturais e históricas, pois:

Ler é, antes de qualquer coisa, enfrentar o que nos é estranho. Nossa curiosidade de leitores pode ser determinada fundamentalmente por aqueles aspectos que fazem com que toda a escrita seja produto de uma época ou de um tempo e não de uma circunstância específica. Certamente, a forma como este se apresenta pode ser *poiéticamente* (*sic*) platônico ou cartesiano, posto que é um produto originário de Platão ou de Descartes ou de quem quer que seja e, é também, historicamente grega ou moderna, no entanto, estas dimensões não se mostram em seu todo, nem tampouco referem-se apenas as características específicas de uma necessidade comunicativa que deu origem a tais escritos “filosóficos” (2010, p. 39).¹⁴

Bazerman percebe a importância do contexto histórico e social na identificação de um gênero, de modo definitivo, ao afirmar que,

identificar gênero historicamente conduz o conceito de um fato essencial que reside nos textos a um fato social, real, na medida em que as pessoas o tomam como real e na medida em que essa realidade sócio-psicológica influi. Uma sua compreensão e no seu comportamento, dentro da situação como elas a percebem (BAZERMAN, 2006, p. 50).

Segundo Paviani (2001), o acesso ao texto ocorre pela contextualização do autor e da obra, pelo gênero, bem como pela relevância de sua contribuição e pelo debate da questão. É importante levar em consideração a questão da sistematização, pois a análise

¹⁴ No original: “Leer es, en primer término, enfrentarnos a lo ajeno. Nuestra curiosidad de lectores puede determinarse primordialmente por aquellos aspectos que hacen que toda escritura sea el producto de una subjetividad creadora de una persona determinada, hija de un tiempo o de una época y no de otra o fruto de unas circunstancias peculiares. Por cierto, la forma como se nos presenta puede ser *poiéticamente* platónica o cartesiana, porque es un producto expresivo de Platón o de Descartes o de quien sea y, también, es históricamente griega o moderna, *pero* estas dimensiones no son todo lo que se nos muestra, ni tan sólo la característica específica de la voluntad comunicativa que originó tales escritos ‘filosóficos’.

e a interpretação, segue Paviani (2001, p. 99), “do sentido do texto podem ser realizadas considerando o conteúdo lógico, filosófico e ideológico de seus enunciados”.

Derrida, por sua vez, entende que se deve levar em consideração sempre conjuntamente

o processo de linearização, tal como Leroi-Gourhan o descreve numa vasta escola histórica e a crítica jakobsoniana do conceito linearista de Saussure [...]. Se se dá por aceito que a linearidade da linguagem não prescinde deste conceito vulgar e mundano de temporalidade [...], que Heidegger mostrou determinar do interior toda ontologia, de Aristóteles a Hegel, a meditação da escritura e a desconstrução da história da filosofia tornam-se inseparáveis. (DERRIDA, 1973, p. 107).

Vilela e Koch (2001), afirmam que existe sempre a pressuposição de um universo comunicativo de meios linguísticos, que se constitui em um sistema organizado em subsistemas. Apesar disso, o texto está além desse sistema, pois se constitui numa estrutura complexa de pensamento.

Bazerman observa que,

na lingüística, as preocupações com a linguagem em uso e a análise do discurso tem renovado o interesse no gênero como meio de organizar os aspectos linguísticos à ação situada. Dessa forma, temos estudos da maneira como elementos semânticos e sintáticos se agregam em diferentes gêneros e das maneiras como a organização interna dos gêneros revela o processo lingüístico dos eventos numa série de movimentos tipificados, descritíveis em termos formais e funcionais. (BAZERMAN, 2001, p. 58).

Todorov (1980, p. 46) pensa a linguagem como um sistema em transformação constante e ininterrupta. No entanto, as suas origens não podem ser negligenciadas, sob pena de comprometermos a sua historicidade e, assim, a dimensão dos gêneros, pois o gênero antecede, no tempo, a tudo. “Saussure não dizia que: ‘o problema da origem da linguagem não é outro senão o de suas transformações’?” (1980, p. 46).

Portanto, ao se promover uma desconstrução do pensamento aristotélico, no sentido mais próximo possível daquele pretendido por Derrida, pode-se verificar que pensamento e linguagem estão sempre atrelados, bem como a contextualização ganha uma dimensão que não pode ser ignorada. Bittar é categórico a esse respeito ao afirmar que

linguagem e pensamento não se dissociam, e aqui está a chave para a compreensão do pensamento aristotélico como pensamento formal e naturalmente helênico. Aristóteles, descontextualizado, não pode ser compreendido convenientemente, daí o sociologismo de sua sabedoria, ou ao menos daquela parte de sua sabedoria que nos foi legada, representar instrumento não pouco importante para a penetração filológica e significacional em sua obra. Pensamento e linguagem não só não se dissociam, mas, são, sobretudo, e simultaneamente, os pólos ou extremos da lógica e da retórica. (BITTAR, 2003, p. 161).

Assim, para Bittar (2003), estudar não apenas a linguagem em Aristóteles, mas também investigar a linguagem de que esse se vale torna-se imprescindível para se obter uma compreensão do *Corpus Aristotelicum*. Compreensão essa que só é possível, conforme dito anteriormente, pela contextualização. Afinal, Aristóteles é quem faz a transição da oralidade para a escrita de modo sistemático. Conforme o autor: “É com Aristóteles que se introduz uma sistemática atenção com a significação das palavras” (2003, p. 159). Isso não significa que, para os autores desse período, a diferença entre a oralidade e a escrita não estivesse sendo delineada. No entanto, é uma diferença ainda obscura, em que a escrita está relacionada, ou vinculada, muito mais a uma “forma” de representação gráfica da oralidade do que, necessariamente, à escrita do modo como a mesma será concebida posteriormente. Na percepção de Desbordes,

em seus textos sobre a escrita os antigos indicam claramente uma diferença entre o escrito e o oral e em geral consideram que a escrita é um artefato secundário, uma representação da língua falada, embora admitindo que existam ou possam existir dissimetrias de um fenômeno ao outro. Acrescento que na maioria das vezes podemos segui-los perfeitamente em suas explicações, apesar da ausência do material tipográfico [...] que hoje nos permite romper com a uniformidade da escrita e nela introduzir uma diferença entre formas escritas de pleno direito e formas escritas que apenas substituem formas orais. (1996, p. 25).

Cipro Neto e Ulisses (2008, p. 280-284) exemplificam essa distinção de modo claro: “utiliza-se com frequência a forma a gente como pronome de primeira pessoa do plural, em geral com verbo na terceira pessoa do singular: Com o tempo, a gente aprende cada coisa! Na língua formal, essa expressão é substituída por nós”. Portanto, a representação gráfica da palavra, por si só, não significa ausência de oralidade. Escrever do mesmo modo como se fala é permanecer na oralidade. Assim, existe um modo de dizer articulado pela voz e outro pela escrita. Nem tudo o que está na escrita encontra-se na oralidade, assim como nem tudo o que se verifica na oralidade pode ser explicitado pela escrita. A escrita não é uma representação da oralidade. A escrita e a fala são representações distintas da língua. Entretanto, constituem-se em modos que estão inseridos e compõem todo um sistema linguístico.

Todavia, a transição da oralidade para a escrita não equivale, como afirma Fischer, à transposição de uma cultura da oralidade para uma sociedade letrada (2006). Essa transposição talvez ainda esteja em processo. Não atingimos, salvo em casos muito isolados, uma civilização de letrados.

O período em que viveu Aristóteles oferece um momento propício para que ocorra a substituição, ainda que parcial, da oralidade pela escrita. É no final do século IV e meados do século III que se verifica uma forte tendência à adoção da escrita de modo peculiar. Platão e Xenofonte, principais divulgadores do pensamento socrático, como atesta Fischer (2006), valeram-se da escrita para conservar o pensamento filosófico de Sócrates, que estava totalmente à mercê da oralidade. Isso se deve, dentre outros fatores, ao surgimento do papiro, que possibilitou a difusão do texto escrito, uma vez que agora era possível produzir cópias e socializar esses textos na *pólis* grega, ao crescente interesse por parte da aristocracia em documentar leis, a adoção da leitura e da escrita em algumas cidades-estado, como parte obrigatória do ensino, a helenização do mundo antigo, promovida por Alexandre.

2.3 PLATÃO E A SUPERAÇÃO ÀS DOCTRINAS NÃO ESCRITAS (ἄγραφα δόγματα)

Aristóteles contribuiu, inegavelmente, para a introdução no povo helênico do hábito da leitura, não apenas por ser, como afirma Höffe (2006, p. 22), “um leitor voraz” e o primeiro a dispensar o διδάσκαλος (uma espécie de “leitor coletivo”), i.e., o servo que, na Grécia antiga, tinha como função “ler” em voz alta enquanto outros o escutavam, mas principalmente por ter percebido as vantagens que a autonomia do ato de ler facultava ao leitor. Platão, ao menos em três ocasiões, em *Diálogos* diferentes (*Teeteto*, 183e, *Sofista*, 217c, *Parmênides*, 127a) ao se referir à única vez em que o filósofo Parmênides esteve em Atenas, relata que um pequeno grupo, dentre eles Sócrates, reunira-se para “ouvirem ler o texto” do pensador de Eléia. No século V a. C., o historiador Heródoto aproveitava a realização de eventos olímpicos, em que havia grande aglomeração de pessoas, para ler em voz alta as suas obras. As interpretações, utilizando-se de recursos tais como entonação, emoção, ritmo, dentre outros, eram patrimônio exclusivo do “leitor-declamador”. Essa prática, no entanto, ao impossibilitar

o acesso direto ao texto escrito, restringia todas as possíveis significações que se poderia atribuir a ele (FISCHER, 2006). De modo mais explícito:

a essência do texto não era imediata, e o público, em geral, não era crítico em relação a nada exceto ao próprio declamador: voz, paixão, aparência, carisma. Era o mundo da oratória, do desempenho oral, com critérios completamente diferentes dos da “leitura” como a conhecemos hoje. Era o leitor-autor quem incorporava o texto, quem pensava *pelo* público passivo. (FISCHER, 2006, p. 53).

Diferentemente de Heródoto, Aristóteles, ao dispensar o διδάσκαλος, promove a socialização da independência da leitura, uma vez que essa não se torna patrimônio individual, mas é compartilhada e exigida de seus discípulos. É com Aristóteles que os discípulos também adquirem autonomia para ler e escrever, sendo que a maior parte da produção textual de Aristóteles, que chegou até o presente momento, é resultado do somatório de contribuições de textos escritos por seus discípulos (HÖFFE, 2006).

No entendimento de alguns estudiosos da leitura, seria necessário estabelecer distinções entre “leitores” e “ledores”, como é o caso de Cauquelin (1995), que estabelece tal distinção conceitual. Nesse sentido, Aristóteles seria muito mais um ledor do que propriamente um leitor. No entanto, essas possíveis conceituações, ainda que sejam delineadas, não serão objeto de um estudo mais aprofundado na presente investigação, e o leitor aparecerá como munido da qualidade de ledor, sendo que as referidas distinções serão feitas quando houver a necessidade de assim proceder. Segundo a autora, o leitor é aquele que lendo em voz alta o que lhe é apresentado, ou imposto, faz, através de sua leitura, com que o escritor ausente se torne presente. Torna-se uma espécie de elaborador da projeção do imaginário alheio, diferentemente do ledor que “dispensa” o escritor e faz a sua própria interpretação. O leitor, nas palavras da própria autora, é um

personagem útil, mas secundário, meio pelo qual os textos abrem caminho, matéria fêmea submissa à força viril do escritor. Empresta-voz. A leitura em voz alta faz do leitor o escravo do escritor. Em certo sentido, o leitor é um erômeno, o elemento passivo do casal pederástico. Ele estende o seu órgão vocal para a penetração da escrita. [...] O domínio do mestre sobre o aluno é deste tipo: o aluno lê o que o mestre dá a ler, relação pedagógico-pederástica, que, que caracteriza uma certa forma de educação, a da Antiguidade grega. “Leitor”, tomado nesse sentido, é um qualitativo pouco elogioso, que fixa uma

posição e lembra a do escravo. Efetivamente, são os escravos que lêem para os seus senhores. (CAUQUELIN, 1995, p. 36-37).¹⁵

A autonomia na leitura, portanto, torna-se algo perigoso, pois transcende a simples decifração da grafia e liberta o espírito da submissão àqueles que detêm o poder. A leitura permite apossar-se do conhecimento de modo individual. Quando alguém lê isoladamente, pode ler o que lhe convém e o resultado de suas leituras não pode ser controlado ou direcionado. Assim, o leitor, ou como prefere Cauquelin, o ledor, representa uma ameaça à cultura grega. A leitura enquanto atividade autárquica passa a ser, sobretudo, uma transgressão política. Ser um ledor, para Cauquelin, significa

Ler para si. Silenciosamente. Impregnar-se do texto, ser apenas um com ele. Substituir o escritor, fazer soar as palavras na cabeça. Prática textual que intervém bastante tarde na vida intelectual antiga, e que não é freqüente. Lendo silenciosamente, vai-se mais depressa, pode-se consultar proveitosamente toda uma série de documentos. Também passividade, sem dúvida, mas que a alma transforma em atividade. Principalmente por oposição à leitura em voz alta, atividade não-espetacular, não-teatral. (CAUQUELIN, 1995, p. 37).

O fato de Aristóteles ter se tornado um leitor (ou ledor) contumaz, no entanto, não pode ser visto como algo secundário. Em Aristóteles, diferentemente de seus contemporâneos, segundo Bittar (2003), existe uma visível preocupação com a plurivocidade e um cuidado com a escolha adequada das palavras, o que lhe possibilitou identificar diferenças semânticas entre a linguagem comum e o caráter epistêmico de determinadas terminologias. Fato este logo percebido por Platão. Nas palavras de Mesquita (2005, p. 75), “[...] parece que Platão teria em alto apreço as qualidades deste seu colaborador talentoso. Nas antigas *Vidas* neoplatônicas, atribuem-se ao mestre ateniense duas alcunhas saborosas que este costumaria atribuir ao discípulo”. Essas alcunhas obedecem a dois aspectos, a saber:

A primeira, que de bom grado se compreende, seria “a inteligência” (ὁ Νοῦς), ou também, mais interpretativamente, “a inteligência da aula”. A segunda tem mais forte ressonância cultural. Ainda de acordo com os depoimentos de origem alexandrina, Platão chamaria a Aristóteles “o leitor” (ἀναγνώστης), repetindo frequentemente: “Vamos a casa do leitor”. (MESQUITA, 2005, p. 75).

¹⁵ A distinção feita por Cauquelin deve permanecer restrita à proposta da autora. Na presente tese optou-se por leitor, ainda que esse deva ser conceituado como o que a autora entende por ledor.

As alcunhas atribuídas por Platão ao seu principal discípulo, ao mesmo tempo em que podem denotar certo humor platônico e demonstrar intimidade e apreço do mestre pelo pupilo, também podem ocultar outras inferências possíveis que revelam aspectos que não podem ser ignorados. Mesquita (2005) interpreta esse episódio como não sendo apenas uma idiossincrasia do discípulo, ou um traço revelador da sua personalidade, mas, sobretudo, o início de uma profunda modificação nos hábitos de leitura que Aristóteles introduziria na cultura helênica. Até aquele momento, os livros não eram lidos diretamente, mas escutados, isto é, uma leitura a partir da leitura do outro. Conforme relata o autor:

O grego coevo não lia seguindo ele próprio com os olhos as maiúsculas do texto, ou soletrando em surdina as letras que ia desenrolando no papiro, muito menos, como é evidente, folheando as páginas inexistentes dos volumosos cilindros. Reclinava-se passivamente para saborear, como numa representação teatral, as frases que um servo educado recitava.

A novidade introduzida por Aristóteles foi a de acumular numa só pessoa a dupla função de recitador e de ouvinte, fazendo assim evoluir a noção arcaica de “leitor” como aquele que lê alto para outrem e fundando a partir dela a noção de “leitor” como alguém que lê baixo, ou em pensamento, para si mesmo.

Com efeito, no regime cultural em que cobra sentido o ἀναγνώστης, o leitor é um escravo e ler uma ocupação servil. (MESQUITA, 2005, p. 76).

Outra inferência possível acerca dos epítetos aristotélicos é apontada por Mesquita (2005) a partir de uma observação feita por Düring (1976), que coloca em dúvida o modo como Platão se referia ao seu discípulo. Segundo ele, não se pode ignorar o fato de que, na atribuição de apelidos, também pode conter uma conotação depreciativa, de desaprovação e, neste caso, ofereceria indícios de que na realidade ocultava-se, por trás dessas alcunhas, uma possível ironia platônica. Aliás, convém lembrar que Platão era um mestre na “arte” de ironizar. Tendo herdado essa habilidade de seu principal mentor, o filósofo Sócrates, que a utilizava como método de investigação, a ironia está presente em todos os diálogos platônicos que resistiram até o momento presente.

Nessa observação pode estar oculto muito mais do que o próprio Düring percebeu. Não se pode ignorar que Aristóteles era considerado um *meteco* (μέτ-

οικος)¹⁶ e, portanto, não possuía o mesmo “*status*” de um cidadão ateniense, o que o colocava numa condição social inferior, em relação aos seus concidadãos.

Por outro lado, há que se levar em consideração que a leitura até então era uma atividade servil e de pouco ou nenhum prestígio. Saber ler, se não era demérito, certamente era tido como uma atividade menor. Fischer (2006), referindo-se a esse período, afirma que todos os povos antigos que se localizavam na região do mediterrâneo tinham na oralidade, e não na leitura e na escrita, o seu modo de inter-relação social, bem como se valiam de servos para promoverem a leitura em voz alta. A maior parte dos gregos e romanos jamais se utilizara da leitura e da escrita. Essas eram privilégio de uma minoria que detinha o poder econômico e político que lhes facultava a possibilidade de terem escravos alfabetizados. Diante desse quadro, parece não haver nenhuma dúvida em relação à situação adversa em que se encontrava Aristóteles, tanto no que concerne à sua condição de *meteco* (μέτ-οικος) bem como em relação às reais intenções de Platão ao tratá-lo de modo tão diverso. Para Borges, essas circunstâncias se confirmam e revelam um Platão que vai além da ironia. Para ele,

Sem a graciosidade da poesia, a descrição é repetitiva e assim tem que ser, pois a natureza que se observa também se repete. As características do gênero se transferem, todavia, maliciosamente, para seu cultor; Aristóteles, estrangeiro na academia de Platão, será chamado “leitor” e também “repetidor” – epítetos pejorativos para uma sociedade que desconfiava da escrita filosófica e que se irritava com assuntos impertinentes (BORGES, 2006, p. 39).

A leitura, e o leitor, conforme visto anteriormente, constituem-se em elementos fundamentais para mapear o universo no qual está inserido o período clássico da Grécia antiga. Aristóteles vivencia o desprezo pela leitura e o despreço ao leitor autônomo. As conceituações pertinentes à leitura e ao leitor denotam claramente esse sentimento. Leitura e leitor, naquele período, possuem significados literalmente pejorativos ou estão relacionados diretamente a conotações que remetem ao desdenho e ao insulto. Os

¹⁶ ‘*Meteco*’ (μέτ-οικος) significa estrangeiro, ou ainda, segundo Bailly (1950, p. 1269), “estrangeiro que vem a se estabelecer em qualquer parte (étranger qui vient s’établir qqe part)”. Aristóteles era filho de Nicômaco e de Féstias. Nasceu em 384 a. C., em Estagira, pequena cidade situada na Macedônia, mais especificamente na península Calcídica, tendo falecido na ilha de Eubéia, em Cálcis, em 322 a. C. A *pólis* (πόλις) grega não considerava cidadãos os escravos, populações subjugadas e *metecos*. Para ser considerado cidadão, segundo Glotz (1980, p. 127), “era preciso ser ateniense, isto é, cidadão. Até a metade do século V, esse título se aplicava a qualquer indivíduo que fosse filho de pai ateniense. Contudo, em 451/0, a lei de Péricles decidiu que, para ser ateniense, cumpria que ambos os pais houvessem nascido em Atenas: os filhos de mãe estrangeira (*mêtróxenoι*) passaram a ser considerados “bastardos” (*nôthoi*) perante o direito público”.

substantivos ‘leitor’ (ἀναγνώστης) e ‘leitura’ (ανάγνωση) derivam da mesma matriz etimológica do adjetivo ἀνάγνως, que significa algo que possui uma forma impura (BAILLY, 1950) ou ainda, como propõe Isidro Pereira (1998, p. 37), literalmente, impuro, culpável, criminoso. Assim também ocorre com o substantivo γνώσις (εως), i.e., conhecimento, noção. No entanto, os substantivos ‘leitor’ e ‘leitura’ trazem os radicais ἄν, que indicam negação, sugerindo um sentido diametralmente oposto.

É nesse contexto que se move e se constrói o pensamento aristotélico. Um universo de intrigas, preconceituoso e excludente. Segundo Diôgenes Laértios (1977, p. 129), Aristóteles estaria ausente da Academia quando Platão morreu, encontrando-se em viagem à Macedônia em missão diplomática na condição de representante dos atenienses, fato esse que Platão teria interpretado como traição, e teria dito: “Aristóteles deu-me um pontapé, como fazem os potros com a mãe que os gerou”. Somente após sua volta teria abandonado a Academia platônica, ao vê-la sendo dirigida por Xenocrates, seu desafeto declarado. Essa versão, todavia, difere substancialmente da da maioria dos historiadores da filosofia, como, por exemplo, Reale (1990, p. 188), para quem Aristóteles não apenas teria permanecido na Academia até a morte de seu mestre abandonando-a por vê-la sendo administrada por Espeusipo, como teria, juntamente com Xenocrates, fundado uma “Escola” em Assos, na Ásia Menor. Essa versão também assemelhasse a de Philippe (2002, p. 10), que não apenas confirma os dados de Reale como acrescenta que Aristóteles teria deixado a Academia no ano de 348, exatamente o ano em que é atribuída a morte de Platão.

Aristóteles, como observa Cauquelin (1995, p. 57), sai da Academia frustrado e ofendido, pois acreditava que seria o sucessor natural de Platão, e os vinte anos passados na Academia teriam sido em vão. Talvez isso explique porque o Estagirita, em mais de uma ocasião, lembrando seu mestre, afirma que a filosofia só deveria ser motivo de estudos após os cinquenta anos de idade.

Curioso também é o fato de que Aristóteles, em vários momentos, se refere ao seu mestre sempre em tom de respeito e admiração, como se observa desde os primeiros textos, como no *Eudemo*, por exemplo, depois na *Metafísica* e na *Ética a Nicômaco*, apenas para citar alguns. As obras de Aristóteles são, na verdade, fontes históricas sobre Platão e a sua doutrina. Mesmo nas críticas que Aristóteles, não raras vezes, dirige ao

seu mentor, sempre o faz obedecendo a critérios intelectuais e jamais pessoais. Por sua vez, a recíproca parece não ser verdadeira. Não obstante Platão já houvesse escrito boa parte de sua obra antes de ter tido contato com o jovem macedônio, verifica-se uma única referência a Aristóteles em toda a sua obra. Ora, se Aristóteles gozasse de todo o prestígio que com frequência aparece nos comentadores de sua obra, seria de se esperar que Platão fizesse menção ao seu “gênio criador”, ainda que eventualmente.

No entanto, a despeito disso tudo, Platão pode ter optado pelo diálogo pela facilidade que subjaz a esse gênero por ocasião da leitura feita para outros,¹⁷ uma vez que o diálogo permite conservar a oralidade, a despeito de toda a beleza e profundidade que, certamente, contém. Para Paviani (1993, p. 13), “o texto de Platão possui uma certa força que o conserva sempre atual. O caráter retórico e dialético, a oralidade e uma certa ambigüidade que dela decorre fazem parte do debate, da investigação que leva o diálogo à inconclusão”.

Platão encontra-se em um “hiato histórico”, em que introduzir a obra escrita não significa apenas um novo modo de comunicar-se, mas, sobretudo, romper com a tradição histórica, amalgamada na oralidade. Fischer lembra-nos de que a postura de ojeriza à filosofia escrita, demonstrada por Platão, fez com que esse tivesse chegado ao extremo de defender a legislação que preconizava o controle da poesia. O que justifica o fato de Platão não ter incluído o poeta em sua utópica república (2006), fato corroborado por Reale, ao enfatizar que Platão, ao ministrar cursos, recusava-se a escrevê-los. Ao discorrer, por exemplo, sobre as “realidades últimas e supremas”, acreditava que essas só podiam ser ensinadas através do diálogo direto e tendo como instrumento a aplicação da dialética oral (2004). Platão optou por evitar inclusive os textos que ele próprio entendia serem passíveis de se recorrer à escrita. Acrescenta Reale:

mesmo em relação aos temas a respeito dos quais considerou que pudesse escrever, buscou sempre evitar conferindo-lhes tratamento “sistemático”, procurando reproduzir o espírito do diálogo socrático, cujas peculiaridades buscava imitar. Tentou reproduzir o jogo de perguntas e respostas, com todos os meandros da dúvida, com fugazes e imprevistas revelações que impulsionam para a verdade sem, porém, revelá-la, convidando a alma do

¹⁷ Segundo Abbagnano (1982, p. 257), “para grande parte do pensamento antigo e até Aristóteles, o diálogo não é somente uma das formas pelas quais se pode exprimir o discurso filosófico, mas a sua forma própria e privilegiada, porque esse discurso não é feito pelo filósofo a si mesmo e não o encerra em si mesmo, mas é um conversar, um discutir, um perguntar e responder entre pessoas associadas pelo interesse comum da pesquisa. O caráter associado da pesquisa, como os gregos a conceberam no período clássico, encontra a sua expressão natural no diálogo”.

ouvinte a realizar o seu encontro com ela, com as rupturas dramáticas de seqüência que preparam para ulteriores investigações: em suma, toda aquela dinâmica tipicamente socrática estava presente. (REALE, 2004, p. 135).

Trabattoni (2003, p. 31), ao se referir às interpretações feitas, pelo que ele denomina de “tubingueses” (expoentes da escola de Tübingen-Milão), afirma que

as causas pelas quais Platão se mostra reticente nos seus escritos possuem, segundo eles, caráter histórico, e não filosófico (nem muito menos religiosos); são o fruto de uma escolha, não de uma coação. Além disso [...], a escrita estava gradativamente levando a melhor sobre a conservação oral do saber, podendo parecer a muitos como um fato novo e preocupante.

Determinar se a atitude de Platão em relação à escrita está atrelada a significados históricos/contingentes ou teóricos/filosóficos parece ser a chave que elucidaria a questão.

Trabattoni (2003), ao fazer suas digressões alertando para o fato de que alguém poderia ser tentado a estabelecer paralelos entre as obras de Platão e Aristóteles, adverte que essa comparação seria totalmente inadequada, já que a obra de Aristóteles está dividida em dois grupos, a saber: os escritos *exotéricos* e os escritos *esotéricos*¹⁸; escritos para o público em geral e escritos para serem utilizados dentro da escola, respectivamente. Platão escreveu Diálogos, o que poderia corresponder aos escritos *exotéricos*; e os ensinamentos orais proferidos na Academia representariam os escritos *esotéricos*.

Se observado por esse aspecto, a advertência é pertinente. Todavia, a questão que está em jogo pode ir além do proposto por Trabattoni em sua crítica aos pensadores da escola de Tübingen-Milão, i.e., a postura platônica pode ter ocorrido em razão tanto de aspectos histórico-contingentes (ninguém está imune ao seu contexto histórico e, portanto, também religioso) – aliás, como se verá logo mais, um dos aspectos centrais da

¹⁸ Dos escritos *exotéricos* (ἐξωτερικός) de Aristóteles, temos apenas informações, uma vez que foram totalmente perdidos ao longo do tempo. Quanto aos textos *esotéricos* (ἑσωτερικός), acredita-se que tenham chegado até nós a maior parte. Segundo Höffe (2006, p. 28), “Na sua absoluta maior parte os escritos *esotéricos* de Aristóteles são apontamentos de aula: apontamentos para as preleções ou pós-escritos de preleções, que não são destinados à publicação. Ao que tudo indica, a maioria deles é trabalhada em vários aspectos após uma primeira forma escrita, frequentemente pelo próprio Aristóteles, em parte primeiramente por Teofrasto e outros discípulos. Deve-se contar não só com diferentes camadas, mas também com agrupamentos, excursos, observações e remissões. Alguns textos, contudo, Aristóteles mesmo poderia ter redigido no momento de finalização: além da *Ética a Nicômaco* talvez as *Categorias*, a *Tópica* e os *Analíticos*. Notavelmente, há para alguns temas diferentes textos, em especial para a ética, a saber, a *Ética a Nicômaco*, a *Ética a Eudemo* e a *Ética magna* (*Magna Moralia*, cuja autenticidade é, sem dúvida, questionável”.

permanência na oralidade em Platão ocorre exatamente em razão do apelo religioso – como também por preferência teórico-filosófica. Ambos estão inexoravelmente imbricados. A justificativa apresentada por Trabattoni (2003, p. 35), a partir da interpretação dos tubinguenses, é a de que

o paralelo é ainda mais impróprio, porque Aristóteles sempre escreveu as doutrinas de escola, enquanto Platão não; e porque Platão afirmou explicitamente nos seus escritos a superioridade da comunicação oral em relação à escrita, enquanto Aristóteles jamais o fez.

Ora, se a comparação vista por esse viés está correta, pelos mesmos argumentos se pode suspeitar das razões platônicas e compreender porque o discípulo de Sócrates manteve-se fiel a oralidade optando pelo gênero do diálogo enquanto Aristóteles, tendo permanecido por pouco tempo nessa modalidade, abandona a mesma e opta pelo gênero do tratado. Ao menos parece ser consenso de que Platão considerava a oralidade superior à escrita. Permanece, no entanto, ainda como uma questão em aberto, as razões que o motivaram a proceder desse modo.

Em vários momentos, Platão oferece provas de sua preferência pela doutrina oral, em detrimento da escrita. Exemplos disso é a *Carta sétima* e o Diálogo *Fedro*, em que se concentram declaradas críticas à escrita. Apesar de ainda persistirem dúvidas por parte de alguns estudiosos de Platão sobre a autenticidade das *Cartas*¹⁹, os textos referidos fornecem elementos que não podem ser negligenciados. Diferentemente das *Cartas*, com o *Fedro* parece haver unanimidade sobre a sua autoria. De qualquer modo, isso não compromete o objetivo aqui proposto.

Na *Carta sétima*, encontra-se um Platão desterrado. Alguém que está longe de sua Pátria e de seus familiares. Portanto, como bem observa Trabattoni (2003), devemos levar em consideração o apelo às vezes levemente exagerado, bem como as motivações, como sendo de uma pessoa ausente por muito tempo e à mercê dessa contingência.

¹⁹ As cartas, em número de treze, de modo geral são curtas e se resumem, na sua maioria, ao período em que Platão esteve em Siracusa, na Sicília. Trabattoni (2003, p. 161-162) faz uma análise detalhada tanto do *Fedro* quanto da *Carta sétima*, e destaca que “o problema é complicado pelo fato de que nem todos os estudiosos admitem sua autenticidade. Podemos citar como exemplo os dois estudiosos italianos que mais se ocuparam das *Cartas* platônicas, Antônio Maddalena e Giorgio Pasquali. O primeiro considerava, sem mais, espúrias todas as epístolas em bloco, enquanto o segundo admitia a autenticidade ao menos de algumas, entre as quais, especialmente, a sétima. Devemos dizer, aliás, que em anos recentes a maioria dos historiadores está inclinada a reconhecer a autenticidade do texto [...], e as vozes contrárias se mostram sempre mais esporádicas (apesar de, ao menos algumas delas, autorizadas)”.

Também o fato de Platão estar em terras estrangeiras com o propósito claro de difundir o seu pensamento, particularmente político, não pode ser ignorado.

Segundo Reale (1990), ao tentar convencer o tirano Dionísio I, governador de Siracusa, das vantagens em se adotar a postura do rei-filósofo, o faz pela persuasão. Ora, os resultados que se obtêm pela persuasão são mais imediatos quando se usa a oralidade em substituição antes que a escrita, particularmente quando aqueles que são objetos dessa são iletrados²⁰. Nesse caso, a opção pela oralidade seria justificável. Porém, não se trata de verificar casos isolados.

Ao que parece, a questão concentra-se na escrita, propriamente dita, e nos problemas que dela podem advir. Dentre esses, encontra-se a interpretação, que seria demasiadamente dificultada. O discurso oral facilita a adequação em função do público que se quer atingir, i.e., pode ser mudada de acordo com o que o momento e as circunstâncias exigem; enquanto a escrita, embora possa ser direcionada, não permite essa adequação simultânea ao contexto. Sócrates ensina que o filósofo, para ser bom orador, deve saber como adequar os seus discursos em relação aos seus ouvintes, ou melhor,

enquanto não se conhecer a natureza da alma e puder determinar que espécie de discurso convém a cada natureza, adornando-os de acordo com esse critério, para oferecer a uma alma complexa discursos também complexos e de variadas harmonias, e para almas simples discursos igualmente simples, não se ficará em condições de manejar a arte da oratória com a perfeição exigida pela natureza desse gênero de composição, não só para ensinar como para convencer. (*Fedro*, 277c).²¹

Paradoxalmente, o pensamento platônico chegou até nós pelo fato de terem sido escritos. Esse fato poderia colocar em cheque o argumento de uma possível resistência à escrita. Entretanto, há que se observar que Platão, particularmente em suas obras da

²⁰ O que não é o caso de Dionísio I, mas da imensa população da Sicília, a exemplo de todo o mundo antigo conhecido. Segundo o historiador grego Diodoro Sículo (*Loeb Classical Library*, XIII, 96.4, 1967), que teria vivido no século I a. C., o tirano sabia ler e escrever desde tenra idade. Informa ainda que Dionísio tivera uma origem humilde e acrescenta, como reforço a essa informação, o fato de ele ser escriba, o que reforça a tese aqui defendida de que saber ler e escrever, naquele período, era uma tarefa menor, não obstante ser motivo de certo prestígio.

²¹ O conceito que os gregos tinham de alma ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) não deve ser entendido como o conceito introduzido, particularmente, pelo cristianismo. Os gregos concebiam a alma como “substância” intelectual. Portanto, a alma, para os gregos, está relacionada ao psiquismo humano. Para o diálogo *Fedro*, bem como para a *Carta sétima*, foram utilizadas, como suporte, as traduções para a língua portuguesa propostas por Carlos Alberto Nunes (PLATÃO. **Diálogos de Platão**. Tradução de Benedito Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975).

juventude, usou a grafia para materializar a oralidade e não necessariamente a escrita, ao menos não do modo como se verifica em seus escritos posteriores. O que se “escreve” é fundamental; contudo, o modo como se faz não pode ser negligenciado. Nesse sentido, Fischer é categórico ao afirmar que

a decodificação da mnemônica (auxílios à memória) e de imagens (figuras pictóricas) também pode ser considerada “leitura”, ainda que no sentido primitivo. O homem de Neandertal e os primeiros *Homo sapiens sapiens* liam entalhes em ossos sinalizando algo que lhes fosse significativo – pontuação de um jogo, marcações de dias ou de ciclos lunares. A arte rupestre também era “lida” como histórias visuais dotadas de informações com significado. Tribos primitivas liam extensas mensagens imagéticas em cascas de árvores ou em couro, ricas em detalhes. Em diversas sociedades antigas, varetas eram lidas para a contagem de quantidades. A sinalização permitia que mensagens simbólicas fossem lidas a distância: bandeiras, fumaça, fogo, reflexos em metais polidos e outros dispositivos. Os incas liam os nós de quipo codificados por cores para monitorar transações comerciais complexas. Os polinésios antigos liam registros em cordas e entalhes para embalar suas gerações. Todas essas ‘leituras’ envolviam códigos predeterminados. Transmitiam um significado conhecido – uma ação (como na arte rupestre), valores numéricos (como em varetas e nós) ou nome falado (como em entalhes e cordas) – sem cumprir, no entanto, os critérios da **escrita completa**. (2006, p. 14)²².

Como afirma Olson (1997), todo aquele que fala, via de regra, o faz de modo embaraçoso e o grande desafio consiste, exatamente, em tornar suficientemente claro na escrita o que se pretendia na oralidade. Evidencia ainda que dentre os muitos pensadores do período antigo que preferiram confiar na oralidade, em detrimento da escrita, encontra-se Platão: “Vale recordar que Platão não se inclinava a atribuir tal autoridade a escrita” (OLSON, 1997, 204). Porém, afirmações desse tipo exigem cautela. Deve-se ter sempre presente o que o próprio Acadêmico afirma sobre si mesmo, ou ainda,

o que estou em condições de afirmar de quantos escreveram e ainda virão a escrever com pretensão de conhecer as questões com que me ocupo, quer as tenham ouvido de mim mesmo ou de outras pessoas, quer as descobrissem por esforço próprio, é que, no meu modo de pensar, eles não entendem nada de nada de todas essas questões. (*Carta sétima*, 341c).

²² Grifo nosso. “Escrita completa” é uma expressão utilizada por Fischer com o intuito de mostrar que os conceitos de escrita mostram-se, via de regra, insuficientes para determinar o que, de fato, a constitui e a define. Dentro do conceito sugerido, a “escrita completa” deve contemplar, no mínimo, três critérios, a saber: “ter por objetivo a comunicação; consistir em sinais gráficos artificiais realizados sobre uma superfície durável ou eletrônica; e empregar sinais que se relacionem convencionalmente ao discurso articulado (a organização sistemática de sons vocais significativos) ou a programação eletrônica de modo que efetive a comunicação.” (FISCHER, 2006, p. 14). Nas obras de Platão, esses critérios estão presentes. Assim, não se pode afirmar que Platão não teria escrito. Apenas o fez, como se busca demonstrar na presente investigação, resistindo a essa modalidade de expressão e conservando a oralidade em boa parte de suas obras.

A advertência procede. Tentar elucidar o que está contido em um texto ou em um discurso não consiste em tarefa fácil, dado que ambos podem ser profundos ou superficiais. Não se trata aqui de fazer defesa da escrita e execração da oralidade. Como afirma Certeau (2000, p. 223), a oralidade e a escrita não podem ser vistas como instâncias diametralmente opostas ou como se estivessem hierarquicamente dadas, mas tão somente como instâncias que obedecem a características e a elementos constitutivos de modos diversos. O que se busca é encontrar fundamentos coerentes que permitam afirmar que, se Platão tem destacada importância na transição da oralidade para a escrita, esta só se apresentará como sistema, dando origem ao modo como escrevemos hodiernamente, por Aristóteles. Trabattoni é categórico ao concluir que

a afirmação segundo a qual a comunicação oral é incomparavelmente mais persuasiva do que a comunicação escrita pode dar, frequentemente, a impressão de que Platão tenha confiado suas doutrinas mais importantes à comunicação oral, quando, ao contrário, se trata sempre de uma vantagem relativa, porque qualquer tipo de comunicação é mais ou menos imperfeito e insuficiente (2003, p. 182).

Quando Platão (*Carta sétima*, 341a-b) faz o comentário sobre si mesmo, o faz em uma carta e, visivelmente, em tom de desabafo. Sentiu-se traído pelo tirano Dionísio, em quem havia depositado total confiança. Após ter dividido com Dionísio boa parte de suas ideias, foi surpreendido ao saber que haviam sido publicadas na forma de um tratado. Esse fato foi agravado por não aparecer nenhuma alusão a ele. O tratado fora escrito como se as ideias nele contidas fossem totalmente originais. O plágio cometido certamente provocou em Platão um desconforto em relação à escrita, pois Dionísio anotava tudo o que era dito (vide Nota 13) e, ao se referir ao texto produzido a partir de suas ideias, o faz com evidente desdém, como sendo um tratado.

Esse episódio marca de modo profundo a concepção do discípulo de Sócrates sobre a escrita, a ponto de referir-se àqueles que escrevem como sendo indivíduos destituídos de bom senso. Para Platão (*Carta sétima*, 344d),

Eis a razão de todo homem de senso abster-se de escrever sobre esses temas sérios e de expô-los à inveja e à incompreensão do público. Daí, poderemos tirar a seguinte conclusão: quando vemos alguma composição escrita, ou seja, de um legislador, a respeito de leis, ou de outro indivíduo sobre assunto diferente, é certeza não ter o autor levado muito a sério o seu trabalho, ainda mesmo que trate de um sujeito grave, por haver ficado retido o pensamento na porção mais nobre de sua alma. Mas, se, de fato, confiou à escrita, como coisa da mais alta importância, então, é que os humanos, não os eternos do Olimpo, fizeram que ele o juízo perdesse.

A preocupação de Platão com os discursos escritos e orais torna-se mais notória ainda no *Fedro*, em que Sócrates, debatendo com Fedro, examina as características e a validade de ambos, concluindo que o diálogo oral é superior ao escrito. Sócrates (*Fedro*, 275c-d) demonstra essa preferência de modo explícito, ao afirmar que

quem presume ter deixado num livro uma arte em caracteres escritos, ou quem a recebe, na suposição de que desses caracteres virá a sair algum conhecimento claro e duradouro, revela muita ingenuidade e o desconhecimento total do Oráculo de Amão, dado que imagine ser o discurso escrito mais do que um meio para quem sabe.

Continuando o diálogo, Sócrates (*Fedro*, 275d), valendo-se de sua habilidade didática, assevera que: “é que a escrita, Fedro, é muito perigosa e, nesse ponto, parecidíssima com a pintura, pois esta, em verdade, apresenta seus produtos como vivos; mas, se alguém lhe formula perguntas, cala-se cheia de dignidade. O mesmo passa com os escritos”. Está presente nessa postura, de modo claro, a teoria platônica dos dois mundos. O mundo sensível, sendo apenas uma cópia imperfeita do mundo inteligível e perfeito, que só existe no plano das ideias (formas), não pode ser considerado real. Assim, na mesma medida em que uma pintura não pode ser aceita como demonstração do real, a escrita é imitação do discurso “puro” que advém da alma.

Ora, se um homem é uma cópia imperfeita de um homem que só existe, de modo perfeito, no mundo das ideias, a representação desse mesmo homem em forma de pintura ou escultura seria a cópia de uma cópia e, portanto, inaceitável. Essa interpretação é reforçada pela afirmação de Fedro, com a qual Sócrates concorda inteiramente. Fedro (*Fedro*, 276a), acompanhando o raciocínio de seu interlocutor, diz: “referes-te ao discurso de quem sabe, discurso vivo e animado, do qual, com toda a justiça, pode ser considerado simples simulacro o discurso escrito”.

A escrita afasta o homem ainda mais do mundo inteligível. Sendo cópia do discurso, que já é cópia, tal qual o exemplo acima, será cópia de uma cópia. O discurso oral aproxima-se mais do mundo inteligível e, por isso, possibilita falar sobre temas que não podem ser aludidos pela escrita, tais como o belo, o bom, o justo. Escrever sobre esses conceitos serviria apenas para tentar resguardar a memória. Contudo, se aquilo que sabemos não é necessariamente aprendido, mas lembrado, a escrita é totalmente desnecessária. Ironicamente, Sócrates questiona:

E o homem que dispuser do conhecimento do justo, do belo e do bom, diremos que seria menos ajuizado do que o lavrador com suas sementes? [...] Não irá, por conseguinte, escrever na água suas coisas, semeando com cálamo e tinta discursos incapazes de se defenderem por meio da palavra [...] Não, sem dúvida; só por brincadeira, como parece, é que ele semeará e escreverá nos jardins da escrita. Com seus escritos estará formando um tesouro de reminiscências para quando chegar a velhice esquecida, para si próprio e todos os que lhe vierem no rasto. (*Fedro*, 276c-d).

Os livros, para Sócrates, impediam o processo de aprendizagem. Havia uma única interpretação possível de um texto e essa era privilégio de poucos. Apenas aqueles dotados de um intelecto devidamente treinado podiam comunicá-la. Comunicação essa que deveria se dar, inexoravelmente, de modo oral (FISCHER, 2006). Assim, Platão, ao nos legar uma vasta obra escrita, não poderia ter feito diferente, ou, ainda, o gênero do diálogo pode ter sido uma tentativa de manter-se o mais próximo possível da dialética. Trinta e seis obras que resistiram ao tempo e chegaram até nós foram escritas na forma de diálogos. As *Cartas* poderiam ser exceção; ainda assim, também se constituem em um modo de dialogar. Portanto, como assevera Sócrates (*Fedro*, 276e), devemos seguir em tudo as determinações da “arte dialética”.

Essa “preferência” de Platão certamente influenciou o jovem Aristóteles. Talvez justifique o fato de que os primeiros escritos do Estagirita tenham ocorrido na forma de diálogos. O *Protrépticos* e *Eudemo*, por exemplo, são diálogos escritos no período em que Aristóteles ainda frequentava a academia platônica. Contudo, conforme informado em nota anteriormente, o gênero diálogo era comum na Grécia clássica.

Para Mesquita (2005), o importante é que com Aristóteles o mundo ocidental abre as portas para um horizonte totalmente novo, em que os modos de investigar, de produzir ciência e cultura ganham uma nova dimensão. Com ele, surge o método científico e tanto a leitura como a escrita passam a ocupar lugar de destaque. Ainda segundo Mesquita (2005, p. 77),

com Aristóteles, o mundo grego passou do ensino oral para o hábito de ler [...] este lance produzirá toda uma catadupa de mudanças radicais na actividade científica. Não é exagero dizer que, com ela, é a própria noção moderna de investigar que surge. [...] A institucionalização de rotinas de pesquisa, a atenção à recolha de dados, o pendor para o coleccionismo histórico ou erudito, a criação de transmissão escolar e da prosa científica, o interesse sistemático pela tradição das disciplinas, são directamente devedores desta primeira inovação (*sic*). (MESQUITA, 2005, p. 77).

Nos *Tópicos* (I, 14, 105b12-18), Aristóteles oferece de modo detalhado como se deve proceder para fazer uma leitura profunda e adequada. Essas recomendações são sugeridas atualmente, ainda que se ignore a sua autoria. Mesquita (2005, p. 78), ao comentar a importância desse legado deixado por Aristóteles, destaca o fato de que devemos a ele “a prática de sublinhar e anotar os manuscritos à margem, de os transcrever e de elaborar fichas de trabalho, rotinas indissociáveis da leitura directa dos textos e, ao mesmo tempo, condições indispensáveis daqueles feitos”.

Em que medida a descoberta precoce da leitura e de todo o detalhamento na maneira de ler exerceram influências em Aristóteles é difícil de dimensionar, mas igualmente difícil seria não levar em consideração este “requinte” de leitor em sua predileção pelo tratado. O tratado exige exatamente esse cuidado quase cirúrgico na sua elaboração. Cada detalhe é minimamente analisado. Constitui-se em uma obra em que se trata de uma arte, ciência ou de qualquer matéria particular, enquanto o diálogo é um conversar em que está inferida a pergunta e a resposta entre pessoas ligadas por interesses comuns. Para Aristóteles (*Metaph.*, V, 28, 1024a 30), o gênero é quem primeiro possibilita definições, permitindo, desse modo, também perceber diferenças e oposições próprias, bem como estilos diferentes presentes nesse.

Até que ponto essa minúcia, como bem observa Philippe (2002), pode ter alguma relação com a leitura e uma possível influência paterna, é difícil dizer. O fato é que Aristóteles nasceu e se criou até o início da adolescência em uma casa onde a leitura era atividade rotineira. O pai de Aristóteles, Nicômaco, era médico e escritor, sendo que se atribui a ele seis livros de medicina (ἰατρικὰ) e um de física (φυσικὰ). Esse episódio, por sua vez, é motivo de controvérsias. Reale (1990) desconfia dessa influência, uma vez que Nicômaco morreu quando Aristóteles ainda era muito jovem. Cauquelin (1995), por sua vez, não apenas informa que ele estava com onze anos de idade quando perdeu seus pais, como reforça a tese de que ele teve a sua iniciação na leitura ainda muito jovem, e credits essa conquista ao ambiente familiar e social em que ele estava inserido. Relatando os hábitos costumeiros de um menino que, em tenra idade, brinca nas praias do mar Egeu, em Estagira, referindo-se a Aristóteles, Cauquelin diz que, além desses momentos em contato com a natureza,

[...] ele tem outras preocupações. Gosta de ler, e os livros não faltam nem em Estagira nem em Pela. Os reis da Macedônia protegem as letras e as artes. Zêuxis pintou os afrescos do palácio, Filipe abrigará suntuosamente Lisipo. Os poemas cantam Homero, que Aristóteles sabe de cor. Logo que se acabam de escrever, as obras dos filósofos de Atenas são conhecidas. Ainda que não compreenda o que lê, Aristóteles tenta memorizar o que aprende. É a idade em que a inteligência se impregna de uma atmosfera, nutre-se dela, move-se facilmente através de pedaços de conhecimento que pouco a pouco se organizam. Aristóteles não é nem uma criança prodígio, nem um superdotado; nenhum sinal brilhante presidiu ao seu nascimento, nenhum pretexto para construir uma lenda – como a que inventaram para Platão. Simplesmente, ele é atento, paciente, curioso a respeito de tudo. (CAUQUELIN, 1995, p. 28).

Para Borges (2006), todavia, existem outras razões a serem consideradas na trajetória do Estagirita e que podem explicar sua preferência por determinados gêneros, particularmente, o tratado; gêneros que podem assinalar a possibilidade de incluir outros escritos em uma cultura em que se destacavam a prosa e poesia recitadas. Em suas palavras,

Diferentemente de Descartes, Espinosa e outros modernos, que viriam a propor a cura da mente viciada, Aristóteles concentrou-se nas regras formais da exposição; manifestava profunda confiança na capacidade da razão e de seu fundamento último. Por isso, pôde escrever, por exemplo, um tratado tão exemplar em sua abrangência, necessariamente exaustiva, simétrico a seu objeto, que é um todo sem lacunas e incorruptível, pois, afinal, *cosmos* quer dizer ao mesmo tempo *ordem* e *beleza* [...] A descrição requer ordem. O que se pretende com a descrição de tantos animais, pássaros, serpentes, insetos e até de criaturas fantásticas não é apenas discorrer sobre seu comportamento, como nascem copulam, andam, piscam ou morrem. O que se quer é – mais que descobrir – provar um princípio explicativo, que só pode ser também o correto princípio constitutivo de cada ser em uma ordem mais ampla. [...] Tornou-se então mais plausível descrever o mundo a partir de um princípio lógico do que demonstrar que ele tivesse sido plasmado através de diferentes condensações e diluições da matéria. (BORGES, 2006, p. 38-39).

Aristóteles percebe o cosmos como um grande tratado, em que tudo está harmonicamente dado. Essa harmonia, no entanto, necessita ser compreendida. É um universo cifrado e cumpre ao leitor decifrá-lo. Por isso, Aristóteles não é prescritivo, mas descritivo. Não cabe ao leitor, assim como ao cientista, ordenar o mundo, mas, unicamente, descrevê-lo da forma mais precisa e minuciosa possível. Um mundo em constante e rápida transformação exige por parte do leitor uma adequação no modo de percebê-lo, uma vez que este se apresenta de modos diversos, mas parece conservar uma essência que permanece inalterada. No entender de Yunes,

o aprendizado da leitura técnica, psicológica e filosoficamente é uma tomada de posse do mundo nesta civilização da escrita. Em outros tempos, era o verbo da oralidade; hoje, o da imagem, mas sempre é o verbo: lê-lo, aproximá-lo, é

aproximar-se de uma condição (in)suspeita, onde, dirigidos que somos por ele, lutamos para dirigi-lo e experimentar um novo prazer (1995, p. 188).

Por isso, nem todos se tornarão leitores, ou, o que seria mais desejável, bons leitores. Mas o que é ser um bom leitor, afinal? Talvez seja como tocar cítara, assimilando a técnica necessária para poder expressar plenamente a interpretação. O que é ser um bom leitor para o Estagirita? É ser um observador atento, é saber lidar com o atordoamento do incógnito, do mistério. Em suma, ser um bom leitor é, sobretudo, saber ler o mundo e, assim, apropriar-se dele.

3 A ESTRUTURA DA DELIBERAÇÃO

Deliberamos sobre as coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas; e essas são, efetivamente, as que restam. Porque como causas admitimos a natureza, a necessidade, o acaso, e também a razão e tudo que depende do homem. Ora, cada classe de homem delibera sobre as coisas que podem ser realizadas pelos seus esforços

Aristóteles (E.E., 1112a, 30-34).

Conforme abordado no capítulo anterior, a leitura tem início pela leitura do mundo, desencadeada pela admiração e pelo espanto que este provoca; leitura essa que ganha várias dimensões ao longo do tempo. Aristóteles, ao fazer suas investigações, utiliza-se de métodos próprios e adequados a cada circunstância. Todavia, em todas essas circunstâncias, ou modalidades de leituras propostas pelo Estagirita, o *modus operandi* parece ser o mesmo, i.e., uma capacidade ou faculdade de agir de modo correto diante de qualquer situação que se nos apresente. A tese, que pretendemos defender, parte do pressuposto de que essa capacidade ou faculdade, para Aristóteles, é a deliberação (βούλευσις). Assim, neste capítulo, trataremos do conceito de deliberação e o que a constitui²³.

A deliberação surge como instrumento que permite não apenas ler, mas ler do modo mais adequado possível. Ela possibilita fazer toda e qualquer leitura, e não apenas leituras específicas. Permite apropriar-se da situação e avaliar de forma mais segura as informações disponíveis, possibilitando, assim, tomar decisões de modo igualmente seguro. Isso, obviamente, não garante que todas as leituras serão corretas, mas certamente assegura a diminuição da incidência do equívoco.

Via de regra, o modo como se aprende a ler obedece a um critério ordinário e sem conexão com a realidade, impossibilitando o prazeroso exercício do pensamento.

²³ Parte da revisão e discussão dos conceitos aristotélicos aqui apresentados é objeto de estudo iniciado em Fantinel (2003).

Assim, ocorre em todos os âmbitos da leitura. O que de fato faz sentido aprender? Qual a importância do que se aprende na leitura de um enunciado matemático, filosófico, de uma fórmula química, uma lei da física, gramática, e assim por diante? Se a relação nexo-causal não for estabelecida, pouco ou nenhum valor terá. Em última análise, a pergunta talvez deva ser sobre o sentido que implica a leitura para a vida.

Possibilitar interpretações sobre o mundo é função inexorável da leitura. A leitura ajuda-nos a compreender o mundo, na medida em que serve para confirmar o que já está presente nele. Segundo Gadamer (1993), a compreensão é sempre precedida pela interpretação. Assim, equivocar-se ao interpretar algo é indesejável. Entretanto, mais grave ainda é não ter interpretação alguma sobre o que quer que seja. O equívoco ao se interpretar algo pode ser corrigido. A ausência de interpretações, ao impossibilitar o acesso à compreensão, é condenar o ser humano ao senso comum.

Toda interpretação é, como afirma Heidegger (2011, p. 208) em seu livro *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, “interpretação da faticidade; conquista do propósito (*Vorhabe*) [...] articular o delineamento da situação de antemão em e como situação determinada como faticidade, isto é, o que falta em relação à faticidade, o que ela encobre”.

A deliberação só é possível em relação ao que depende daquele que age (agente), pois se delibera, unicamente, diante de situações que estão ao alcance do mesmo e, portanto, realizáveis (E.N., III, 3, 1112 a 30-31). Essas realizações devem ser concretas, passíveis de consumação. Em última análise, devem ser resultado da sensatez e do discernimento humano (*γνώμη*) (E.N., III, 3, 1112 a 20-24). Ninguém delibera sobre o impraticável ou sobre aquilo que não pode ser diferente, isto é, sobre o impossível ou sobre o necessário (*ἀναγκαιός*)²⁴. Neste ponto, é fundamental esclarecer o que Aristóteles concebe como *necessário*.

²⁴ Tudo o que não pode não ser, i.e., tudo o que não pode ser de outra forma. Essa, ao menos, parece ser a concepção aristotélica do conceito. A citação continua: “Ademais, dizemos que é necessário que seja assim o que não pode ser diferente do que é. E desse significado de necessário derivam, de certo modo, todos os outros significados. De fato, dizemos que o que é obrigatório é constringido a fazer ou a sofrer quando, por força da obrigação, não pode seguir sua tendência, o que significa que a necessidade é aquilo por força do qual uma coisa não pode ser diferente do que é. E o mesmo vale para as coisas que são causa da vida e do bem: quando é impossível que o bem e a vida existam sem que existam determinadas coisas, estas são necessárias e esta causa é uma necessidade. Além disso, no âmbito das coisas necessárias entra também a demonstração, porque – em se tratando de uma verdadeira demonstração – não é possível que as conclusões sejam diferentes do que são. E a causa dessa

Na *Metafísica* (V, 5, 1015a, 20-35; 1015b 5-15), Aristóteles oferece, de modo detalhado, o que ele entende por necessário. Nas palavras do filósofo:

Necessário significa (a) aquilo sem cujo concurso não é possível viver: a respiração e o alimento, por exemplo, são necessários ao animal porque este não pode existir sem eles. (b) E significa também aquilo sem o que o bem não pode existir nem se reproduzir, ou aquilo sem o que o mal não pode ser eliminado ou evitado: tomar um remédio, por exemplo, é necessário para não ficar doente, e navegar para Egina é necessário para ganhar dinheiro. Além disso, necessário significa o que obriga a obrigação. **E isso é o que se impõe como obstáculo e como impedimento ao impulso natural e à deliberação racional.** De fato, o que é obrigação se diz necessário e por isso também doloroso, como diz Eveno: “Tudo o que é necessário é natureza obrigatória”. E a obrigação é uma necessidade, como também Sófocles afirma: “Mas a obrigação me constringe a fazer estas coisas”. E a necessidade parece ser algo inflexível, e com razão, **porque se opõe ao movimento decorrente da deliberação e do raciocínio.**²⁵

Não sendo possível deliberar sobre o impossível ou o necessário, seria insensatez a deliberação acerca de realidades eternas; nem mesmo em relação às realidades que se encontram previamente determinadas. Não existe a possibilidade de mudar o imutável. Não há deliberação acerca do Tempo, por exemplo, dado que o seu movimento independe do empenho do agente. Tampouco se delibera sobre os fenômenos físicos. É inútil deliberar sobre a lei da gravidade, uma vez que ela ocorrerá independentemente da vontade²⁶ de qualquer agente (FANTINEL, 2011).

Essa concepção, que considera o determinado como não sendo passível de deliberação, encontrará nos estoicos relevante importância. Sêneca (1991, p. 590), por

necessidade são as premissas, se é verdadeira que as proposições das quais o silogismo deriva não podem ser diferentes do que são. Algumas das coisas que são necessárias têm fora de si a causa do seu ser necessárias; outras não têm fora de si e são elas mesmas as causas pelas quais outras são necessárias. Portanto o sentido primário e fundamental de necessário é simples, pois este não pode ser de muitos modos e, conseqüentemente, não pode ser ora de um modo, ora de outro, pois nesse caso seria de muitos modos. Se, portanto, existem seres eternos e imóveis, neles não pode haver nada que seja forçado nem contra sua natureza.”

²⁵ Grifos nossos.

²⁶ O substantivo *vontade* deve ser entendido ao longo de todo o texto como sinônimo de intenção ou capacidade de agir. Neste caso específico, o mesmo é utilizado como tentativa de aproximar a ideia aristotélica ao pensamento hodierno. Quando for utilizada como conceito aristotélico, será substituída por “escolha deliberada”. A advertência deve-se ao fato, como bem assevera Zingano (1997, p. 68), de que “[...] é bem conhecido o anátema sobre a noção antiga de vontade: os gregos desconheciam esta noção, que viria a ter uma expressão própria somente com o pensamento cristão. Por outro lado, a doutrina aristotélica da deliberação é vista precisamente como um sintoma desta falta: por desconhecer a noção de vontade, Aristóteles foi levado a sustentar que só deliberamos sobre os meios e nunca sobre os fins. [...] Temo, no entanto, que este esquema não deixe de distorcer inevitavelmente a tese aristotélica ao mesmo tempo em que embeleza demasiadamente os requisitos da vontade moderna. Uma análise mais equitativa da tese aristotélica talvez seja necessária, e tenho a impressão que seu resultado consistirá em uma recuperação da doutrina da escolha deliberada como uma tese muito sensata a respeito da vontade humana”.

exemplo, entendia que o sábio é aquele dotado da capacidade de distinguir entre o que está determinado e o que é passível de mudança, i.e., devemos nos resignar com o que não pode ser mudado e termos coragem suficiente para mudar o que pode ser mudado, pois “o destino conduz quem consente e arrasta quem não consente” (*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*).²⁷

Infinitas são as coisas que não se podem mudar. Não se escolhe um passado diferente. Nenhum fato passado é objeto de escolha, pois “ninguém escolhe ter saqueado Tróia, ninguém delibera a respeito do passado, mas só a respeito do que está para acontecer e pode ser de outra forma, enquanto o que é passado não pode deixar de haver ocorrido” (E.N., VI, 2, 1139 b 5-9)²⁸. Aristóteles, citando Agatão, o poeta, afirma que “pois somente isto é ao próprio Deus vedado: O fazer não sucedido o que uma vez aconteceu” (E.N., VI, 2, 1139b 10-11).²⁹

Aristóteles, ao fazer essas reflexões, parece ter como objetivo um bem maior. Essas ponderações têm como desígnio principal identificar, no domínio da existência humana, a validade de suas constatações. A aplicabilidade ou não de um ponto de vista comportamental dessas teorias é que, em última análise, move o pensamento Aristotélico.

Não raras vezes, a deliberação, exatamente por ser permeada pela postura que o agente adota, necessita de sugestões e é sempre fundamentada em conhecimentos prévios (PHILIPPE, 2002, p. 49). Isso ocorre de igual modo, tanto nas decisões mais complexas como nas mais triviais. Todas as deliberações são, para Aristóteles, passíveis de resultados singulares e indefinidos, ao afirmar que “delibera-se a respeito das coisas

²⁷ Na realidade, trata-se de um verso pertencente a uma reconstrução do Hino a Zeus do filósofo, estoico grego, Cleantes. Essas concepções antecedem a Aristóteles. Na verdade, fazem parte de um modo de perceber a realidade e as coisas que pertencem ao mundo antigo. O método maiêutico socrático, de certa forma, tratava de analisar as alternativas possíveis acerca das quais se delibera com vistas à verdade. Conquanto Aristóteles é quem, a exemplo de tantos outros conceitos, investiga e dá a eles a devida importância.

²⁸ No original: οὐκ ἔστι δὲ προαιρετὸν οὐδὲν γεγονὸς, οἷον οὐδεὶς προαιρεῖται Ἴλιον πεπορθηκέναι· οὐδὲ γὰρ βουλευέται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι·

²⁹ No original: μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται, ἀγένητα ποιεῖν ἄσσο' ἂν ἦ πεπραγμένα.

que comumente acontecem de certo modo, mas cujo resultado é obscuro, e daquelas em que este é indeterminado” (E.N., 1112 b, III, 3, 8-9).³⁰

Desse modo, delibera-se somente em relação ao que é indeterminado, posto que o que já está “solucionado” não mais será motivo de deliberação. Ainda assim, Irwin atenta para o fato de que Aristóteles está afirmando a existência de certa indeterminação real nas coisas, nos seguintes termos:

A afirmação de que algo é indefinido pode referir-se simplesmente ao seu comentário de que temos dúvidas sobre o que fazer. Se isto está correto, então Aristóteles nos diz que precisamos da deliberação nos casos nos quais as considerações são tão variadas e complexas a ponto de tornar inadequado um apelo a generalizações que fossem, por si só, suficientes para nos dizer o que fazer. (IRWIN, 1996, p. 55).

A deliberação caracteriza-se pela incessante busca do que fazer, diante de uma situação qualquer. Essa busca é resultado de um somatório de experiências que se acumula ao longo da vida – conhecimentos prévios, conforme já dito acima – razão pela qual o ancião delibera melhor³¹, e também depende de esforços pessoais. É uma busca que se assemelha a uma espécie de construção, isto é, “o que vem em último lugar na ordem da análise parece ser primeiro na ordem da geração” (E.N., III, 3, 1112b, 23-24)³².

Ao se perfurar um poço, não obstante se inicie pelo local onde possivelmente haverá água, a escavação só ocorrerá após verificar-se a importância de se ter água. Não há deliberação sobre a necessidade de se ter água disponível, mas somente sobre como obtê-la. Identificam-se os fins (τέλος) e, a partir dessa constatação, buscam-se igualmente identificar os meios, através dos quais se chega aos fins propostos. Assim, “uma vez colocado o fim, examina-se como e por quais meios se poderá atingi-lo; e sobre esses meios, portanto, versará a deliberação”. (ABBAGNANO, 1982, p. 223).

Contudo, acrescenta Zingano, a deliberação não se limita a encontrar os melhores meios, mas também, e principalmente, analisar as possíveis consequências

³⁰ No original: τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον.

³¹ Homero utiliza o termo βουλή para referir-se ao conselho de anciãos. Esse conselho, de certa forma, inspira o “conselho dos quinhentos”. Este tinha por finalidade deliberar previamente e submeter os resultados dessa deliberação ao povo antes que as decisões fossem aprovadas.

³² No original: καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει.

resultantes da ação. Para o autor, “a deliberação é precisamente esse processo de buscar, a partir de um fim, os meios adequados para obtê-lo, e isso inclui necessária e explicitamente uma avaliação das conseqüências da ação tão longe quanto possa ir a análise”. (ZINGANO, 1996b, p. 90).

Ao se constatar algo que pareça correto, não se delibera sobre esse bem, mas unicamente acerca dos meios que possibilitam atingi-lo. Não se delibera sobre os fins, mas sobre meios, ou ainda, sobre o que é relativo aos fins. Para MacIntyre, “o bem que devemos imediatamente realizar deve ser realizado, seja por causa dele mesmo, ou apenas por causa de algum outro bem” (MACINTYRE, 2001, p. 146).

Por essa razão, afirma Aristóteles, é que o médico não delibera se deve ou não curar, assim como o legislador se deve ou não criar leis justas. A vida e a justiça são bens desejáveis por si mesmos. Todavia, a constatação de um bem como fim é dado pela moral, ao passo que os meios para atingi-lo são dados pelo intelecto (E.N., III, 3, 1112b, 12-17).

Zingano (1998, p. 102) percebe com clareza que os fins são postos pelo hábito e os meios são obtidos mediante a deliberação prática. Desse modo, a sabedoria prática (φρόνησις) constitui-se na retidão da deliberação sobre os meios com respeito a um fim que é bom, ou adequado. É ela (φρόνησις) que torna o homem capaz de deliberar de modo correto, eleger as melhores coisas e raciocinar acerca de como alcançá-las (LEAR, 1988, p. 200).

Assim, pode-se depreender que

a habilidade intelectual encontra os melhores meios para alcançá-lo. [...] Por mais hábil que seja o agente, mas de πανουργία, vilania; se o fim é bom, mas os meios não são os melhores, a retidão da ação também fracassa e a prudência [φρόνησις], desaparece a despeito das boas intenções do agente. (ZINGANO, 1998, p. 102).³³

³³A expressão em grego, colocada entre colchetes, que segue a palavra prudência, utilizada por Zingano, não se encontra no original. O acréscimo se deve por ficar evidente que o autor (Zingano), ao utilizar a palavra prudência como proposta de tradução, está se referindo a φρόνησις. Assim, por exemplo, ao traduzir a passagem (E.N., VI, 10, 1142b 32-33)– ή εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ή κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ή φρόνησις ἀληθής ὑπόληψίς ἐστιν – traduz-se por: “o que é útil ao fim, do qual a prudência é a apreensão verdadeira ou o que é útil ao fim, do qual a prudência é a apreensão verdadeira”. (ZINGANO, 1998, p. 99).

Por outro lado, só há deliberação em relação ao possível. Essa possibilidade é, para Aristóteles, tudo aquilo que pode ser realizado a partir do próprio empenho. Diz ele: “Por coisas ‘possíveis’ entendo aquelas que se podem realizar pelos nossos esforços” (E.N., III, 3, 1112b, 27).³⁴ Todo e qualquer esforço, por mais intenso que seja, resultará inútil se não for direcionado somente para aquilo que estiver ao nosso alcance. (E.N., III, 3, 1112 a 30-32).

Para Abbagnano (1982, p. 223), a deliberação é “a condição das alternativas possíveis que uma certa situação oferece à escolha”. Assim, na mesma medida, a constatação da possibilidade de algo só será passível de ser verificada por aqueles dotados de sabedoria prática, i.e., somente por aqueles que estiverem em pleno domínio de suas faculdades mentais. Somente esses podem identificar o que pode ou não ser objeto da deliberação. De modo enfático, adverte Aristóteles (E.N., III, 3, 1112 a 20-22) que “é de se presumir que devemos chamar objeto de deliberação não àquilo que um néscio ou um louco deliberaria, mas àquilo sobre que pode deliberar um homem sensato”. É a virtude dianoética da sabedoria prática que possibilita o bem deliberar ou, ainda, “é característico dos homens dotados de sabedoria prática o ter deliberado bem, a excelência da deliberação será a correção no que diz respeito àquilo que conduz ao fim de que a sabedoria prática é a apreensão verdadeira.” (E.N., VI, 9, 1142 b, 31-33)³⁵.

A estrutura da deliberação engloba: percepção (αἴσθησις) e a situação particular do agente; a escolha (προαίρεσις) e os meios para se alcançar um fim (τέλος); o desejo (βούλησις) como vetor ao fim (τέλος) almejado; a inteligência (σύνεσις) e o discernimento (γνώμη) como adequação do processo de deliberação; e a sabedoria prática (φρόνησις) como virtude intelectual (διανοητική ἀρετή) que norteia a deliberação.

³⁴ No original: δυνατὰ δὲ ἅ δι’ ἡμῶν γένοιτ’ ἄν.

³⁵ No original: εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλευῆσθαι, ἢ εὐβουλία εἶη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἢ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψις ἐστίν.

3.1 A PERCEPÇÃO (αἴσθησις)³⁶

O conceito de percepção aparece na obra aristotélica com evidente destaque, sobretudo no *De Anima*, em que, ao iniciá-lo pelo resgate de diversos conceitos apresentados por seus antecessores, e confrontando-os, elabora seu próprio conceito. Assim, verificamos (De An., 403b, 30) que a alma (ψυχή)³⁷ é associada por Demócrito e Leucipo ao fogo. Elemento este que, por ser quente, facilitaria o “desprendimento” dos objetos pelo ar e, assim, poderiam ser assimilados e conhecidos pelo intelecto. Ainda no *De Anima* (404a, 16), analisa a doutrina de Pitágoras, concluindo que em pouco ou nada se diferencia da proposta sugerida por Demócrito e Leucipo, uma vez que o movimento se daria pelas poeiras dispersas pelo ar. Em (404b, 7), afirma que Anaxágoras, de modo análogo, pensa na alma como movimento e que, por sua vez, teriam posto o universo em movimento. Empédocles (404b, 11) supõe que alma seria constituída de todos os elementos da natureza: terra, água, fogo e ar, bem como por sentimentos, tais como: amor e ódio, e assim por diante. Já em (406b, 15), observa que Platão concebe a constituição da alma de modo próximo ao de Empédocles, i.e., a percepção ocorreria pela semelhança e pela analogia. Pensa-se no semelhante pela semelhança que este apresenta ou pela relação aparente entre objetos ou situações. De modo mais explícito: uma estátua de Sócrates, lembra Sócrates pela semelhança que a ele remete, enquanto que um pensamento profundo remete a Sócrates pela profundidade do pensar, respectivamente. A alma em movimento é, para Platão, o próprio entendimento. Assim procede o Estagirita (De An., 405a, 20), a partir de Tales, Diógenes, Heráclito, Alcmeón, Hípon e Crítias, constatando que também esses associam a essência da alma ao movimento.

A alma, no entanto, não pode ser apenas movimento. Ela é uma espécie de substância que tem como função atualizar o saber, ou ainda, uma substância que obedece

³⁶ Carlo di Natale, na tradução da *Ética* a Nicômaco para o italiano, prefere traduzir αἴσθησις por sensação (*sensazione*). Por outro lado, vários tradutores preferem, neste caso especificamente, traduzir por “percepção”. Assim procedem Vallandro e Bornheim em sua tradução para a língua portuguesa, a partir da versão inglesa de W. Ross e J. Tricot na tradução francesa. Para Tricot, seja percepção ou sensação, o mais importante é que o sentido dado aproxime-se da ideia de apreensão do real: “αἴσθησις, sensation ou perception qui appréhende les ultimes dones du réel” (1959, p. 298).

³⁷ A alma (ψυχή) deve ser entendida como elemento ou substância intelectual, parte intelectual, ou simplesmente intelecto.

à razão (λόγος). Nesse sentido, a alma é responsável pelo saber (ἐπιστήμη) e não apenas pelo exercício do saber (θεωρεῖν) (De An., 412 a, 20).

O entendimento, no entanto, parece ser, na origem, uma certa substância que existe e não estar sujeito a corrupção, pois, caso pereça, será acima de tudo pelo enfraquecimento na velhice. Acontece, porém, como no caso dos órgãos sensoriais: se um ancião arranjasse um olho apropriado, veria como um jovem. A velhice não se deve, conseqüentemente, ao facto de a alma ser afectada de alguma maneira, mas sim ao facto de ser afectado aquilo em que ela está, como é o caso da embriaguez e das doenças. O entender e o contemplar perecem com a destruição de algum outro órgão interno, mas o entendimento é, em si mesmo, impassível. Discorrer, amar ou odiar não são afecções daquele, mas daquilo que o possui, enquanto seu possuidor. Por isso, perecendo aquele, nem se recorda, nem se ama: é que tais afecções não eram dele, mas sim de algo comum que pereceu. Já o entendimento é, sem dúvida, algo mais divino e impassível. Fica claro, a partir destes factos, que a alma não pode mover-se; e se não se move de todo, é evidente que não se move por si mesma (De An., 408b, 19-31).³⁸

Dessa forma, também se sucede com a fala e a escrita. Ambas diferem dependendo do lugar e da cultura nas quais se inserem; contudo, as afecções da alma não mudam e o processo pelo qual se dá a apreensão perceptiva obedece ao mesmo critério, observadas as devidas circunstâncias. Assim parece perceber Irwin (1996, p. 62) quando interpreta a ideia de percepção em Aristóteles como sendo um meio para aplicar regras gerais a casos particulares. A percepção teria a função de apreender os aspectos relevantes em uma situação particular. Aquele que julga bem, reconhecendo o que há de mais provável em cada caso particular, e que percebe como agir ou comportar-se do melhor modo, só pode fazê-lo através da percepção.

Os sons emitidos pela fala são símbolos das paixões da alma, [ao passo que] os caracteres escritos [formando palavras] são os símbolos dos sons emitidos pela fala. Como a escrita, também a fala não é a mesma em toda parte [para todas as raças humanas]. Entretanto, as paixões da alma, elas mesmas, das quais esses sons falados e caracteres escritos (palavras) são originalmente signos, são as mesmas em toda parte [para toda a humanidade], como o são também os

³⁸ No original: μάλιστα γὰρ ἐφθείρετ' ἂν ὑπὸ τῆς ἐν τῷ γῆρας ἀμαυρώσεως, νῦν δ' ὥσπερ ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων συμβαίνει· εἰ γὰρ λάβοι ὁ πρεσβύτης ὄμμα τοιονδί, βλέποι ἂν ὥσπερ καὶ ὁ νέος. ὥστε τὸ γῆρας οὐ τῷ τὴν ψυχὴν τι πεπονθέναι, ἀλλ' ἐν ᾧ, καθάπερ ἐν μέθαις καὶ νόσοις. καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν. τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἐστιν ἐκείνου πάθη, ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ἢ ἐκεῖνο ἔχει. διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινού, ὃ ἀπόλωλεν· ὁ δὲ νοῦς ἴσως θεϊότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν. ὅτι μὲν οὖν οὐχ οἶόν τε κινεῖσθαι τὴν ψυχὴν, φανερόν ἐκ τούτων· εἰ δ' ὅλως μὴ κινεῖται, δῆλον ὡς οὐδ' ὑφ' ἑαυτῆς.

objetos dos quais essas paixões são representações ou imagens (De Int. 16 a 3-8).³⁹

Irwin (1996), ao promover a análise da αἴσθησις em Aristóteles, relaciona a percepção com a situação particular em que se encontra o agente. Na verdade, uma espécie de “apreciação situacional”. Essa apreciação fornece ao indivíduo os elementos necessários para que este aja com magnificência ao invés de exibir um vício qualquer: “Fornece uma oportunidade para (digamos) gastar dinheiro com o bem comum e não para exibir riqueza.” (IRWIN, 1996, p. 63).

A perspectiva de cada um é resultado da habilidade que cada agente possui em perceber a relevância de um dado qualquer e concentrar-se nele. Sem embargo, o que ele parece querer dizer é que somente as pessoas dotadas de certas capacidades conseguem ver as coisas de modo distinto. Somente elas têm o poder de concentração e prestam atenção em detalhes que passam despercebidos por outras pessoas. (IRWIN, 1996, p. 64).

Segundo Höffe (2006), Aristóteles parece estar propondo que se faça uma epistemologia da percepção, i.e., a percepção busca o conhecimento do singular e a partir dele promove-se um crescimento epistêmico. Tendo a percepção se “apropriado” do singular, essas percepções ficam retidas na memória e são aprimoradas pela experiência das relações que se estabelecem entre causa e efeito. É, portanto, não apenas saber que, mas, sobretudo, saber por que ocorrem as relações de causa e efeito, ou seja, “porque se conhece a razão da coisa, sabe-se que ela pode comportar-se apenas assim, e não diferentemente; não se sabe de modo meramente casual (kata symbebêkos), mas pura e simplesmente.” (HÖFFE, 2006, p. 45).

De tal modo, a postura adotada por um agente qualquer está diretamente relacionada à forma como esse agente percebe, a partir de seu ponto de vista, a situação com a qual se depara, i.e., está diretamente relacionada ao particular, em razão de que este particular é objeto da percepção (E.N., VI, 8, 1142 a, 26-28). Em todas as coisas que realizamos, estão incluídos os particulares e esses são um tipo especial de

³⁹ No original: “Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὡσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά.”

percepção. Essa percepção especial é instrumento da φρόνησις, já que a percepção também é atributo da inteligência (σύνεσις) e do discernimento (γνώμη) (E.N., VI, 11, 1143 a, 33-35).

Aristóteles não afirma que a percepção determina um juízo relevante. Ele apenas diz que não podemos fazer esse juízo sem levarmos em consideração a percepção (IRWIN, 1996, p. 58). Ele é acima de tudo um cientista, e sabe que a percepção, através de seus instrumentos dos sentidos, tem como tarefa principal conciliar o conhecimento (HOFFMAN, 2003, p. 85). Desse modo, conclui Aristóteles, os sentidos não nos enganam. Quando nos enganamos, o erro deve-se a uma má interpretação dos sentidos, a partir do interpretado e processado pelo intelecto. (HOFFMAN, 2003, p. 85).

3.2 A ESCOLHA (προαίρεσις)⁴⁰

A προαίρεσις, de certa forma, é um fim da βούλευσις, pois deliberamos com vistas à escolha. “A deliberação se conclui e culmina na escolha. O objeto de uma e de outra é o mesmo, se excetuarmos o fato de que o objeto da escolha já está definido pelo processo deliberativo que a escolha encabeça” (ABBAGNANO, 1982, p. 223).

A προαίρεσις, mais do que simples escolha, é escolha deliberada. É ela que designa a escolha deliberada dos meios para alcançar um fim (AUBENQUE, 1986, p. 119). A importância da escolha é examinada com atenção destacada por Aristóteles. Esse exame, por sua vez, exige a conceituação de dois termos, sem os quais poderia resultar inconsistente a presente análise. Trata-se da distinção estabelecida por Aristóteles entre o *voluntário* e o *involuntário*.

Por *voluntário*, Aristóteles entende todas aquelas ações que, de certo modo, dependem da nossa vontade. O homem age voluntariamente quando os princípios que

⁴⁰ Tendo em vista que MacINTYRE (2001) faz sérias restrições à tradução da palavra grega προαίρεσις por “escolha”, tornam-se necessários alguns esclarecimentos. A opção por traduzir a expressão por “escolha” deve-se ao fato de que parece ser a preferência de grande parte dos tradutores. Essa opção se verifica nas traduções feitas para o português e outras línguas neolatinas. Carlo di Natali, ao traduzir a *Ética Nicomachea* para o italiano, traduz por *scelta*: “Ora, la scelta è principio d’azione, nel senso di ‘ciò a partire da cui’ há origine il movimento, e non nel senso di ‘ciò in vista di cui’, mentre il desiderio, e il ragionamento in vista di qualcosa, sono i principi della scelta” (ARISTOTELE, 1999, 1139a, 31-33). J. Tricot, ao traduzir para o francês, faz a mesma opção: “le principe de l’action morale est ainsi lè libre choix (principe étant ici le point d’origine du mouvement et non la fin où il tend), et celui de choix est lè désir et la règle dirigée vers quelque fin.” (ARISTOTE, 1959, 1139a, 31-33).

movem a ação estão em nós; quando o praticar, ou não, uma ação qualquer, depende unicamente daquele que a desempenha. Razão pela qual “[...] o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes apropriadas do corpo em tais ações; e aquelas coisas cujo princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-las ou não as fazer”. (E.N., III, 1, 1110, 15-18).⁴¹

De modo diametralmente oposto, o *involuntário* se caracteriza por aquilo que, de certa maneira, independe de nossa vontade. É resultado de condições que se encontram fora de nossos domínios. É consequência de algo forçado ou compulsório. Aristóteles exemplifica essa circunstância dizendo que uma pessoa arrastada por uma rajada de vento nada poderia fazer, tampouco um homem que houvesse sido sequestrado, pois em ambos os casos foram submetidos a fatores externos a eles. (E.N., III, 1, 1109 b, 35-4 a).

Entretanto, alguns atos podem ser “mistos”. Essas ações são assim consideradas quando alguém comete algo com o intuito de evitar um mal maior. Por exemplo, alguém que, para salvar a vida de um ente querido, cometesse um ato abominável, por imposição de um tirano que os mantivesse cativos. A esse tipo de ações, Aristóteles chamou de *não-voluntário*.

Esses conceitos são determinados dependendo das implicações causadas à alma (*ψυχή*) humana. Em suma: “Tudo o que se faz por ignorância é *não-voluntário*, e só o que produz dor e arrependimento é *involuntário*” (E.N., III, 1, 1110 b, 18-19).⁴² Assim, o homem que comete algo, devido unicamente a sua ignorância, e não se angustia com o resultado de sua ação, por mais nefasto que possa ser, não age voluntariamente, uma vez que não sabia o que fazia. Por outro lado, também não agiu involuntariamente, uma vez que não sentiu dor alguma. Pode-se depreender disso que, para Aristóteles, o *voluntário* e o *não-voluntário* estão diretamente relacionados ao arrependimento demonstrado por aquele que pratica a ação. (E.N.III, 1, 1110 b, 20-25.a).

Aristóteles estabelece distinção entre agir por ignorância e agir na ignorância.

⁴¹ No original: καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐν αὐτῷ ἐστίν· ὧν δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μή. ἐκούσια δὲ τὰ τοιαῦτα, ἀπλῶς δ' ἴσως ἀκούσια·

⁴² No original: Τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν οὐχ ἐκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν, ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυπον καὶ ἐν μεταμελείᾳ·

Agir por ignorância parece diferir também de agir na ignorância, pois, do homem embriagado ou enfurecido diz-se que age não em resultado da ignorância, mas de uma das causas mencionadas e, contudo, sem conhecimento do que faz, mas na ignorância (E.N., III, 1, 1110 b, 25-27).

Assim, a ação não é movida pela ignorância, mas pelas reações provocadas pelo comportamento e situações externas. Desse modo, as circunstâncias externas determinam muitas vezes o resultado de nossas ações. Ignorar as particularidades dessas circunstâncias equivale a ignorar o que se deve ou não fazer. A incapacidade de estabelecer essas distinções é atribuída, por Aristóteles, ao homem perverso. Essa incapacidade provoca o erro, e erros dessa espécie tornam os homens injustos e geralmente maus.

Por outro lado, o homem não pode ignorar certos aspectos. Não pode ignorar aquele que age, porquanto isso significaria desconhecer a si próprio. Todavia, é perfeitamente possível ignorar aquilo que se está fazendo, sem que aja a intenção de cometer algo reprovável. Por isso, alguém no intuito de salvar seu semelhante pode administrar-lhe uma dose exagerada de medicamentos e obter um resultado contrário àquele pretendido. Contudo, o agir, ou não agir, depende do homem. Avaliar as consequências de nossas ações é prova de sabedoria. Enfim, “tudo depende do valor daquilo que é sacrificado em comparação com o que se quer salvar; estimar isto pertence à prudência [φρόνησις]”. (PHILIPPE, 2002, p. 47).

A escolha, embora pareça ser voluntária, não se identifica com o *voluntário*. Caso contrário, os animais não humanos que também agem voluntariamente teriam competência para escolher. A escolha, portanto, é essencialmente uma capacidade humana. O homem aristotélico é um animal que escolhe. Nesse sentido, Sartre não está tão distante de Aristóteles. Somos condenados à liberdade, assim como à escolha. O ser humano não pode evitar a escolha. Por ser constituído de “logismos” (cálculo ou raciocínio) bem como de *logos* (discurso enquanto regra), o ser humano pode escolher, livre de sentimentos como a cobiça ou arrebatamentos, características inerentes aos animais e às crianças. Assim, os homens sempre optam, seja a favor ou contra a conformidade do *logos* (VERGNIÉRES, 1999, p. 100-101).

Para Zingano (1996b, p. 83), de uma ação segue-se necessariamente a possibilidade da não-ação. Para que possamos fazê-la, temos que ser dotados da

faculdade de não fazê-la, pois só se pode fazer algo se esse algo também for passível de não realização. O fazer deve pressupor o não fazer. Partindo de um ponto de vista lógico, esse autor elabora um silogismo da seguinte maneira: se pode A, segue-se daí que se pode não A. De tal modo, ainda que não se escolha, escolhe-se não escolher. Diante de uma situação, em que não se saiba como fazer de modo correto, ao menos, podemos optar por não correr o risco de incorrer no erro.

3.3 O DESEJO (βούλησις)

A teoria aristotélica da deliberação é uma teoria da propagação do desejo (LEAR, 1988, p. 168). O objeto do desejo constitui-se em um bem para aquele que escolhe. Porém, adverte Aristóteles, é necessário ter clara a diferença entre desejo e apetite⁴³. O primeiro só é possível para as pessoas dotadas de razão, enquanto o segundo somente àquelas incontinentes. O apetite está diretamente relacionado com o agradável e o doloroso, enquanto a escolha nem com um nem com outro (E.N., III, 2, 1111 b, 15-20), ou seja, busca-se o fim (τέλος) por ele mesmo, e isso independe de ser agradável ou doloroso.

Conforme visto, Aristóteles afirma que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem. Portanto, toda a investigação, assim como toda ação e toda escolha, tem em mira um bem qualquer (E.N., I, 1, 1094 a, 1-3).⁴⁴ Esse bem só será atingido se houver um desejo que nos conduza ao fim (τέλος) almejado.

Aristóteles (E.N, I, 13, 1102a, 30, 1103a 4) faz clara distinção entre o elemento irracional, portanto vegetativo, e o elemento racional, portanto intelectual, como

⁴³ É importante lembrar a observação que faz Jonathan Lear, no que se refere ao fato de que a confusão que envolve esses termos é comum, mesmo em traduções clássicas das obras aristotélicas. Nas palavras do autor: “Lamento tener que decir que tanto la nueva como la vieja traducción de Oxford están equivocadas en estos puntos. Trataré de explicar el problema para los que no conocen el griego. Básicamente, el traductor emplea ‘apetito’ para traducir tanto un vocablo que normalmente se traduce por ‘deseo’ (*orexis*). De este modo, la traducción hace que parezca como si los apetitos cortaran a través las partes del alma humana. Ésta no es la tesis de Aristóteles. Aristóteles reconoce que hay muy distintos tipos de *deseo*: hay apetitos básicos de nutrición y sexo, hay también deseos ‘de orden superior’, como el deseo de saber, de alcanzar la virtud, etc. Es el deseo, no el apetito el que corta a través las partes del alma humana. [...] La tesis de Aristóteles es que tanto el apetito como la mente práctica – aunque parezcan tan distintos – han de ser concebidos como contenidos en una sola parte desiderativa del alma: pues tanto como otro constituyen fuerzas motivadoras, y Aristóteles cree que todas as fuerzas motivadoras dentro de un animal son especies del deseo”. (LEAR, 1988, p. 168).

⁴⁴ No original: Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφάνησαν τὰγαθόν, οὐδὲ πάντ’ ἐφίεται.

constituintes da faculdade de desejar. Ambos são por ele subdivididos em dois. No primeiro caso (natureza irracional):

- a) quando refere-se a um desejo comum também aos animais não humanos, i.e., aproxima-se mais a propriedades do instinto primitivo, animalesco, tais como: alimentar-se e dormir e
- b) onde parece haver uma certa relação com o elemento irracional, mas que de certo modo tem participação na razão. No segundo caso (natureza racional), que somente ficará clara em (E.N. VI, I, 1139 a, 4-14) ele as apresenta como sendo científica e calculativa.

Na *Metafísica*, Aristóteles afirma que “todo o homem tem por natureza o desejo de saber”⁴⁵ (Metaph., 980 a, 21). Portanto, um desejo que antecede a deliberação. Logo, não pode ser o desejo a que se refere quando afirma que todo desejo deliberado é racional ou implica na razão, i.e., “os que afirmam ser objeto de desejo o bem aparente devem admitir que não existe objeto natural de desejo, mas apenas o que parece bom a cada homem é desejado por ele. Ora, coisas diferentes e até contrárias parecem boas a diferentes pessoas” (E.N., III, 3, 1113a, 20-22)⁴⁶, de forma que também em *Ética a Nicômaco* (E.N. VI, 2, 1139 a, 17-19) reaparece o léxico utilizado na *Metafísica*, entretanto associado às virtudes da alma e como resultado da escolha deliberada. No entanto, o desejo aparece como conceito (βούλησις), e não mais como mera expressão, em todo o livro III da *Ética a Nicômaco*.

Portanto, Aristóteles introduz um terceiro modo ou modalidade do desejo: (i) desejo como o que apetece (ἐπιθυμία); (ii) desejo como impulso (θυμός) e (iii) desejo como resultante do processo racional (βούλησις).⁴⁷

No primeiro caso, ele não está se referindo a uma natureza meramente vegetativa, porquanto essa “espécie” de desejo não se restringe unicamente a um estado de natureza primitivamente pura. Por outro lado, também não pode estar se referindo a um desejo de natureza puramente racional, mas a um desejo, por assim dizer misto, ou

⁴⁵ No original: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει

⁴⁶ No original: τοῖς δ' αὖ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν βουλευτὸν λέγουσι μὴ εἶναι φύσει βουλευτὸν, ἀλλ' ἐκάστῳ τὸ δοκοῦν· ἄλλο δ' ἄλλῳ φαίνεται, καὶ εἰ οὕτως ἔτυχε, τάναντία.

⁴⁷ Zingano (2009) parece concordar com essa “subdivisão”; no entanto, entende que todos os tipos de desejo relacionam-se à deliberação.

seja, que se identifica com a subdivisão vista anteriormente em “b”. Ao fazer a afirmação, o Estagirita faz uso do verbo ὀρέγονται (apetite), não parecendo se referir a um apetite irracional, uma vez que no irracional não pode estar dado, ainda que em potência, o racional. Por sua vez, também torna-se improvável que se referisse a um apetite inteiramente racional. No segundo caso, existe o elemento não racional; entretanto, a escolha tem participação, i.e., escolhe-se em função do prazer, tentando evitar, assim, a dor e buscando-se o que se parece ou se assemelha ao agradável (E.N. III, 1113 b, 2). No terceiro caso, o desejo impõe-se como um querer desejar, ou ainda, é um “desejo desejado”. Em última análise, o elemento vegetativo não participa do processo racional enquanto o apetitivo e o desiderativo sim.

Rocha (2000) interpreta a utilização por Aristóteles de ὄρεξις como uma designação inicial dos desejos irracionais, tendo depois feito uso do conceito de modo indistinto, i.e., tanto para se referir aos desejos racionais bem como irracionais. No entanto, não resulta claro que o desejo a que Aristóteles se refere na *Metafísica* é o mesmo que se verifica na *Ética a Nicômaco*. Ao menos não no que se refere a um desejo deliberado. Ao referir-se ao desejo deliberado, Aristóteles ora prefere βούλησις, ora opta por ὄρεξις. Assim, tanto o desejo, enquanto appetite, como o desejo deliberado fazem parte da natureza racional; todavia, somente a βούλησις tem por objeto um fim racional. Nas palavras de Aristóteles:

Já mostramos que o desejo [βούλησις] tem por objeto o fim; alguns pensam que esse fim é o bem, e outros que é o bem aparente. Ora, os primeiros terão de admitir, como consequência de suas premissas, que a coisa desejada pelo homem que não escolhe bem não é realmente um objeto de desejo (porque, se o fosse, deveria ser boa também; mas no caso que consideramos é má). Por outro lado, os que afirmam ser objeto de desejo o bem aparente devem admitir que não existe objeto natural de desejo, mas apenas o que parece bom a cada homem é desejado por ele. Ora coisas diferentes e até contrárias parecem boas a diferentes pessoas. (E.N. III, 4, 1113 a, 15-34).⁴⁸

Aparentemente, o uso indistinto do termo ὄρεξις, enquanto elemento lexical, parece aceitável. Aristóteles, de fato, como bem observa Höffe (2006), escreve de modo

⁴⁸ No original: Ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἰρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν τὰγαθοῦ εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ. συμβαίνει δὲ τοῖς μὲν [τὸ] βουλευτὸν τὰγαθὸν λέγουσι μὴ εἶναι βουλευτὸν ὃ βούλεται ὃ μὴ ὀρθῶς αἰρούμενος εἰ γὰρ ἔσται βουλευτὸν, καὶ ἀγαθόν· ἦν δ', εἰ οὕτως ἔτυχε, κακόν), τοῖς δ' αὖ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν βουλευτὸν λέγουσι μὴ εἶναι φύσει βουλευτὸν, ἀλλ' ἐκάστω τὸ δοκοῦν· ἄλλο δ' ἄλλω φαίνεται, καὶ εἰ οὕτως ἔτυχε, τὰναντία.

elíptico e acrescenta dados a todo instante, bem como faz cortes inesperados tornando muitas vezes o texto um tanto quanto obscuro. Por isso, diferentemente de outros pensadores, nos quais se pode ler parcialmente os seus textos, a obra do Estagirita exige uma leitura cuja cautela impõe ao leitor o exame de linha por linha e cada palavra que as compõem. No entanto, enquanto conceito, ainda que se admita o hermetismo do texto aristotélico, o Estagirita parece fazer distinções propositais enquanto elemento conceitual. Em *Ética a Nicômaco* (E.N. III, 1113 a, 10), os dois conceitos são associados, porém evidenciando a distinção entre ambos. Diz Aristóteles: βουλευτική ὄρεξις, ou seja, um desejo que resulta da reflexão, ou conforme dito anteriormente um “desejo desejado”. Portanto, o desejo enquanto apetite (ὄρεξις), apresentado na *Metafísica*, não pode ser o desejo enquanto βούλησις, pela simples razão de que o primeiro surge antes da deliberação, enquanto o segundo é resultado dela e promove a escolha.

Conforme referido anteriormente, aquele que escolhe sempre o faz buscando os meios com vistas a um fim, bem como que a escolha não pode visar a coisas impossíveis, isto é, aquelas que estão além das forças do agente. Entretanto, com o desejo isso não ocorre, pois se pode desejar o impossível. Aristóteles exemplifica essa ideia com o desejo da imortalidade. Pode-se desejar viver para sempre; contudo, por mais que haja esforços nesse sentido, nenhum efeito resultaria. Percebe-se claramente que a escolha está relacionada aos meios que conduzem a um bem qualquer, enquanto o desejo relaciona-se diretamente aos fins. Nesse sentido, Aristóteles deixa claro que:

Além disso, o desejo relaciona-se com o fim e a escolha com os meios. Por exemplo: desejamos gozar saúde, mas escolhemos os atos que nos tornarão sadios; e desejamos ser felizes, e confessamos tal desejo, mas não podemos dizer com acerto que “escolhemos” ser felizes, pois, de um modo geral, a escolha parece relacionar-se com as coisas que estão em nosso poder (E.N., III. 2, 1111 b, 26-32).⁴⁹

Por conseguinte, o que faz um agente qualquer desejar apenas o possível quando escolhe? Aristóteles responde afirmando que essa tarefa cabe ao intelecto prático, pois esse é quem visa aos fins. Em última análise, “a escolha é um desejo deliberado” e, por

⁴⁹ No original: ἔτι δ' ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἷον ὑγιαίνειν βουλόμεθα, προαιρούμεθα δὲ δι' ὧν ὑγιανοῦμεν, καὶ εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα μὲν καὶ φαμέν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἀρμόζει· ὅλως γὰρ ἔοικεν ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι..

isso, tanto o raciocínio quanto o reto desejo devem contribuir para que a escolha seja acertada. Escolhemos sempre em função do desejo, porém, um desejo deliberado (E.N. VI, 2, 1139 a, 25-38).

O desejo é o responsável pelo início do processo de escolha e, portanto, da deliberação. Vergnières (1998, p. 121) percebe o desejo como uma faculdade: “É a faculdade motora: ela é aquilo pelo que me ponho efetivamente em movimento, para fugir ou perseguir alguma coisa que minha faculdade de desejar reconheceu como desejável ou não”. Para a autora, o movimento provocado pela faculdade de desejar, se dá em função da capacidade, por parte do agente, de produzir silogismos práticos, ou melhor,

o processo se opera assim: a *boulesis* propõe um fim desejável (por exemplo, a saúde); a inteligência prática [*φρόνησις*] delibera sobre os meios a pôr em operação para atingir este fim que se torna a premissa de um silogismo (VERGNIÈRES, 1998, p. 121-122).

Esse silogismo poderia ser construído da seguinte maneira: dirigir em alta velocidade aumenta o risco na ocorrência de acidentes; ora, vou dirigir, logo, não devo imprimir alta velocidade.

A escolha que fazemos, o modo como desejamos, bem como o objeto desse desejo, são indicadores importantes da natureza da alma humana. Através desses indicadores, também podemos apontar aqueles que são dotados de sabedoria prática. Saber que não se delibera acerca de coisas impossíveis e desejar o que é bom são características de quem possui essa sabedoria, pois agir de forma contrária “tornaria um indivíduo tolo e ridículo” (E.N., III, 2, 1111 b, 20-25). As ações que caracterizam a vida prática dependem da natureza da pessoa que as opera. Assim, pode-se afirmar que os homens são resultado de suas obras. As ações que um homem elege, desde que livremente eleitas, constituem-no na pessoa que é (MAURI, 1992, p. 30).

O desejo tem como função motivar a escolha. É a partir do momento em que se identifica o fim almejado que se passa a desejá-lo. Sem que o objeto do desejo esteja claro, o desejo não se constitui, já que implica em se saber como proceder para atingi-lo. É como se o fim antecedesse aos meios. Como se o causado desencadeasse a causa. O princípio adotado é o de “ato e potência”. Assim, aquilo que se encontra em ato é (também) anterior ao que se encontra em potência, dado que é o ato que leva a potência

a atualizar-se. É como se o adulto fosse anterior a criança, ou, no mínimo, já estivesse contido nela (em potência).

Essa concepção, de certa forma, já está presente em Platão. Para o mestre do Estagirita, não desejamos aquilo que nos seja totalmente desconhecido, ou, ainda, desejamos o que já possuímos como presente-ausente (PLATÃO, 1996, p. 511). Essa interpretação permanece nos dias atuais. Lyotard afirma que

o desejo está provocado, estabelecido pela ausência da presença, ou inversamente, algo que está posto não está e quer estar, quer coincidir consigo mesmo, realizar-se, e o desejo não é nada mais que esta força que mantém juntas, sem confundi-las, a presença e a ausência. (LYOTARD, 1989, p. 81).

Portanto, o desejo sempre está relacionado com o que, de certo modo, não nos é estranho. Ninguém deseja o que desconhece totalmente, como assevera Platão, uma vez que estamos dentro de um universo linguístico que nos determina. Ninguém consegue desejar o que não existe, pois, ao pensarmos no não existente, ele passa a existir. Podemos pensar em tomar um bom vinho. Podemos até desejar que o vinho que gostaríamos de beber fosse melhor do que qualquer vinho antes provado. No entanto, isso só ocorre porque temos a informação do que seja vinho e sabor. Assim, podemos descrever sabores melhores ou piores; todavia, não nos é dada a possibilidade de descrevermos sabores que desconhecemos totalmente.

3.4 A INTELIGÊNCIA (σύνεσις) E O DISCERNIMENTO (γνώμη)⁵⁰

A capacidade deliberativa manifesta a reta razão humana, isto é, evidencia a razão prática. Ela “é ‘*recta ratio agibilium*’, e sua matéria própria é o que se ordena ao fim” (MAURI, 1992, p. 31). É essa razão que coloca em movimento o que pode ser motivo de escolha. Cabe ao reto juízo, ou discernimento, “classificar” os melhores

⁵⁰ O termo (γνώμη) é utilizado também como “discernimento”, obedecendo à tradução para a língua portuguesa da E.N. utilizada na presente tese. Por outro lado, o termo ‘reto juízo’ é utilizado a partir de Tomás de Aquino e, ainda para diferenciá-lo da expressão grega ὀρθὸς λόγος, normalmente traduzida para a língua portuguesa por “reta razão”. Na tradução para o francês, J. Tricot prefere traduzir γνώμη por “jugement”, e ὀρθὸς λόγος por “droite règle”. Já a tradução de Carlo di Natali para o italiano prefere ‘considerazione’ e ‘retta ragione’, respectivamente. O mais importante, contudo, é que os termos utilizados nos mais diversos idiomas buscam aproximação com o termo grego γνώμη. Já o termo σύνεσις, surge como ‘inteligência’ e ‘compreensão’ na tradução francesa e italiana, respectivamente.

meios que nos possibilitam atingir o fim desejado. É um “ajuizamento” que tem como função principal distinguir o que é correto (FANTINEL; PEREIRA, 2011).

Aristóteles define discernimento (*γνώμη*) como sendo a reta discriminação daquilo que pode ser aceito como correto. Em suas palavras: “O que se chama discernimento, e em virtude do qual se diz que os homens são ‘juízes humanos’ e que ‘possuem discernimento’ é a reta discriminação do equitativo” (E.N. VI, 1143 a, 19-20).⁵¹ Identificar o equitativo torna-se necessário para que se possam eleger as possibilidades de escolhas com as quais nos deparamos. Dessa forma, o discernimento funciona como uma espécie de seleção prévia entre as possibilidades postas. Parece ser condição primeira, para se atingir bons fins, que os meios também o sejam.

Assim posto, saber quais são as coisas que podem se tornar assunto de deliberação e dúvida passam a ser o principal desafio. Essa tarefa, diz Aristóteles, cumpre à inteligência. A inteligência é que julga aquilo que é “deliberável”. Não obstante, a inteligência não pode ser confundida com a própria *φρόνησις*, cujas funções se assemelham, uma vez que os objetos a que visam são os mesmos, ou melhor, “os seus objetos são os mesmos que os da sabedoria prática [*φρόνησις*]; mas inteligência e sabedoria prática [*φρόνησις*] não são a mesma coisa” (E.N., VI, 10, 1143a, 7-9). A inteligência é o instrumento através do qual é dada à *φρόνησις* a capacidade de decidir entre o que se deve ou não fazer.

A inteligência é uma virtude subordinada à *φρόνησις*, uma vez que cabe a essa última “emitir ordens” dizendo o que se deve ou não fazer, baseando-se no julgamento feito pela inteligência. Portanto, julgar é o atributo principal da inteligência. Desse modo, a boa deliberação só se dá na medida em que a inteligência julga adequadamente tudo aquilo que está em processo de deliberação. Por essa razão, pode-se dizer que a sabedoria prática é *preceptiva*, enquanto seu fim é determinar o que se deve ou não fazer. Em contrapartida, a inteligência é *judicativa*. O saber prático é mais estimável do que a inteligência, não obstante seja composta por ela, pois a busca se ordena ao juízo como um fim e o juízo ao *precepto* (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 377, 884).

⁵¹ No original: ‘Η δὲ καλουμένη γνώμη, καθ’ ἣν συγγνώμονας καὶ ἔχειν φαμέν γνώμην, ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή.

3.5 O MEIO-TERMO (μεσότης)

As virtudes morais residem na μεσότης, i.e., no justo meio entre dois extremos e identificar o critério que determina esse equilíbrio, é condição indispensável na verificação de como esse processo se dá (FANTINEL, 2011). Aristóteles reconhece a dificuldade em se estabelecer uma medida exata entre excessos, quando nos referimos a assuntos que se relacionem com a moral. Essa dificuldade reside no fato de que critérios quantitativos são relativos, uma vez que as necessidades variam de pessoa para pessoa. Ou melhor:

mas até que ponto um homem pode desviar-se sem merecer censura? Isso não é fácil de determinar pelo raciocínio, como tudo que seja percebido pelos sentidos; tais coisas dependem de circunstâncias particulares, e quem decide é a percepção. Fica bem claro, pois, que em todas as coisas o meio-termo é digno de ser louvado, mas que às vezes devemos inclinar-nos para o excesso e outras vezes para a deficiência. Efetivamente, essa é a maneira mais fácil de atingir o meio-termo e o que é certo (E.N., II, 9, 1109 b, 20-26)⁵²

Tugendhat (2000) percebe o meio-termo como resultado da constatação do que cada indivíduo faz. Resultado esse que dependerá das circunstâncias em que o agente se encontra. É adotar um comportamento correto em relação aos sentimentos imediatos, de acordo com um padrão de medida. Padrão esse que não deve ser excessivamente muito nem excessivamente pouco, sendo que ambos dependerão sempre das circunstâncias nas quais um agente qualquer se encontra, i.é, implica ou está implicado no agir de modo correto relativamente ao modo como se percebe e se procede diante daquilo que a situação exige que se faça. Nas palavras de Aristóteles:

por meio-termo no objeto entendo aquilo que é equidistante de ambos os extremos, e que é um só para todos os homens; e por meio-termo relativamente a nós, o que não é nem demasiado nem demasiadamente pouco – e este não é um só e o mesmo para todos.⁵³[...] O meio-termo relativamente a nós não deve ser considerado assim: se dez libras é demais para uma determinada pessoa comer e duas libras é demasiadamente pouco, não se segue daí que o treinador prescreverá seis libras; porque isso também é, talvez, demasiado para a pessoa que deve comê-lo, ou demasiadamente pouco – demasiadamente pouco para Milo e demasiado para o atleta principiante. O mesmo se aplica à corrida e à

⁵² No original: τὰ δὲ τοιαῦτα ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα, καὶ ἐν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσει. τὸ μὲν ἄρα τοσοῦτο δηλοῖ ὅτι ἡ μέση ἕξις ἐν πᾶσιν ἐπαινετή, ἀποκλίνειν δὲ δεῖ ὅτε μὲν ἐπὶ τὴν ὑπερβολὴν ὅτε δ' ἐπὶ τὴν ἑλλειψιν· οὕτω γὰρ ῥᾶστα τοῦ μέσου καὶ τοῦ εὐτευξόμεθα.

⁵³ No original: τὸ δ' ἴσον μέσον τι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως. λέγω δὲ τοῦ μὲν πράγματος μέσον τὸ ἴσον ἀπέχον ἀφ' ἑκατέρου τῶν ἄκρων, ὅπερ ἐστὶν ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πᾶσιν, πρὸς ἡμᾶς δὲ ὁ μήτε πλεονάζει μήτε ἐλλείπει.

luta. Assim, um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando o meio-termo e escolhendo-o – o meio-termo não no objeto, mas relativamente a nós (E.N., II, 6, 1106 a, 28-32. E.N., II, 6, 1106 a, 36-1106 b, 7)⁵⁴.

O que está em jogo aqui é a capacidade, por parte de um agente qualquer, de identificar, pela deliberação, a justa medida entre dois extremos. É a parte racional da alma que se impõe sobre a parte irracional determinando a melhor medida (FANTINEL, 2011, p. 76).

Para Garcia (2000, p. 79), a virtude encontra-se na capacidade do φρόνιμος em perceber o que é necessário em uma situação qualquer e agir de acordo com tal percepção, i.e., depende da sua capacidade de considerar casos concretos estabelecendo sempre uma espécie de acordo com o resultado de considerações reflexivas e do modo como as concebe.

Parece não existir dúvidas de que essa espécie de sabedoria é a responsável principal pela identificação do meio-termo moral. Ela é que determina o excesso, ou a falta de algo, de acordo com cada situação particular. Assim, o que em um determinado momento pode ser excessivo, em outro poderá não sê-lo. Do mesmo modo, sentimentos e emoções podem ser nobilitantes ou indesejáveis, dependendo da circunstância em que o agente se encontra (FANTINEL, 2011). Portanto, essa disposição vincula-se à capacidade de promover escolhas. Somente aquele que é capaz de identificar o meio-termo pode fazer escolhas adequadas. É uma disposição de caráter que permite fazê-lo. Nas palavras de Aristóteles:

por exemplo, tanto o medo como a confiança, o apetite, a ira, a compaixão, e em geral o prazer e a dor, podem ser sentidos em excesso ou em grau insuficiente; e, num caso como no outro, isso é um mal. Mas senti-los na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e da maneira conveniente, nisso consistem o meio-termo e a excelência característicos da virtude.⁵⁵[...] A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consiste numa

⁵⁴ τὸ δὲ πρὸς ἡμᾶς οὐχ οὕτω ληπτέον· οὐ γὰρ εἴ τῳ δέκα μναῖ φαγεῖν πολὺ δύο δὲ ὀλίγον, ὁ ἀλείπτῃς ἐξ μναῶν προστάξει· ἔστι γὰρ ἴσως καὶ τοῦτο πολὺ τῷ ληψομένῳ ἢ ὀλίγον· Μίλωνι μὲν γὰρ ὀλίγον, τῷ δὲ ἀρχομένῳ τῶν γυμνασίων πολὺ. ὁμοίως ἐπὶ δρόμου καὶ πάλης. οὕτω δὴ πᾶς ἐπιστήμων τὴν ὑπερβολὴν μὲν καὶ τὴν ἔλλειψιν φεύγει, τὸ δὲ μέσον ζητεῖ καὶ τοῦθ' αἰρεῖται, μέσον δὲ οὐ τὸ τοῦ πράγματος ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς.

⁵⁵ οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφοτέρωθεν οὐκ εὔ· τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὐδ' ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἔστι τῆς ἀρετῆς.

mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática [φρόνιμος]. É um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo.⁵⁶ (E.N., II, 6, 1106 b; E.N., II, 6, 1106 b, 36-1107 a, 6).

Encontrar o meio-termo, portanto, não é tarefa fácil. Assim, ser bom não é para qualquer um, posto que em todas as coisas é difícil encontrar a justa medida. Encontrar o meio de um círculo só é possível para aqueles que sabem fazê-lo. Poucos são os bons, uma vez que poucos são aqueles dotados de sabedoria prática (GARCIA, 2000). Percebe-se que Aristóteles, de forma quase insistente, torna a relacionar o homem dotado de sabedoria prática com a verificação do meio-termo.

Entretanto, a φρόνησις também desempenharia o papel de meio-termo entre as virtudes éticas e as demais virtudes dianoéticas. Assim, ao menos, parece interpretar Garcia (2000) quando afirma que a φρόνησις em Aristóteles é uma virtude intermediária ou mediadora, que conjuga as virtudes dianoéticas com as éticas. Constitui-se em virtude ética porque envolve ação e conduta humanas, valendo-se de juízos práticos do agir e atinge as virtudes dianoéticas. (GARCIA, 2000). Para essa autora, a φρόνησις não é uma virtude intelectual “pura”. Ela constitui-se no próprio meio-termo entre a moral e o intelecto.

A φρόνησις determina de forma concreta a conduta moral a partir das circunstâncias particulares e das lições postas pela experiência moral. Enquanto virtude intelectual, torna-se imperativa para a perfeita constituição das virtudes morais. Sem a φρόνησις, as virtudes morais não existiriam (GARCIA, 2000). Cabe a ela, enquanto responsável pelo conhecimento prático, ditar as regras a serem seguidas, levando-se em consideração todas as circunstâncias envolvidas em uma situação qualquer. Segue-se daí

que a *phrónesis* [φρόνησις] esteja no meio das duas virtudes, constituindo-se em uma ‘ponte’, já que não é uma virtude puramente intelectual, senão que envolve uma dimensão volitiva e implica um certo grau de ‘compromisso’, [...] em um momento específico e com uma circunstância singular (GARCIA, 2000, p. 82).

⁵⁶Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ’ ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ’ ἔλλειψιν· καὶ ἔτι τῷ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δ’ ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἐν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι, τὴν δ’ ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὕρισκειν καὶ αἰρεῖσθαι....

Em última análise, é o *φρόνιμος* que, dotado da capacidade de bem deliberar, pode, assim, perceber as circunstâncias que o envolvem e sinalizar de modo apropriado o meio-termo moral. Somente ele pode deliberar em conformidade com a *φρόνησις* e, por conseguinte, agir moralmente e de forma justa. (ZINGANO, 1996).

3.6 A SABEDORIA PRÁTICA (*φρόνησις*) COMO VIRTUDE INTELLECTUAL (*διανοητική ἀρετή*)

Aristóteles divide as virtudes em dois grupos: as virtudes éticas (obtidas pelo hábito, costume) e as virtudes dianoéticas (dadas pelo intelecto). A prática repetitiva de condutas adequadas é que promove a conquista de uma excelência moral. Por outro lado, as virtudes intelectuais resultam ou estão diretamente ligadas à experiência e, por essa razão, adquiridas pelo ensino (E.N., II, 1, 1103 a, 12-18).

a virtude se divide em espécies de acordo com esta diferença, porquanto dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais; entre as primeiras temos a sabedoria filosófica, a compreensão, a sabedoria prática; e entre as segundas, por exemplo, a liberalidade e temperança⁵⁷.

Portanto, o saber agir de modo adequado e no momento certo é algo apenas possível e condição dada para poucos. É uma disposição que permite agir sempre de forma correta, e não apenas em situações particulares, previamente experienciadas, ainda que essas experiências prévias sejam determinantes para a percepção de uma situação qualquer. É uma capacidade de posicionar-se da melhor forma possível diante de toda e qualquer circunstância com a qual nos deparamos. É agir de modo virtuoso na melhor acepção da palavra, ou ainda,

Ser virtuoso no sentido do *phrónimos* [*φρόνιμος*] é saber o que se necessita em uma situação particular e atuar de acordo com tal conhecimento. [...] A ação surge então em um momento determinado e numa situação específica e apela aos princípios do caráter universal para sua realização. (GARCIA, 2000, p. 86).

Assim, somente o *φρόνιμος*, i.e., o homem dotado de *φρόνησις*, é capaz de considerar todas as possibilidades de ação diante de uma situação qualquer. É aquele

⁵⁷ No original: διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικὰς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικὰς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικὰς.

que tem o domínio sobre essa situação. Trata-se, para Aristóteles, de uma capacidade que permitiria distinguir o que pode ser considerado bom ou mau, adequado ou inadequado para o homem. Em suas palavras: “resta, pois, a alternativa de ser ela uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem” (E.N., VI, 5, 1140b, 4).⁵⁸ Essa relação do agir com determinada capacidade parece não sugerir apenas uma ação, mas o modo pelo qual se age e, sobretudo, como se age.

Para o Estagirita, este “como” agir do homem é quase hermenêutico. É um posicionar-se diante do mundo e das coisas que o constitui, interpretando-o para poder compreendê-lo. Assim, o φρόνιμος se revela por meio de uma capacidade não apenas de perceber-se no mundo – um mundo constituído de coisas, fatos, situações, etc., onde nos encontramos –, mas se revela principalmente através do modo como estamos neste mesmo mundo.

Heráclito também o percebe desse modo, e aproxima a ideia de φρόνησις à de pensar bem, ponderar, ser sensato, etc. O pensador de Éfeso faz uma distinção entre “espécies” de saber. No fragmento 112 (DIELS; KRANZ, Frag. 112),⁵⁹ aproxima a ideia de φρόνησις àquele que pensa com sensatez, que pensa bem. Tendo como ponto de partida o conhecimento, ele sistematiza o pensamento a partir do modo como esse será empregado. Não basta saber ou pensar esse saber, o que realmente importa é a maneira como utilizamos os resultados desse saber.

De fato, de nada adianta possuímos muitos “saberes” se não soubermos o que fazer com eles. Saber não é sinônimo de sabedoria. Da mesma forma, o pensar e o “saber-pensar” distinguem-se entre si. A φρόνησις constitui-se na aplicação daquilo que se sabe, i.e., “ela implica na síntese do conhecimento teórico e a conduta prática.” (GARCIA, 2000, p. 8).

⁵⁸ λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά.

⁵⁹ σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντα. “Bem-pensar é a maior virtude, e sabedoria dizer coisas verdadeiras e agir de acordo com a natureza, escutando-a”. Todas as referências aos fragmentos de Heráclito de Éfeso, que aparecem no presente texto, obedecem à numeração sugerida por Diels & Kranz, In: DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Zurique, Weidmann, (1951) 1992. As propostas de traduções, no entanto, poderão variar de autores, obedecendo ao critério da coerência. Nesse caso, a tradução proposta para o fragmento é de Alexandre Costa, In: COSTA, 2002, p. 175.

Heráclito, no fragmento 113, afirma que “o pensar [φροέειν] é comum a todos” (DIELS; KRANZ, Frag. 113)⁶⁰, do mesmo modo que o falar, o ouvir, o sentir, etc., porém, diferente do pensar com sabedoria. No fragmento 116, nos é sugerido que “em todos os homens está o conhecer a si mesmo e o pensar com sabedoria [σωφρονεῖν]” (DIELS; KRANZ, 116.2).⁶¹ No entanto, se o pensar é comum a todos, em Heráclito, o pensar com sabedoria é apenas possível a todos (COSTA, 2002, p. 246). Possibilidade essa que se materializa no saber prático. Isso significa afirmar que não basta agir em conformidade com aquilo que sabemos, mas, sobretudo, agir aplicando aquilo que sabemos em conformidade com o que cada situação espera de nós.

No fragmento 112, utiliza o verbo σωφρονεῖν ao passo que no fragmento 113 o verbo utilizado é φρονεῖν⁶². Estabelece uma distinção clara entre o pensar simplesmente e o pensar com sabedoria. Nesse sentido, Costa é taxativo ao constatar que “a diferença entre esses dois modos de pensar é observada textualmente, pois Heráclito emprega com precisa distinção os verbos φρονεῖν, e σωφρονεῖν, pensar e bem-pensar, respectivamente” (COSTA, 2002, p. 246)⁶³. Essa concepção está diretamente relacionada ao pensamento trágico. Na linguagem dos trágicos, a φρόνησις tem o significado de pensar “saudável”, tanto do ponto de vista intelectual quanto ético, e denota uma certa afetividade. É a melhor palavra, o gesto oportuno, a reta deliberação. (AUBENQUE, 1986, p. 185).

Essa distinção encontra-se em Platão sob o conceito de σοφία e de φρόνησις, e exerce enorme influência no pensamento aristotélico – não obstante para alguns autores Platão não faça nenhuma distinção entre ambos – “Platão não distingue nem

⁶⁰ ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν. A tradução é de Alexandre Costa (2002, p. 175).

⁶¹ ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοῦς καὶ σωφρονεῖν. A tradução é de Alexandre Costa (2002, p. 179).

⁶² Fragmento 112.1 STOB. Flor. I 178 “σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθεῖα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας“. Fragmento 113. 113-179 “ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν“. “Bem pensar é a maior virtude, e sabedoria dizer coisas verdadeiras e agir de acordo com a natureza, escutando-a” e “O pensar é comum a todos” respectivamente. A tradução é de Alexandre Costa (2002, p. 175).

⁶³ O autor prefere as traduções ‘pensar’ e ‘bem-pensar’, respectivamente. Mantivemos essa tradução por entendermos que, de certa forma, as traduções sugeridas aproximam-se da ideia de simples pensar e pensar de forma sensata, adequada. Essa última como adequada em conformidade com a situação que se lhe espera. Ou ainda, com saber simplesmente e sabedoria. Torna-se necessário, no entanto, informar que outros autores preferem traduções diferentes. KIRK e RAVEN (1996, p. 189), por exemplo, preferem traduzir por inteligência, ou melhor, por uma particularidade de inteligência.

mesmo os dois termos” (ABBAGNANO, 1982, p. 831). Por outro lado, Jaeger (2000) defende a tese de que os dois conceitos estão suficientemente definidos em Platão. Para esse autor, o conceito de φρόνησις encontrado nos primeiros escritos de Aristóteles é totalmente platônico.

No *Mênon*, Sócrates aproxima a ideia de φρόνησις como sendo uma afecção da alma. “E agora, examinemos também as coisas referentes à alma. Há algo que chamas φρόνησις, e também <coisas que chamas> justiça, coragem, facilidade de aprender, memória, liberalidade e todas as coisas desse tipo?” (*Mênon*, 88 a 6)⁶⁴ No mesmo Diálogo, Sócrates relaciona a φρόνησις com a facilidade de aprender. Segundo ele, quando acompanhadas de razão, tanto as coisas aprendidas quanto as exercitadas são benéficas. “E não é assim também com a prudência, e com a facilidade de aprender: acompanhadas de razão, tanto as coisas que são aprendidas quanto as que são exercitadas são coisas proveitosas, desacompanhadas de razão, nocivas?” (*Mênon*, 88 b, 6-8)⁶⁵.

Continuando seu diálogo com *Mênon*, Sócrates afirma que, ao examinar o que são as virtudes, a φρόνησις, juntamente com a opinião verdadeira, possibilita o agir de forma correta.

Logo, a opinião verdadeira, em relação à correção da ação, não é em nada um guia inferior à compreensão. E isso é o que agora mesmo negligenciamos no exame sobre que tipo de coisa era a virtude, dizendo que somente a compreensão [φρόνησις] dirige o agir corretamente, ao passo que, vejo agora, também a opinião verdadeira era <assim>. (*Mênon*, 97 b 9-c.2).⁶⁶

Essas preocupações permeiam o universo de Aristóteles. São questões tratadas com certa frequência na Academia (JAEGER, 2000, p. 96), razão pela qual esboça, em seus textos produzidos, ainda na Academia de Platão, a preocupação com a dimensão

⁶⁴ Ἐτι τοίνυν καὶ τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν σκεψώμεθα. σωφροσύνην τι καλεῖς καὶ δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν καὶ εὐμαθίαν καὶ μνήμην καὶ μεγαλοπρέπειαν καὶ πάντα τὰ 88.b τοιαῦτα; A tradução é de Maura Iglesias. (PLATÃO, 2001, p. 73).

⁶⁵ Οὐκοῦν καὶ σωφροσύνη ὡσαύτως καὶ εὐμαθία· μετὰ μὲν νοῦ καὶ μανθανόμενα καὶ καταρτύμενα ὠφέλιμα, ἄνευ δὲ νοῦ βλαβερά. A tradução para o português é de Maura Iglesias. (PLATÃO, 2001).

⁶⁶ Δόξα ἄρα ἀληθὴς πρὸς ὀρθότητα πράξεως οὐδὲν χείρων ἡγεμῶν φρονήσεως· καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ νυνδὴ παρελείπομεν ἐν τῇ περὶ τῆς ἀρετῆς σκέψει ὁποῖόν τι εἶη, λέγοντες ὅτι φρόνησις μόνον ἡγεῖται τοῦ ὀρθῶς πράττειν· τὸ δὲ ἄρα καὶ δόξα ἦν ἀληθής. A tradução para o português é de Maura Iglesias (PLATÃO, 2001).

que a *φρόνησις* possui no que se refere ao agir humano. Exemplo disso é o *Protréptico*, em que o Macedônio dedica boa parte de seus estudos ao conceito de *φρόνησις*, um dos primeiros trabalhos importantes de Aristóteles e, no entanto, posterior a *Eudemo* e *Sobre a Filosofia*.

Conforme Berti (2000, p. 8), não se trata necessariamente de uma obra da juventude, mas do último período de Aristóteles na academia platônica.⁶⁷

Portanto, é compreensível e notória a influência platônica no pensamento aristotélico. Para Jaeger, o conceito de *φρόνησις* contido no *Protréptico* é inteiramente platônico e está relacionado a especulações metafísicas. “Trata-se do ideal contemplativo da escola de Platão que fazia do conhecimento da verdade suprema o fundamento da vida verdadeiramente digna do ser humano” (NOGUEIRA, 2001, p. 12). Jaeger torna sua reflexão ainda mais radical ao entender que o Aristóteles que se verifica no *Protréptico*, é uma verdadeira exaltação do ideal platônico de vida. Essa interpretação de Jaeger aparece de forma contundente ao afirmar que

a experiência na qual esta obra oferece testemunho não é nenhum idílio vulgar de intelectual, senão a beatitude do homem que aprendeu a ver o mundo através dos olhos de Platão. A obra vem a ser, deste modo, um manifesto em favor da vida platônica e da filosofia platônica como o meio para alcançá-la. (JAEGER, 2000, p. 99).⁶⁸

No entanto, as análises referentes ao conceito de *φρόνησις*, feitas no *Protreptico*, denotam mais do que uma simples influência platônica. Mostram o desenho de um problema que acompanhará Aristóteles em grande parte de suas investigações

⁶⁷ Na verdade, não existe consenso acerca da data em que Aristóteles teria escrito o *Protréptico*. José Américo Pessanha informa que essa obra teria sido escrita após o diálogo *Eudemo* – que trata da imortalidade da alma – e antes do diálogo *Sobre a Filosofia* – cuja preocupação é analisar de forma crítica a teoria platônica das ideias –. Este último teria sido escrito quando Aristóteles já se encontrava em *Assos*, portanto após a morte de seu mestre Platão (ARISTÓTELES, 1987, p. 10). Essa hipótese poderia se sustentar no fato de que Aristóteles não criticaria seu mestre enquanto aluno da Academia. Ao menos não de maneira tão explícita. Enrico Berti, no entanto, na introdução à sua tradução italiana do *Protreptico*, bem como em *La Filosofia del Primo Aristotele* (1962, p. 465) sustenta a tese de que Aristóteles o teria escrito em data posterior aos diálogos *Eudemo* e *Sobre a Filosofia*, provavelmente em 351-350. Essa tese é reforçada pelo professor João Carlos Nogueira, em seu artigo “O Conceito de *Phrónesis* no *Protréptico* de Aristóteles”. Segundo Nogueira, baseando-se em Berti, o *Protréptico* seria uma “obra do último período de Aristóteles na Academia”. Portanto, uma obra do primeiro período aristotélico, porém de um Aristóteles já com certa maturidade. (NOGUEIRA, 2001, p. 11). De qualquer forma, o intuito neste momento é demonstrar que a preocupação com o conceito de *φρόνησις* ocupa o pensamento aristotélico desde muito cedo, ao contrário do que muitos supõem ser uma preocupação tardia do Estagirita.

⁶⁸ Tradução nossa.

filosóficas. Jaeger sustenta a tese de que somente na E.N. é que a *φρόνησις* irá se inserir, de modo definitivo, no âmbito das virtudes intelectuais, i.e., resultante do intelecto humano. Enquanto o *Protreptico* conservava a *φρόνησις* como resultado único da forma concebida por Platão – contemplando o Ser eterno, contempla também o Sumo Bem –, a E.N. a coloca como dependente do conhecimento. Na E.N., a *φρόνησις* passa a ser constituinte da consciência humana prática e adquire base moral (JAEGER, 2000, p. 271-272).

Berti diverge da análise feita por Jaeger, pois afirma que o pensamento ético desenvolvido por Aristóteles no *Protreptico* não é platônico, e a *φρόνησις* só é utilizada raríssimas vezes com alguma conotação platônica (BERTI, 1962, p. 461). O *Protreptico*, na concepção de Berti, é muito mais do que uma simples especulação de um aspirante à filosofia. É uma obra que demonstra o limiar de uma filosofia original, com características tipicamente aristotélicas. Na verdade, é uma obra que anuncia a maturidade de Aristóteles.

Em detrimento da polêmica gerada por Jaeger, o mais importante é a constatação de que o conceito de *φρόνησις* é elemento central no *Protreptico*. Para esse autor, o conceito está relacionado com uma espécie de apreensão criadora da bondade pura, como resultado de uma intuição da alma. Essa apreensão e intuição estão presentes no espírito grego. A *φρόνησις*, diz Jaeger, “é uma idéia inata que habita a alma grega” (JAEGER, 2000, p. 100). Tornou-se razão teórica pura e, muitas vezes, passou a designar outras atividades. A ginástica, a medicina e qualquer que fosse a disciplina era denominada *φρόνησις* (JAEGER, 2000).

A *φρόνησις* surge como sinônimo de qualquer situação, comportamento ou atividade que seja reconhecida como um bem. Na verdade, Aristóteles demonstra que ela é o maior de todos os bens (BERTI, 1962, p. 485). Esse argumento fundamenta-se no fato de que tudo deve ser comandado pelo que possui maior valor. Quem comanda é a lei. Assim, essa lei também deve ter sua origem na *φρόνησις*. Essa, ao menos, parece ser a concepção apresentada por Aristóteles no final do fragmento 38 do *Protreptico*.

Nesse fragmento, o Estagirita nos informa que devemos respeitar as leis, porque elas são um bem que se origina na φρόνησις (NOGUEIRA, 2001, p. 15).⁶⁹

Nogueira observa que o povo considerava os grandes legisladores como Sólon e Licurgo exemplos de sabedoria: “Com este argumento destaca-se a função prática da φρόνησις que se manifesta no ato de ordenar o que se deve ou não fazer do ponto de vista ético-político” (NOGUEIRA, 2001, p. 15). O mesmo autor, fundamentando sua análise, destaca que, no fragmento 39, tal posição acima delineada ganha substância. “O *phrónimos* [φρόνιμος], isto é, o homem dotado de φρόνησις, nos fornece a norma e o exato critério para discernir, entre os bens, o que nos incumbe escolher em vista de nossa realização” (NOGUEIRA, 2001, p. 15).

Já no fragmento 5, Aristóteles afirma que:

todos admitiriam que a sabedoria [φρόνησις] de outra parte, deriva do aprender e do pesquisar aquelas coisas de que a filosofia nos deu a capacidade; em vista disto como não se deveria sem hesitação filosofar? (Protrep., 5.2-7.1).⁷⁰

Essa sabedoria que ordena de modo infalível é “exatamente a φρόνησις no sentido da sabedoria prática que exerce a função de prescrever o bem que se deve fazer e o mal que se deve evitar na conduta” (NOGUEIRA, 2001, p. 13). É a virtude responsável pelo bom direcionamento das ações (πρᾶξις), em busca dos bens identificados pela ética. Em última análise, trata-se de investigar a virtude humana e o que é essa virtude. “Por virtude humana entendemos não a do corpo, mas a da alma; e também à felicidade chamamos uma atividade da alma” (E.N., I, 13, 1102 a, 16-18).⁷¹

A alma, todavia, é dotada de duas partes: uma racional e outra privada de razão. Essa última inclui os desejos e as sensações, enquanto a primeira acolhe as funções

⁶⁹ No fragmento original encontra-se: “Ὅτι δὲ <καὶ> μέγιστόν ἐστι τῶν ἀγαθῶν <sc. ἡ φρόνησις> καὶ πάντων ὠφελιμώτατον τῶν ἄλλων, ἐκ τῶνδε δῆλον· πάντες γὰρ ὁμολογοῦμεν ὅτι δεῖ τὸν μὲν σπουδαιότατον ἄρχειν καὶ τὸν τὴν φύσιν κράτιστον, τὸν δὲ νόμον ἄρχοντα καὶ κύριον εἶναι μόνον· οὗτος δὲ φρόνησις τις καὶ λόγος ἀπὸ φρονήσεώς ἐστιν.

⁷⁰ Τὴν δὲ φρόνησιν ἅπαντες ἂν ὁμολογήσειαν ἐκ τοῦ μανθάνειν γίγνεσθαι <καὶ> ζητεῖν ὧν τὰς δυνάμεις φιλοσοφία περιείληφεν, ὥστε πῶς οὐκ ἀπροφασίστως φιλοσοφητέον ἐστὶ καὶ. A tradução é de João Carlos Nogueira em: O Conceito de Phrónesis no Protréptico de Aristóteles. **Phrónesis**: Revista de Ética. Campinas, SP., v. 3, n. 2, p. 13, julho-dezembro 2001.

⁷¹ ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς· καὶ τὴν εὐδαιμονίαν δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν λέγομεν.

práticas que, por sua vez, são igualmente constituídas por dois princípios. O primeiro desses princípios é responsável pela contemplação do ser imutável, enquanto o segundo tem como função primordial a ação.

Ainda que o primeiro princípio seja motivo de preocupação, a análise aqui pretendida recairá sobre o princípio responsável pelo agir humano, uma vez que é nesse âmbito que transita a *φρόνησις*. Trata-se, portanto, de evidenciar que a função prática só é passível de ser realizada quando nos referimos ao mutável, já que este não pode ser diferente. Conforme visto anteriormente, ninguém delibera sobre o impraticável ou sobre aquilo que não pode ser diferente, ou seja, sobre o impossível ou sobre o necessário.

A *φρόνησις* tem a função de analisar os meios que possibilitam alcançar um fim. É ela que nos abre todo o “leque” de possibilidades ao que é, ou não, passível de deliberação, devemos ou não fazer, etc. “A *φρόνησις* é a virtude da *dianoía* (*διανοία*), pela qual somos habilitados a deliberar” (Rhet., 1366 b, 20).⁷²

Pode-se dizer que pertence à *φρόνησις* a função de analisar cada caso em particular. É a capacidade de constatar o que é bom para cada perfil de pessoa. É permitir a cada indivíduo a realização de seus afazeres em geral, sempre de acordo com cada tipo de situação que esse venha a se deparar (MACINTYRE, 2001, p. 130).

Só o homem dotado dessa capacidade (*φρόνιμος*) é capaz de julgar o que é relevante para ele em cada situação em particular. Esse julgamento é que lhe permite discernir quais são os aspectos que devem ser considerados, levando-se em conta a sua situação naquele momento e, a partir disso, agir de forma correta. “É alguém ser capaz de identificar apenas quais circunstâncias são relevantes e, portanto, que premissas devem ser utilizadas na construção deliberativa” (MACINTYRE, 2001, p. 147-148). A *φρόνησις* proporciona ao agente um posicionamento, não apenas diante de problemas específicos, e possibilita adotar a melhor forma de posicionar-se diante de toda e qualquer circunstância. Isso não garante que seja adotada sempre a melhor postura, mas certamente garantirá a diminuição na incidência do equívoco.

⁷² No original: *φρόνησις δ' ἐστὶν ἀρετὴ διανοίας καθ' ἣν εὖ βουλευέσθαι δύνανται περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τῶν εἰρημένων εἰς εὐδαιμονίαν.*

Em suma, a φρόνησις é, segundo Berti, “o resultado do encontro entre o desejo de chegar a certo fim e o cálculo dos meios necessários para alcançá-lo, ou deliberação. Quando o desejo é reto, isto é, voltado a um fim bom, e o cálculo verdadeiro, quer dizer, quando indica os meios realmente necessários, tem-se a verdade prática” (BERTI, 1998, p. 145).

4 LEITURA E DELIBERAÇÃO: REVISITANDO ARISTÓTELES E A GÊNESE DA LEITURA

Todos nós supomos que aquilo que sabemos não é capaz de ser de outra forma. Quanto às coisas que podem ser de outra forma, não sabemos, quando estão fora do nosso campo de observação, se existem ou não existem.

Aristóteles
(E.N. VI, 1139b, 20-22)

Aristóteles define o homem como o único ser capaz de pensar de modo racional e, por consequência, deliberar. “O ser humano é por natureza um animal político” (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον) (Pol. A 2, 1253 a, 2-3). Tese reforçada pela afirmação de que “o homem é o único dentre os animais que possui λόγος” ou, ainda, (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων) (Pol. A 2, 1253 a, 9-10). Soares (1997) aproxima o λόγος (*logos*) aristotélico a conceitos, tais como: discurso, dizer e comunicar. Assim, o dizer adquire uma dimensão política e, por consequência, ética. Por outro lado, se o dizer se insere no âmbito do discurso, estamos dizendo não apenas quando dizemos, mas quando dizemos algo sobre o que foi dito. Essa “simbiose”, constitui-se naquilo que Soares (1997) denomina “Lógica do Dizer”. Lógica essa que, em última análise, se constitui em um estudo do próprio λόγος.

Parafraseando Aristóteles (Metaph. Z, 1, 1028 a 10), quando esse assevera que “o ente se diz de muitos modos” (Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς), Soares (1997, p. 1) afirma que também “o dizer se diz de muitos modos” (Τὸ λέγειν λέγεται πολλαχῶς). Portanto, o ente e o dizer têm como elemento em comum a polissemia, que se evidencia como sendo própria da linguagem humana, isto é, caracteriza o ser humano enquanto essência. A polissemia textual possibilita a apropriação das possibilidades interpretativas, sendo que devemos sempre respeitar o modo como está

tecido o texto em toda a sua complexidade e variedade de significação, ou seja, torna-se necessário ter o cuidado de respeitar e identificar as possíveis variações linguísticas, bem como o estilo do gênero textual e as múltiplas combinações linguísticas que ele encerra (SIMÕES, 2009, p. 62). O “ser humano diz os entes de muitos modos [...]. O λόγος diz (os entes) de muitos modos. A linguagem diz (a realidade) de muitos modos. O dizer diz (os ditos) de muitos modos.” (SOARES, 1997, p. 2).

4.1 MÚLTIPLOS MODOS DO DIZER (Τὸ λέγειν λέγεται πολλαχῶς)

Se o dizer se diz de muitos modos, conforme explicitado acima, e o dizer diz os ditos de muitos modos, o modo como as coisas estão postas (ou ditas) aproxima-se mais do que se costuma designar por habilidade e competência (como, por exemplo, a escrita) que não obstante expresse sempre algo, esse algo será invariavelmente limitado. Entretanto, ao dizer o que está expresso, as possibilidades são infindáveis. Assim, a leitura é sempre um dizer sobre o dito. Uma impressão construída pelo leitor dotado de aptidão e competência para fazê-lo. Por outro lado, a leitura também é um dizer sobre o não dito, uma vez que o não dito também é um dizer. Para que isso ocorra, é necessário encontrar, como sugere Certeau (2000, p. 35), uma “maneira de caminhar”, i.e., “reaprender operações comuns e fazer da análise uma variante do seu objeto”. De modo mais explícito: “O texto é uma máquina preguiçosa que requer do leitor um árduo trabalho cooperativo para preencher espaços do não-dito ou do já-dito, espaços, por assim dizer, deixados em branco” (ECO, 1979, p. 27).

Quando Sartre, em sua obra *A Náusea*, deixa palavras em branco, por estarem realmente em branco, alegando a impossibilidade de identificar o que estava escrito, ou ainda por rasuras ou mesmo incompreensão da grafia, sugere o que poderia estar escrito; no entanto, permite que o leitor diga o não dito na sua “escrita-leitura” do diário de Roquentin. Atualizar o texto, portanto, é tarefa do leitor ou, ainda, “um texto, tal como aparece em sua superfície (ou manifestação) linguística, representa uma cadeia de artifícios expressivos que o destinatário [leitor] deve actualizar.” (ECO, 1979, p. 53). A leitura é, por assim dizer, a atualização do que já estava dado, em potência, na escrita.

Não devemos confundir o não dito com o omitido, uma vez que a omissão também é dizer, nem com o dito de modo diverso, e tampouco com não dizer, uma vez

que é sempre um dizer. Parafraseando Sartre⁷³, o dizer é uma condenação e o dizer sobre o dito uma escolha. John Cage⁷⁴, em sua “Música Aleatória”, ao compor suas peças musicais, deixa compassos em branco, como é o caso da composição 4’33’’, em que o compositor apresenta três movimentos, todos em branco, e os músicos não devem executar uma única nota sequer. Isso ocorre em exatos quatro minutos e trinta e três segundos. Se contado o tempo musical dentro de compassos escritos unicamente com a figura da pausa, o tempo em nada fica comprometido. A intenção de Cage é inverter a situação - são os sons emitidos pela plateia que agora se evidenciam, pelo total silêncio da orquestra, que devem ser observados. A leitura que fazemos de algo é, de certo modo, uma leitura de nós mesmos, ou ainda,

o ato de ler, assim, carrega para um encontro intersubjetividades e memórias várias que se interpenetram e resultam na interpretação. [...] Mas interpretação não é desocultamento do mistério do texto, mas do mistério do próprio leitor. Interpretar é um ato de leitura que associa o sujeito ao discurso que elabora e o explica enquanto se explica. (YUNES, 1995, p. 193).

Quando Robert Rauschenberg⁷⁵ apresenta um quadro em branco, ou apagado, ele não está, necessariamente, omitindo ou não dizendo algo; apenas o faz ao seu modo. No “quadro em branco”, exposto em 1953, ao mostrar o branco, coloca como possibilidade a atualização de qualquer cor, uma vez que no branco encontram-se todas as cores. Assim, permite que o observador delibere e escolha os infinitos significados que o mesmo possa apresentar ou representar. Com textura levemente luminosa, provocada pela técnica e pelo jogo de luzes na galeria, fazia com que a sombra dos expectadores “transitasse” pela tela, mostrando que nunca estivera de fato vazia. A presença do outro é que dá sentido e significado a ela.

⁷³ Para Sartre, o homem está condenado à liberdade e essa condenação se traduz pela impossibilidade de não escolher. Sempre é uma escolha. Ainda que se escolha não escolher, já está implícita uma escolha, i.e., a escolha de não escolher. “O homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto livre, porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer”. (SARTRE, 1973, p. 15).

⁷⁴ Músico e compositor dos Estados Unidos e um dos mais renomados representantes do movimento vanguardista conhecido como “Música Aleatória”, em que o compositor deixa aleatoriamente compassos em branco na partitura e o executante os preenche improvisando. No caso específico da composição 4’33’’, composta em 1952, o silêncio dos instrumentos musicais de toda uma orquestra sinfônica tem por objetivo possibilitar a percepção dos mais diversos sons produzidos na sala de concerto.

⁷⁵ Artista contemporâneo, estadunidense, e um dos mais influentes representantes do movimento “Pop Art” e do “Expressionismo Abstracto”.

Desse modo, a presença do outro, enquanto leitor, possibilita múltiplas leituras, pois são igualmente múltiplos os leitores. Assim como são igualmente diversas as possibilidades de leituras e releituras feitas por um único leitor. Para Solé (1998, p. 22),

o leitor constrói o significado do texto. [...] O significado que um escrito tem para o leitor não é uma tradução ou réplica do significado que o autor quis lhe dar, mas uma construção que envolve o texto, os conhecimentos prévios do leitor que o aborda e seus objetivos.

O leitor faz convergir para si o significado de todo o conjunto de leituras que previamente acumulou (LAJOLO, 2002).

No entanto, é necessário ter presente que esse significado atribuído pelo leitor deve sempre implicar na adoção de uma postura ética, uma vez que se os conhecimentos prévios do mesmo (leitor) são determinantes, esse não deve tomar como definitivo o significado por ele atribuído ao texto ou ao contexto. A arrogância e a vaidade são antípodas de uma leitura dimensionada pela postura ética. Como constata Aristóteles (E.N. VI, 3, 1139b, 18-20), “se quisermos exprimir-nos com exatidão e não nos guiarmos por meras analogias, evidencia-se pelo que segue: todos nós supomos que aquilo que sabemos não é capaz de ser de outra forma”. Portanto, como observa Sobral (2012), o dizer é, sobretudo, se dizer. É assumir um compromisso com o dito, razão pela qual o dizer sempre supõe e pressupõe o eu e o outro. Os atos humanos são sempre produzidos na relação que se estabelece com o outro e em tudo aquilo que essa relação exige e engloba. Desse modo, deve-se ter sempre presente que o compromisso ético deve ser o norteador de toda a ação humana. E, por isso,

podemos definir os atos humanos como relacionais, sempre co-construídos, [...] em nossa relação com o outro e na interferência dos demais em nossos pensamentos e atos, práticos, estéticos, cognitivos, e na relação do outro conosco e em nossa interferência, pensamentos e atos práticos, estéticos, cognitivos sobre o próximo. [...] Uma atividade de permanente interpretação do dito e do dizer que envolve a assunção de dever e a constante responsabilidade diante do outro, perante o próximo, ao lado desse. (SOBRAL, 2012, p. 29).

Ainda que se possa admitir que, em determinadas circunstâncias, seja facultado ao autor “desconsiderar” certos aspectos éticos, ao escrever determinados textos, como, por exemplo, um romance ou uma poesia, ele não pode ser aplicado à leitura. O leitor, para Aristóteles (*Poética*, 168, 1461a, 3-8), não pode negligenciar as implicações éticas contidas no ato de ler, i.e., para emitir juízos éticos sobre uma personagem, as ações ou as palavras utilizadas por ela, não podem ficar restritas unicamente a elas. É

fundamental que se leve em consideração qual personagem agiu, de que modo o fez, quando, motivada por quais situações, a quem se referia, por que se referia, se assim procedia com o intuito de evitar um mal maior ainda que incorresse na possibilidade de cometer um mal maior, e assim por diante.

A escrita pode ser transgressão, ou seja, pode, embora nem sempre deva, ser violada, enquanto a leitura não, ao menos quando é resultante de um processo deliberativo. A escrita pode descrever situações impossíveis. A leitura fica “refém” do que é possível depreender dela. O que não significa dizer que o leitor não possa e não deva conceber o impossível. Uma pedra pode chorar quando descrita deste modo em um verso poético, assim como pode ser aceito pelo leitor que isso ocorra. Nesse sentido, nos lembra o discípulo de Platão, que um cavalo pode perfeitamente ser descrito com as duas patas, dianteira e traseira, do mesmo lado, erguidas ao mesmo tempo. Ao proceder desse modo, o artista comete um erro em relação à natureza, mas não em relação à arte (Poet., 162-165, 1460b, 13-30).

Entretanto, é o conjunto das duas preocupações (escrita e leitura) que proporciona ao texto uma dimensão ideal, pois “a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito; aquela com que escolhamos os devidos meios” (E.N. VI, 1144 a, 6-9)⁷⁶.

O leitor, para Bertrand (2003, p. 413), “ao ler, atualiza o texto e o seu sentido, de acordo ou não com suas expectativas e previsões advindas de sua competência linguística e cultural”. No entanto, as expectativas lançadas sobre a leitura não podem determinar a sua interpretação, do mesmo modo que um cientista pode ter expectativas de que o resultado de seu experimento resulte no que foi por ele almejado; todavia, não deve manipular as variáveis contidas no processo para obter o fim desejado, pois uma coisa é deliberar e outra é deliberar bem. Por essa razão, afirma Aristóteles (E.N. VI, 9, 1142b, 18-20), que tanto aquele que é mau, bem como aquele que não tem domínio sobre si sempre alcançarão, como resultado, aquilo que propuseram a si mesmos e isso não corresponde ao deliberar bem, uma vez que a deliberação acertada é aquela que visa sempre a um bem.

⁷⁶ No original: τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.

A atualização de algo que se encontra em potência é penos possível, conforme já delineado no segundo capítulo. Em primeiro lugar está dada a potência e depois a exteriorização do ato (E.N., II, 1, 1103a, 25-30). A possibilidade de atualização de algo posto, fica, portanto, “refém” da aptidão e competência para fazê-lo. Nesse sentido,

A leitura carece da mobilização do universo de conhecimento do outro – do leitor – para atualizar o universo do texto e fazer sentido na vida, que é o lugar onde o texto realmente está.

Aprender a ler é familiarizar-se com diferentes textos produzidos em diferentes esferas sociais (jornalística, artística, judiciária, científica, didático-pedagógica, cotidiana, midiática, literária, publicitária, entre outras) para desenvolver uma atitude crítica, quer dizer, de discernimento, que leve a pessoa a perceber as vozes presentes nos textos e perceber-se capaz de tomar a palavra diante deles. (YUNES, 2009, p. 9).

Para Aristóteles (Metaph. VI, 4), não é possível acessar o mundo em sua essência, mas unicamente relacionar-se com ele através da linguagem e do pensamento. O Ato (ἐντελέχεια ou ἐνέργεια) é, para Aristóteles, a realização da Potência (δύναμις). O primeiro entendido como movimento e o segundo como ação. Embora o movimento seja também um modo de se representar a ação, ambos se diferenciam pelos fins que os caracterizam. De modo mais explícito: ouvir, pensar e enxergar são representados pelo fim que possuem em si mesmos, ao passo que decifrar o que está sendo dito, pensado e visto constitui-se em algo construído, i. é, o movimento é inerente a função, enquanto a ação é resultado da elaboração dessa função. Assim, o que está dado na escrita é a atualização do que já estava dado no mundo, do mesmo modo que a leitura é a atualização daquilo que já está dado na escrita.

4.2 A AÇÃO (πράξις)

Aristóteles divide as ações em três modalidades, a saber: voluntárias, involuntárias e não-voluntárias. As primeiras dependem da vontade do agente, as segundas independem de sua vontade, e as terceiras, tendo as duas anteriores agido ao mesmo tempo, são classificadas como mistas. Entretanto, as ações mistas tendem mais aos atos voluntários, uma vez que visam a um fim que está sempre relacionado às circunstâncias em que se encontra o agente. (E.N, III, 1110 a, 12-15).

Assim, uma leitura pode se dar, não em conformidade com aquilo que o leitor interpreta como sendo o mais correto, mas de acordo com o que se mostra mais

adequado diante de uma determinada circunstância. Desse modo, quando é exigida a leitura de um texto qualquer, mas cujo resultado tenha que atender aos interesses de alguém (por exemplo, um professor), a interpretação, não raras vezes, obedece ao que se espera do leitor (ou aluno) e não, necessariamente, ao resultado de sua própria interpretação.

Procedendo assim, a ação não pode ser tomada como voluntária nem tampouco involuntária, uma vez que o leitor sabe o que se espera dele, mas também está sendo pressionado por uma força maior. Salvo essa força se dê por constrangimento, pois neste caso a ação seria totalmente involuntária, uma vez que o agente não teria o domínio e nem o conhecimento das circunstâncias que envolvem o ato (E.N. III, 1111a, 21-23), o meio termo (*mesotes*) precisa ser “ajustado” ao que o momento exige, i.e., obedecer à avaliação que o intelecto, ou a virtude intelectual (*phrónesis*), faz e reproduzir o que se espera dele.

Assim, torna-se necessário ter presente o que é fundamental: obter tão somente a aprovação ou a aprovação como resultado de uma deliberação livre utilizando-se de uma interpretação deliberada como tentativa de alcançar o conhecimento mesmo que se tenha de abdicar da aprovação.

Ao buscar a aprovação, em detrimento do conhecimento, o agente não avalia com sabedoria prática, pois sujeita-se a uma leitura normativa, ou seja, reproduz tal qual se espera que ele o faça. Na impossibilidade de ser aprovado por não “corresponder” ao que se espera do agente, submetendo-se ao propósito de quem o está arguindo com o intuito único de ser aprovado, é negligenciar o apelo do intelecto e abdicar totalmente de sua liberdade. Portanto, age em conformidade com a *phrónesis* aquele que, mesmo incorrendo no risco de uma reprovação, é fiel aos seus princípios e, desse modo, encontra o justo meio-termo, pois sabe que o conhecimento deve se sobrepor à aprovação.

Embora, em um primeiro momento, a ação possa ser questionada, de um ponto de vista não ético, pois a intenção fora a de evitar um mal maior, ainda que se tenha cometido um mal menor. Conforme Aristóteles, ninguém jogaria voluntariamente ao mar uma carga preciosa; no entanto, se diminuir o peso da embarcação fosse necessário para enfrentar uma tempestade, e assim salvar a vida da tripulação, não fazê-lo seria total

insensatez (E.N. III, 1110a, 5-10). Não obstante, diante de situações extremas (como por exemplo, ser reprovado), o aluno interprete não como pretendia, mas tal qual acredita ser o que se espera que ele o faça, ele não age com sabedoria prática, uma vez que quem o obriga a agir deste modo é que avalia de forma equivocada e negligencia a ética. Ninguém, sendo honesto, voluntariamente furtaria ou roubaria algo. No entanto, se esse ato reprovável fosse para pagar o resgate de um ente querido, talvez fosse justificável.

As ações mistas, envolvendo o ato voluntário e o involuntário, colocam o agente em uma situação de escolha extremada e, portanto, comprometem a deliberação. As ações involuntárias, por estarem subordinadas à compulsão ou à ignorância e, assim, com o princípio motor encontrando-se fora do agente, são totalmente destituídas da possibilidade do processo deliberativo (E.N. III, 1109b, 35-40). As ações voluntárias, por sua vez, sendo aquelas em que a motivação é interna e possibilitam o fazer e o não fazer, são as únicas que sempre resultam totalmente da deliberação (E.N. III, 1110a, 15-19). Conforme já visto (no capítulo anterior), as ações são sempre precedidas de escolhas. Por conseguinte, toda a escolha é escolha deliberada e voluntária. Uma escolha não sendo passível de deliberação, não é escolha. Portanto, as ações voluntárias são sempre as mais desejáveis, haja vista resultarem de escolhas deliberadas livremente.

Todas as ações sempre envolvem situações ou certas circunstâncias, dentre elas, premissas relevantes e propósitos, em que seria possível deliberar sobre uma "interpretação" ou mesmo sobre diferentes interpretações. Por isso, seja qual for a interpretação que se faz, essa sempre envolverá um modo pragmatista ou normativo de se fazer uma leitura. Modos que se fazem presentes, ou não, na leitura muitas vezes imposta, não apenas por um professor, mas também em livros didáticos, científicos, etc.

Entretanto, torna-se necessário considerar algumas interpretações que, supostamente, não poderiam ser feitas de modo diverso daquele que se espera do leitor. Em um enunciado matemático, por exemplo, espera-se que o resultado obtido seja o mesmo para todos os leitores. $X + 2$, sendo igual a 6, resulta que X sempre será igual a quatro. No entanto, o que está sendo proposto aqui não é, necessariamente, apenas o resultado, contudo as múltiplas possibilidades de se chegar até ele. Por isso, o enunciado último ou, como prefere Aristóteles, “o enunciado definitório” (τὸν ὀριστικὸν λόγον) não tem como objeto apenas o fato, mas, sobretudo, a função de identificar a causa.

Desse modo, a definição de um retângulo é a conclusão do enunciado, enquanto o modo e o meio como este é feito é que evidencia a sua causa. Os meios, entretanto, são múltiplos e a cada situação devemos adequar o exercício do saber (De An., 413 a, 15-20).

O ponto de partida e o de chegada pode ser o mesmo. No entanto, os elementos operativos de que fazemos uso determinam o modo como a trajetória entre esses dois pontos dar-se-á. Do mesmo modo, a interpretação de um manual técnico de engenharia ou coisa que o valha pressupõe um comportamento isonômico. Todavia, pelas mesmas razões acima referidas, as possibilidades de fazê-lo são infinitas. Poderíamos ainda acrescentar que na busca por alternativas sugeridas pelo agente que interpreta podem-se encontrar modos novos de equalizar o mesmo problema e, até mesmo, verificar eventuais equívocos nele contidos. Portanto, o que importa na leitura não se resume apenas à decifração de palavras, mas o que se pode subtrair dela por intermédio da deliberação, levando-se em consideração leituras possíveis a partir de um ponto de vista do leitor.

A pergunta e a resposta devem ser sempre norteadas pelo sentido nelas implicadas. Sentido que é dado por quem formula a pergunta e pelo leitor. No entanto, será sempre o leitor quem “decidirá” o que lhe está sendo perguntado. Ao se perguntar, por exemplo, em uma prova de matemática, o que é uma raiz quadrada, a resposta poderia ser dada com o desenho de uma árvore com uma raiz cuja forma geométrica fosse quadrada. A pergunta não está, necessariamente, errada. Contudo, está incompleta para o que se pretendia perguntar, dado o fato de que a disciplina é de matemática. A resposta, ainda assim, está correta; entretanto, não será admitida como tal, uma vez que aquele que formulou a questão não almejava a resposta oferecida. O modo como se percebe algo, necessariamente, deve ser dotado de sentido. Se não há sentido, não se estabelecerá uma relação nexocausal. O que não faz sentido não tem causa nem consequência.

4.3 A RELEVÂNCIA DO SENTIDO

Buscar o sentido contido em um texto, ou contexto, portanto, torna-se fundamental na tentativa que fazemos de interpretá-lo de um modo deliberado, i.e., “a leitura é uma atividade inteligente de construção de sentidos. A busca ativa de sentido

constitui a alavanca, a finalidade básica do ato de ler” (GATÉ, 2001, p. 24). Referindo-se ao poeta, Aristóteles afirma que esse é um imitador que se assemelha a qualquer artista que habita no âmbito do imaginário. Sendo assim, prossegue o Estagirita, o mesmo incidirá, necessariamente, em pelo menos uma dentre três situações: a) como eram ou como são; b) do modo como os outros dizem que as mesmas são ou como se lhes parecem ser; c) como deveriam ser (Poet., 1460b, 8-12).

Nessa busca pelo sentido, há que se considerar ao menos seis elementos indispensáveis na leitura. Elementos que Aristóteles analisa na *Poética* e os retoma no *Órganon*, particularmente, em *Da Interpretação*. Nesses textos, encontra-se a tentativa aristotélica de relacionar a linguagem com o pensamento, ou seja, “o verbo ερμηνευω (hermeneüo) significa *exprimir* o pensamento mediante a palavra. O assunto fundamental de Aristóteles neste tratado é precisamente a linguagem na sua relação com o pensamento, como tradutora ou intérprete deste” (De Int., p. 81, nota do tradutor). Os elementos que promovem a leitura são delineados, a saber:

a) A elocução [λέξις] (Poet., 1461a, 9-14): o conceito de elocução surge em Aristóteles com uma dimensão inusitada. Seus antecessores, embora fizessem uso dela, tais como os Sofistas o fizeram, não perceberam e não explicitaram de modo sistemático o seu lugar e as funções que ocupam no pensamento humano. Essa dimensão será encontrada pela primeira vez em Aristóteles. Segundo o Estagirita, todas as possibilidades do pensamento estão vinculadas à palavra, sejam elementos que primam pela razão, sejam estéticos, éticos, ou suscitem emoções (Poet., 1456a, 113, 2-6). Em suma: a “qualidade essencial da elocução é a clareza sem baixeza” (Poet., 1458a, 18).⁷⁷ A elocução é composta de várias partes ou grupos: letra, sílaba, conjunção, nome, verbo, artigo, flexão e proposição. A letra, embora seja definida como sendo um som único e indivisível, apresenta características peculiares, pois, se assim não fosse, os animais não humanos também produziriam letras, uma vez que também emitem sons (Poet., 1456b, 22-24).

Aristóteles também percebeu que as letras possuem “subdivisões”, i.e., vogais, semivogais e mudas. Definiu as vogais como sendo aquelas cujo som emitido não se produz pelo encontro dos lábios ou da língua; as semivogais, como sendo aquelas

⁷⁷ No original: Λέξεως δὲ ἀρετὴ σαφὴ καὶ μὴ ταπεινὴ εἶναι.

produzidas pelos mesmos e a muda como sendo mista, ou ainda, a que necessita dos lábios e da língua, mas que, no entanto, só será audível quando pronunciada simultaneamente a uma vogal ou semivogal (Poet., 1456b, 25-30).

A sílaba é um fonema que, por se encontrar isolada, é destituída de significação própria (Poet., 119, 1056b, 35-37). Não se trata aqui de palavras monossilábicas, tão somente de palavras cujas sílabas, quando separadas, perdem o significado uma vez que é parte de um todo. Do mesmo modo, é palavra que não possui significado próprio a conjugação.

O nome, embora não possua tempo determinado, trata-se de um som significativo cuja unidade é o que o determina. O nome não pode ser, portanto, fragmentado, já que, ao dividirmos um nome, ele perde o sentido (Poet., 1457a, 10-13). Aristóteles oferece como exemplo o nome próprio Θεόδωρος, em que, diz ele, δωρος quando separado, não possui significado por si só (Poet., 1457a.13). Ora, Θεός [Deus] e Δωρον [dom, presente], quando separados, perdem o seu propósito. Assim, enquanto os nomes simples, quando separados perdem totalmente o seu significado, com os nomes compostos isso não ocorre totalmente. Quando separados, conservam certo sentido, mas totalmente diferente da sua unidade. Aristóteles, ao retomar o tema, em *Da Interpretação*, oferece como exemplo o nome Καλλιππος, que é a junção de καλος [belo] e ιππος [cavalo] (De Int. II, 20-22). O nome é sempre dado por convenção, ou seja, não encontramos nomes em nenhum som produzido pela natureza. Ele torna-se nome ao tornar-se um símbolo, diferentemente dos sons emitidos pela natureza, que, mesmo significando algo, jamais serão um nome. Ruídos ou grunhidos, por exemplo, produzidos por animais, embora tenham e façam sentido, não são nomes (De Int. II, 20-25).

Quanto ao verbo, Aristóteles o define como sendo um som composto e que, diferentemente do nome, exprime sempre o tempo, mas tal qual o nome não pode ser fragmentado e retirado do seu conjunto. Exemplifica com os nomes “homem” e “branco”, afirmando que esses não denotam tempo, enquanto que “anda” e “andou”, exprimem o presente e o passado, respectivamente (Poet., 1457a, 14-18). Uma explicação detalhada sobre o verbo, e como complemento do que fora exposto no *De Anima*, ressurge na obra *Da Interpretação*.

O verbo é o que não apenas transmite um significado particular, como também possui uma referência temporal. Nenhuma parte por si mesma tem um significado. Ele indica sempre que alguma coisa é dita ou predicada de outra coisa. Que eu explique o que entendo por “como também possui uma referência temporal”. Por exemplo, *saúde* é um nome; *está saudável* é um verbo, não um nome, pois além de transmitir seu próprio significado, indica que o estado significado (ou seja, a *saúde*) existe agora. Portanto o verbo é uma coisa predicada de alguma coisa, quer dizer, de uma *alguma* coisa predicada de um sujeito ou neste encontrada presente. (De Int. III, 6-11).⁷⁸

O detalhamento, proposto por Aristóteles acerca do *verbo*, apresentado na obra *Da Interpretação*, constitui-se em um verdadeiro tratado sobre o tema. Explorar mais esse conceito, no entanto, não é objeto da presente investigação. O propósito resume-se em demonstrar que em Aristóteles encontramos vasto material sobre os temas aqui referidos e buscar nestes o aporte necessário para fundamentar elementos basilares da escrita e da leitura aqui pretendidos.

A flexão é mista, i.e., está presente tanto no nome quanto no verbo. Indica o singular e o plural; modos de expressão, tais como sentenças exclamativas e interrogativas, bem como as flexões verbais (Poet., 1457a, 19-23). A proposição, por sua vez, também pode ser mista. No entanto, por razões diferentes. Sendo um som composto e constituído de significantes, nem sempre estão presentes simultaneamente nomes e verbos, uma vez que podem existir proposições sem verbo, como “a definição de homem”, por exemplo. A unidade de uma proposição pode ocorrer de dois modos. Por indicar uma só coisa ou por reunir muitas coisas. Um poema homérico é uno pelo encadeamento da narrativa em versos, enquanto a definição de homem se refere a um único objeto (Poet., 1457a, 24-30).

b) A metáfora [μεταφορά]: empregada quando se quer transpor para algo ou alguém o nome de outro algo ou alguém, do gênero para a espécie, ou vice-versa, da espécie para outra espécie, ou ainda por analogia (Poet., 1457b, 6-9). A analogia encontra-se na relação entre quatro termos, ou situações. Quando o segundo termo está relacionado ao primeiro, na mesma proporção o quarto está para o terceiro. Desse modo, o quarto termo equivalerá ao segundo, enquanto o segundo poderá substituir o quarto

⁷⁸ No original: ‘Ρῆμα δὲ ἔστι τὸ προσσημαῖνον χρόνον, οὗ μέρος οὐδὲν σημαίνει χωρὶς· ἔστι δὲ τῶν καθ’ ἑτέρου λεγομένων σημείων. λέγω δ’ ὅτι προσσημαίνει χρόνον, οἷον ὑγίεια μὲν ὄνομα, τὸ δ’ ὑγιαίνει ῥῆμα· προσσημαίνει γὰρ τὸ νῦν ὑπάρχειν. καὶ ἀεὶ τῶν ὑπαρχόντων σημείων ἔστιν, οἷον τῶν καθ’ ὑποκειμένου. Ἐτὸ δὲ οὐχ ὑγιαίνει καὶ τὸ οὐ κάμνει οὐ ῥῆμα λέγω· (Tradução de Edson Bini).

[urna – Dioniso] e [escudo – Ares]. Assim, pode-se construir a frase: a urna, escudo de Dioniso e o escudo, urna de Ares. No entanto, adverte Aristóteles, a falta de um dos quatro elementos não impede a metáfora. Por exemplo: semear pode ser dito, metaforicamente, “lançar a semente” (Poet., 1457b, 16- 25). Entretanto, a metáfora não se restringe a isso. Aristóteles resume o modo de dizer, metaforicamente, em outras palavras, de modo sintético:

“*Todos, deuses e homens, dormiam ainda, pela noite alta*”, diz o poeta, e logo a seguir: “*quando lançava os olhos sobre a planície de Tróia [admirava] o tumultuoso som das flautas e das siringes*”. É que “*todos*” está por “*muitos*” metaforicamente, porque “*todos*” é uma espécie de “*muitos*”. Também “*só ela* [está] *excluída* [de banhar-se no Oceano]” há de entender-se como metáfora: “*só*” está por “*o mais conhecido*”. (Poet., 1461a, 15-20).⁷⁹

Aristóteles relaciona a metáfora com a imagem. Afirma que a diferença entre ambas é demasiadamente sutil. Dizer que Aquiles se lançou feito um leão, corresponde a uma imagem, ao passo que ao dizer este leão atirou-se, é uma metáfora. Ocorre, notadamente, por transposição, pois em sendo ambos corajosos, Aquiles adquire as qualidades de leão (Rhet. IV, 1-8).

c) A prosódia [προσωδία]: sobre a prosódia, Aristóteles basta-se em acrescentar que através dela resolvem-se outras dificuldades. E oferece como exemplo da importância da entonação, ritmo e acento, versos de Hípias de Taso (Poet., 1461a, 21-22). Obviamente que, pelo exemplo utilizado, ele está se referindo ao verso pronunciado, demonstrando a importância da acentuação tônica das palavras. Se pensado a partir da tradução para o português, os versos não apresentam essa conotação [*glória nós lhe daremos*] e [*parte do qual apodrece com a chuva*]; no entanto, no grego faz todo o sentido, uma vez que os versos só ganham ritmo pela entonação provocada pela acentuação: “*δίδομεν δέ οἱ εὖχος ἀρέσθαι*” καὶ “*τὸ μὲν οὖν καταπύθεται ὄμβρω*”. (Poet., 1461a, 22-23).

d) A diérese [διαίρεσις]: a exemplo da prosódia, na *Poética*, Aristóteles limita-se a dizer que também tem por finalidade resolver problemas outros. Oferece como exemplo, da mesma forma, versos. Neste caso de Empédocles: “*Mas depressa se*

⁷⁹ No original: τὸ δὲ κατὰ μεταφορὰν εἰρηται, οἷον “*πάντες μὲν ῥα θεοὶ τε καὶ ἄνθρωποι εὐδον παννύχιοι*”. ἅμα δὲ φησιν “*ἦ τοι ὅτ’ ἐς πεδίον τὸ Τρωικὸν ἀθήσειεν, αὐλῶν συρίγγων τε ὄμαδον*”. τὸ γὰρ πάντες ἀντὶ τοῦ πολλοὶ κατὰ μεταφορὰν εἰρηται, τὸ γὰρ πᾶν πολὺ τι. καὶ τὸ “*οἷη δ’ ἄμμορος*” κατὰ μεταφορὰν, τὸ γὰρ γνωριμώτατον μόνον.

tornaram mortais, [as coisas antes imortais, e misturadas, as que antes eram [simples...]” (Poet., 1461a, 23-24). Novamente, parece que Aristóteles pensa na obviedade do exemplo a partir dos versos escolhidos. Obviedade essa que, tal qual o exemplo citado para demonstrar a importância da prosódia, só obtém o resultado pretendido em grego, uma vez que a separação de vogais adjacentes não resta clara ou mesmo possível na tradução. No original, os versos de Empédocles assim aparecem: "ἀΐψα δὲ θνήτ' ἐφύοντο τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι ζωρὰ τε πρὶν κέκρητο" (Poet., 1461a.24-25). Não obstante haja referência também na *Metafísica*, particularmente nos capítulos 4, 6 e 10, e também na *Retórica*, o conceito está sempre vinculado às mesmas funções.

e) A anfibolia [ἀμφιβολία]: caracteriza-se por apresentar uma duplicidade de significações sintáticas. Aristóteles a exemplifica com a afirmação: “a maior parte da noite passou” ["παρώχηκεν δὲ πλέω νύξ."], em que “maior parte” tem duplo sentido (Poet., 1461a, 25-26);

f) Usos em geral da linguagem [διόλεχτος] (Poet., 1461a, 26-30): ao referir-se à linguagem em geral, Aristóteles deixa claro que os elementos constitutivos da elocução não se restringem unicamente ao texto poético, mas a todo e qualquer modo de expressão que se somam à poesia, dentre outros as tragédias, as fábulas, a epopeia, os tratados e as artes em geral (Poet., 1455b, 185, 1462).

Essa minúcia no detalhamento, observada por Aristóteles, da articulação motora, a respiração, os aparelhos, os órgãos e tecidos utilizados quando pronunciamos ou escrevemos palavras, bem como a identificação e divisão dos fonemas vocálicos, conjugação verbal, regras gramaticais em geral, figuras de linguagem, por ele inaugurados, sendo que pouco ou nada mudaram nas conceituações que hoje fazemos, conferem ao discípulo de Platão uma originalidade inquestionável. Tal originalidade, fundamentada em aspectos biológicos e, portanto, verificadas no mundo físico, quando relacionadas à linguagem, impõe, necessariamente, parodiando Heidegger, não um ser jogado no mundo, mas um ser que se mostra membro (μέλος), e não simplesmente parte (μέρος) do mundo. O mundo aristotélico é a linguagem descortinando a Natureza e a própria Natureza revelando-se na linguagem.

Os Escolásticos referiram-se a esses elementos como sendo uma falácia (σόφισμα) contida em Aristóteles. No entanto, uma falácia que tem como finalidade mostrar que os “enganos” do poeta não têm como propósito confundir o leitor, mas unicamente servir-se de figuras de linguagem que possibilitam a construção de uma ideia que poderá ou não ser “revelada” por ele. Trata-se de uma capacidade de ambos (escritor e leitor) de perceber e ser percebido. Segundo o sofista Górgias de Leontini⁸⁰, aquele que recorre ao engano poético (ἀπάτη) age bem ao fazê-lo; no entanto, é mais sábio aquele que é enganado (BARBOSA & CASTRO, 1993). O poeta é inteligente pela sua capacidade de “enganar”; entretanto, só aquele que se permite “entrar no engano” do poeta é mais inteligente que esse. Segundo Reale (2004, p. 79), “quem engana, ou seja, o poeta, é melhor por sua capacidade criadora de ilusões poéticas, e quem é enganado é melhor porque é capaz de captar a mensagem dessa criatividade”.

O Escolástico Petri Hispani, por exemplo, definiu esse procedimento como sendo um “silogismo sofisticado” contido no pensamento aristotélico. Silogismo que, segundo Hispani, seria a faculdade de fazer crer, de modo idôneo, que algo seja aquilo que não é (*Summulae logicae*, 7.03). Não se trata, portanto, de uma percepção (ἀντιλήψις), no sentido geral do termo. Mas uma percepção em um sentido mais amplo e profundo, em que se insere a cognição dotada de todos os elementos éticos e estéticos nela contidos. Ao menos parece ser essa a intenção de Aristóteles ao incluir no processo deliberativo a percepção enquanto αἴσθησις, em preferência aos termos anteriormente referidos.

Na psicologia da percepção, proposta pela Gestalt, encontra-se um teste largamente utilizado por essa escola de pensamento. Trata-se do “cubo de Necker”, em que um cubo é apresentado a várias pessoas. Estas, ao visualizarem o mesmo desenho, acabam por descrevê-lo de vários modos. O cubo continua sendo um cubo; todavia, o modo de percebê-lo ocorre de modo distinto pelos observadores. Referindo-se também a uma ilustração, Wittgenstein (1989, p. 188) conclui que “podemos perceber a ilustração ora como uma, ora como outra coisa. Sendo que nós a interpretamos e a vemos como interpretamos”. E só podemos fazê-lo pelos conhecimentos prévios que possuímos. Para

⁸⁰ Górgias de Leontini foi um dos maiores expoentes do pensamento sofístico. Nasceu aproximadamente entre os anos 485 e 480 a. C., em Leontini, na Sicília. Foi pioneiro em teorizar sobre elementos estéticos contidos nas palavras, assim como procurou encontrar a essência da poesia (REALE, 2004).

Wittgenstein (1989), se “A” aparenta ser vermelho, esse só ganhará sentido, na medida em que soubermos identificar o vermelho de “A” na discriminação das cores.

Assim, um objeto “A” que se apresenta na cor vermelha seria destituído de sentido e significado se o agente que o percebe não tivesse o domínio sobre os conceitos de cores, pela simples razão de que o objeto em questão seria dotado de sentido somente para quem o observa e se este soubesse empregar o conceito de vermelho. Submersa em um universo de entidades complexas, a leitura e a sua consequente interpretação ganham sentido, não apenas pelas razões nelas contidas, mas principalmente pelo modo através do qual se tornam inteligíveis. Assim sendo, a possibilidade para que essa inteligibilidade ocorra pressupõe o domínio sobre determinados conceitos linguísticos. É através da linguagem que elaboramos as possibilidades para determinar o que algo pode ser. Como afirma Locke (1986, p. 434), “no que se refere as essências reais das substâncias, unicamente supomos seu ser [...]. Porém, o que sempre as vinculam a certas espécies é a essência nominal, da qual se supõe serem seu fundamento e causa”.

A leitura que se faz, portanto, está subordinada muito menos ao texto ou contexto do que ao modo como essa se processa (FURTADO, 2000). A leitura é sempre um modo de perceber. Acertadamente, Derrida (2001) diz que um texto, quando lido por pessoas diferentes, em momentos igualmente distintos, sempre resultará em leituras diversas. No entanto, há que se considerar que uma única pessoa, conforme já dito anteriormente, pode fazer inúmeras leituras diferentes tantos quantos forem diferentes esses momentos. A perspectiva pode mudar, os conhecimentos prévios adquiridos fornecem elementos estruturantes novos que possibilitam perceber e interpretar de um modo mais elaborado. A cada nova leitura feita de “um mesmo texto”, é sempre um “novo leitor” que a faz. Como já havia percebido Heráclito (1966, frag. 12), a ninguém é dada a possibilidade de banhar-se duas vezes no mesmo rio, pois tanto a água quanto aquele que se banha já não são os mesmos. Somos seres em constante transformação e, portanto, revisores de nós mesmos.

O modo como percebemos o mundo adquire características determinadas pelo contexto histórico, com todos os elementos que o constituem. Como adverte Höffe (2008, p. 162),

devido à mutabilidade de realidade e linguagem, pode-se obter, a partir da observação do nosso falar das coisas, uma explicação sobre a sua real estrutura. Como o logos tem um caráter de contenedor do ser, a ontologia de Aristóteles diz respeito à realidade tanto quanto a linguagem que a representa. Ela libera – como o fazem, a seu modo, também a filosofia da natureza e a ética – aqueles conceitos fundamentais, o seu significado múltiplo e as suas linhas de conexão essenciais, que constituem tanto o pensamento e a linguagem quanto o mundo.

Entretanto, a leitura pode ser o que Certeau chamou de “silucacro”; i.e., o lugar onde uma suposta realidade pode ser dada e aniquilada a sua construção. O real passa a ser aquilo que nos fazem acreditar (CERTEAU, 2000). Assim, ocorre, por exemplo, com o texto normativo. Não raras vezes encontramos hachurado - o verbo hachurar significa aquele que tem hachuras – [ou quem sabe “achuras”] em alguma cor reticulada, o que é denominado de “reforço” para a leitura. Ora, ao se destacar o que, supostamente, é o que existe de mais importante em uma leitura, significa também conduzi-la. Condução essa que se impõe a partir de um princípio de autoridade, que não obstante possa, ou mesmo deva, existir, não se constitui na leitura definitiva de um texto, uma vez que essa não existe.

Em uma leitura normativa, o real passa a ser ditado e determina o modo como este deve ser compreendido. O significado já está previamente elaborado. Assim, a deliberação não encontra espaço para permitir outras possíveis leituras, uma vez que se encontra previamente dada, viciada, contaminada. Ao fazer a leitura de um texto, o princípio de autoridade pode e talvez deva ser considerado (um professor, especialista, autoridade no assunto, o próprio autor, etc.); entretanto, esse (autoridade) deve ser parte integrante da leitura e não a própria leitura. De modo mais explícito: a leitura deve ser uma leitura também de quem propõe o quê e como deveria ser lido. Como adverte Certeau,

o real contado dita interminavelmente aquilo que se deve crer e aquilo que se deve fazer. E o que pode contrapor aos fatos? A pessoas tem que se inclinar, e obedecer àquilo que “significam”, como o oráculo de Delfos. A fabricação de simulacros fornece assim o meio de produzir crentes e portanto praticantes. Esta instituição do real é a forma mais visível de nossa dogmática contemporânea [...]. Ela não comporta mais um lugar próprio, nem cátedra ou magistério. Código anônimo, a informação inerva e satura o corpo social [...]. Articulam nossas existências ensinando-nos o que elas devem ser. “Cobrem o acontecimento”, ou seja, *fazem* deles as nossas legendas (legenda: aquilo que se deve ler e dizer). (CERTEAU, 2000, p. 287).

Pode-se dizer que a leitura encontra-se submersa no trinômio texto ou contexto, deliberação e leitura, que poderiam estar assim dispostos:

Figura 1 – Leitura: trinômio



Fonte: Elaborada pelo autor (2016).

Aquilo que está contido no texto ou contexto é passível de acesso de muitos modos. Esses modos, entretanto, determinam o resultado da ação. Aristóteles é enfático nesse aspecto, ao observar que as pessoas quando deliberam o fazem pensando estarem analisando e investigando do modo como está descrito. No entanto, continua o Estagirita, a análise e a investigação deliberada não se dá como se fora um processo geométrico, uma vez que nem toda investigação é resultado da deliberação, mas toda a deliberação é investigação (E.N., III, 1112b, 20-24). A inter-relação do homem com o mundo pressupõe a escolha do modo que, e como se deve adotar, no intuito de aproximar-se ao máximo de uma leitura, no mínimo, satisfatória. A leitura que fazemos ganha um estatuto de realidade, na medida em que é ela que possibilita a relação dos homens com o mundo e as coisas que o compõem. Ou, como propunha Descartes (1989), uma relação entre duas substâncias: A substância das coisas (*res-extensa*) e a substância pensante (*res-cogitans*).

Nesse sentido, pode-se dizer que o texto ou o contexto está para a substância das coisas na mesma medida em que a leitura está para a substância pensante. Ambas estão relacionadas e são indissociáveis; no entanto, ocupam dimensões diferentes, tanto no espaço quanto no tempo, assim como se distinguem no que se refere a capacidades, competências e qualidade do que é produzido. De modo sintético:

Apesar de a leitura e a escrita estarem plenamente relacionadas, a leitura é, na verdade, a antítese da escrita. Na realidade, cada uma atua em regiões distintas do cérebro. A escrita é uma habilidade, a leitura, uma aptidão natural. A escrita originou-se de uma elaboração; a leitura desenvolveu-se com a compreensão mais profunda pela humanidade dos recursos latentes da palavra escrita. A história da escrita foi marcada por uma série de influências e refinamentos, ao passo que a história da leitura envolveu estágios sucessivos de amadurecimento social. Escrita é expressão, leitura é impressão. A escrita é pública; a leitura, privada. A escrita é limitada; a leitura infinita. A escrita congela o momento. A leitura é para sempre. (FISCHER, 2006, p. 8).

Não se trata de uma relação entre sujeito e objeto. No caso específico do texto, este não é produzido como “coisa”, embora seja “objetivado” quando posto à disposição de um agente qualquer. O texto é resultado de toda uma arquitetura elaborada pelo

intelecto, sensibilidade, escolha, desejo, ilusões e tudo o mais que possamos pensar dentro de uma constituição do humano. Entretanto, ao ser “objetivado”, ele se coloca totalmente ao sabor ou dissabor daquele que o lê. Com Barthes aprendemos que

na cena do texto não há ribalta: não existe por trás do texto ninguém ativo (o escritor) e diante dele ninguém passivo (o leitor); não há um sujeito e um objeto. O texto prescreve as atitudes gramaticais: é o olho indiferenciado de que fala um autor excessivo (Angelus Silesius): “O olho por onde eu vejo Deus é o mesmo olho por onde ele me vê”. (BARTHES, 2013, p. 23).

O texto, ao determinar, para permanecer com Barthes, “as atitudes gramaticais”, não estabelece o modo [ou os modos] e tampouco o sentido [ou sentidos], de forma definitiva, nele contidos, ainda que o autor ao escrevê-lo tenha tido a intenção de fazê-lo. Assim, como propõe Aristóteles, a deliberação não ocorre sobre como escrever as letras do alfabeto, uma vez que quem escreve, supostamente as conhece, mas sobre o modo de dispô-las, já que sobre esse se impõe a deliberação. A deliberação encontra-se nos diversos modos do dizer, pois só deliberamos sobre o que pode se dar de modos diversos (E.N., III, 3, 1112b). Portanto, como já abordado, a deliberação não se dá sobre os fins; contudo, indica os melhores meios para atingi-los. Por isso, ninguém delibera sobre a importância da leitura, mas sobre os meios que permitam fazê-la do melhor modo possível.

Assim, a percepção, sendo a situação particular em que se encontra o agente, é mister que esse seja, de algum modo, dotado da capacidade de perceber a relação entre a essência da *psiché* (ψυχή) e a sua relação com o elemento epistêmico nela contido. É tarefa da *psiché* promover o conhecimento, do mesmo modo que cumpre à percepção identificar os modos para realizá-lo. Assim, conforme afirmado anteriormente (Capítulo 3), também ocorre com a fala, a escrita e a leitura, uma vez que são universais. Essas podem estar submersas em culturas diversas; no entanto, estão sempre subordinadas a sensações originárias de uma *psiché* universal. É diante do texto, ou do contexto, que o agente se posiciona. Posicionamento esse que dependerá de sua sensibilidade. Ainda que a percepção se dê de modo indutivo, i.e., tem como referência o particular e, a partir dos resultados aferidos desse particular, generaliza o resultado; esse (resultado) ocorre unicamente no que concerne à “decifração” do que está dado, sem contudo, promover a interpretação desses dados.

A percepção permite identificar os nossos limites, necessidades e possibilidades, sem oferecer por si só a solução ao problema. É, em última instância, o que Irwin denominou de “apreciação situacional” (conforme Capítulo 2). Podemos saber se nos é possível ler ou escrever; entretanto, saber como fazê-los não é tarefa da percepção. Ela surge como elemento indispensável no processo deliberativo, e está sob o domínio da sabedoria prática ou, ainda, a percepção não estabelece raciocínios complexos, mas lhes possibilita que ocorram.

Para que o resultado obtido pela percepção possa ocorrer, é necessário que se deseje realizá-lo. É o desejo que direciona ao fim que se pretende atingir. Assim, não basta ter a percepção de que é necessário resolver um problema qualquer. É necessário, sobretudo, desejar encontrar o modo de como solucioná-lo. É a combinação entre a percepção e o desejo que determina e desencadeia o ato deliberativo, uma vez que o desejo almeja as melhores escolhas. Nenhuma escolha resulta satisfatória se não for objeto do desejo. Por conseguinte, pode-se ter a percepção de que é necessário interpretar o mundo; no entanto, se não houver o desejo de assim agir, o processo cessa. Por isso, diz Aristóteles, que ninguém, exceto aquele que estivesse destituído de suas capacidades mentais, desejaria o que lhe é danoso. Portanto, toda escolha é escolha deliberada.

A “escolha” que não resulta de um processo deliberativo, não sendo, portanto, fruto do desejo, resulta inadequada. Da mesma maneira ocorre com a “escolha” de uma profissão, por exemplo, quando imposta por alguém. Onde não há espaço para a realização do desejo, não existe a possibilidade de se fazer escolhas que resultem naquilo que estamos dispostos a efetivar. Nesse caso, as escolhas são, notadamente, normativas. Não raras vezes verifica-se um bom músico, administrando mal uma empresa; um ótimo gestor sendo um péssimo advogado; um excelente professor atendendo em um consultório dentário, e assim por diante. O desejo nada mais é do que a manifestação da necessidade de atualizar os dons que já estavam potencialmente presentes em nós.

Esses dons, por sua vez, são identificados pela inteligência e pelo discernimento. São essas instâncias que possibilitam a identificação do que pode, ou não, ser motivo de escolha. “Escolhas” como as referidas acima, não podem ser resultado da inteligência e do discernimento, uma vez que são insanas. Aristóteles, na

interpretação de Höffe (2008, p. 162), “desde o princípio vê o ente com relação ao logos, tendo em vista, em mesma medida, a razão e a sua articulação, a linguagem e o seu sentido, a iluminação das estruturas fundamentais da realidade”.

Obviamente que Aristóteles, ao sugerir esse caminho, apresenta como propósito possibilitar que se encontre a felicidade. Nesse sentido, a deliberação é epistêmica enquanto possibilidade de resolução de problemas, mas, sobretudo, ontológica, uma vez que tem como preocupação primeira o ser humano em sua totalidade. Ser humano que deve buscar o equilíbrio encontrando o meio-termo: encontrar essa mediania é tarefa do intelecto.

Aristóteles, ao dividir as virtudes em éticas e dianoéticas [morais e intelectuais, respectivamente], demonstra que os aspectos ontológicos e epistemológicos são instâncias indissociáveis. Em toda modalidade de leitura que se faz, sempre estará presente a inferência e essa, por sua vez, encontra-se exatamente no ponto intermediário entre o que é dito e o que se diz sobre o dito, já que ela é que promove conclusões, ainda que provisórias, tendo como referência premissas conhecidas. As inferências, segundo Feltes e Silveira (2002), estão subordinadas a códigos que possibilitam verificar certas evidências sobre as intenções contidas nas informações dadas ou oferecidas por quem as produz.

O cuidado, portanto, no excesso ou na “precariedade” do ato inferencial pode comprometer qualquer leitura, tanto no que se refere aos seus aspectos epistêmicos bem como éticos.⁸¹ Essa dificuldade em se estabelecer a mediania, segundo Aristóteles, pode

⁸¹ Exemplo de texto construído a partir de uma situação cotidiana de ações e interlocuções, elaborado com a orientadora da presente tese, a partir de relato do orientando (sobre uma situação vivida pessoalmente), e apresentado em seminário da disciplina Processos Inferenciais: Modelos e Aplicações. No exemplo, há quatro agentes na situação: o professor, o primeiro encanador, o segundo encanador e o leitor.

“Um professor ao chegar em casa depara-se com uma situação problemática: a torneira do banheiro está quebrada (PERCEPÇÃO). Assim, deseja consertá-la (DESEJO) e compra uma nova torneira e decide instalá-la (ESCOLHA). (POR DELIBERAÇÃO) Ao tentar instalá-la, percebe que não possui o domínio da técnica necessária para executar a tarefa (PERCEPÇÃO). Sendo assim, decide chamar um encanador (ESCOLHA) e o faz (DELIBERAÇÃO). Esse encanador verifica que a torneira comprada pelo professor é um modelo novo (PERCEPÇÃO). E diz: “Infelizmente, não posso instalá-la” (DELIBERAÇÃO). Embora frustrado, o professor decide insistir e chama um segundo encanador (ESCOLHA e DELIBERAÇÃO). Este ao verificar a torneira comprada, diz: “Hummm... é um modelo novo” (PERCEPÇÃO). O professor, baseado na experiência anterior, conclui, antecipando uma nova frustração: “Então, o senhor não poderá instalá-la.” (DELIBERAÇÃO: INFERÊNCIA A PARTIR DA EXPERIÊNCIA ANTERIOR). A essa afirmação, o segundo encanador replica: “Não, eu a instalarei seguindo o manual de instruções, que aqui está, na caixa em que se encontra a torneira comprada.” E

ser provocada por quem enuncia (falante), e aponta três situações que podem comprometer a credibilidade do enunciador e confundir o ouvinte, a saber: a falta de sabedoria prática [φρόνησις], de virtude [ἀρετή] e de benevolência [εὐνοία] (Rhet. 1, 1378a, 5-15), ou, ainda, uma reta opinião, caráter e aconselhar bem, respectivamente.

Também alude ao modo como se deve argumentar, no intuito de persuadir e dissuadir. Assevera, no entanto, que o discurso, por si só, não basta. Existe todo um emaranhado de significações que precisa ser decifrado. As deliberações ocorrem muito mais em razão do modo como aparenta o orador, enquanto o modo como se dispõe o ouvinte serve muito mais aos processos, i.e., está relacionado ao seu estado intelectual e emocional (Rhet. 1, 1377b, 10-32). Na *Retórica*, o Estagirita dedica-se amplamente à análise do estilo, dos meios que possibilitam dar amplitude ao estilo, da conveniência do estilo (particularmente nos capítulos III até VII). Afirma que o estilo tem sua origem, basicamente, no emprego adequado das palavras (Rhet., 1-12). Com exemplos ligeiramente diferentes, mas mantendo o mesmo sentido, também faz menção à importância das palavras, dos signos, homônimos e nomes (Cat., 1-4). Ou ainda:

Cada uma das palavras ou expressões não combinadas significa uma das seguintes coisas: o que (a substância), quão grande, quanto (a quantidade), que tipo de coisa (a qualidade), com o que se relaciona (relação), onde (o lugar), quando (o tempo), qual a postura (a posição), em quais circunstâncias (o estado ou condição), quão ativo, qual o fazer (a ação), quão passivo, qual o sofrer (a paixão). Exemplos, sumariamente falando, de substância são homem, cavalo; de quantidade, dois côvados de comprimento, três côvados de comprimento; de qualidade, branco e gramatical. Termos como metade, dobro, maior indicam relação; no mercado, no Liceu, e expressões similares indicam lugar; enquanto a referência é ao tempo em expressões como ontem, o ano passado, etc. Deitado ou sentado indica posição; calçado ou armado indica estado; corta ou queima indica ação; é cortado ou é queimado indica paixão.⁸²

É necessário identificar os sinais, significar os signos e encontrar o modo mais adequado possível no uso da linguagem, tarefa essa da sabedoria prática [φρόνησις], que, enquanto virtude dianoética, possibilita encontrar o meio-termo nas inferências que

assim o fez. (DELIBERAÇÃO VIA: PERCEPÇÃO, ESCOLHA, DESEJO, INTELIGÊNCIA, DISCERNIMENTO e SABEDORIA PRÁTICA)”.
⁸² No original: Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἦτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ πού ἢ ποτὲ ἢ κείσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. ἔστι δὲ οὐσία μὲν ὡς τύπῳ εἰπεῖν οἶον ἄνθρωπος, ἵππος· ποσὸν δὲ οἶον δίπηχυ, τρίπηχυ· ποιὸν δὲ οἶον λευκόν, γραμματικόν· πρὸς τι δὲ οἶον διπλάσιον, ἡμισυ, μεῖζον· πού δὲ οἶον ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ· ποτὲ δὲ οἶον χθές, πέρυσιν· κείσθαι δὲ οἶον ἀνάκειται, κάθηται· ἔχειν δὲ οἶον ὑποδέδεσθαι, ὄπλισται· ποιεῖν δὲ οἶον τέμνειν, καίειν· πάσχειν δὲ οἶον τέμνεσθαι, καίεσθαι. (Tradução de Edson Bini).

fazemos nas mais diferentes situações. É a $\phi\rho\acute{o}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ que permite ampliar e universalizar a leitura, haja vista pertencer ao intelecto posicionar-se do melhor modo diante, não apenas de circunstâncias específicas, mas de toda e qualquer situação com a qual um agente qualquer se depara. Em suma: saber utilizar a sabedoria prática permite identificar os signos, suas significações e o modo adequado da linguagem. Essas características talvez permitam, sem incorrer em exagero, que Höffe (2008, p. 163) afirme que é possível encontrar em Aristóteles “um tratamento em linhas gerais das três disciplinas da filosofia da linguagem atual: a semiótica (doutrina dos sinais), a semântica (doutrina do significado) e a pragmática (doutrina do uso da linguagem)”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dictum Factum

A tese procurou investigar vários aspectos de modo evidenciado: a leitura, a partir de Aristóteles, como sendo resultado da admiração humana com o mundo; a superação às doutrinas não escritas, ou ainda, a “passagem” de um período determinado pela oralidade para a escrita [ao menos no que se refere ao texto filosófico, mas não apenas]; a deliberação e uma possível estrutura que a constitui e, finalmente, a relação entre as situações propostas, i.e., como o dizer e o dito, bem como o modo de perceber a realidade a partir de uma postura deliberada podem, ou não, contribuir no processo de leitura de um texto ou contexto.

Essas preocupações obedeceram a uma arquitetônica que visa sugerir que a leitura tem início com a leitura do mundo. No entanto, em um primeiro momento esse mundo não surge como metáfora, mas como realidade palpável. O mundo aristotélico é um mundo concreto. O mundo antigo, chegando ao renascimento, como bem descreve Foucault (1981), percebe a realidade por *convenientia* e *aemulatio* [ligações com coisas próximas e semelhança, respectivamente]. Assim, na ligação de coisas próximas, estão o mar, a terra, o corpo, ou seja, a face humana assemelha-se ao céu, uma vez que o sol e a lua também podem ser olhos celestes. Por outro lado, a semelhança pode se dar com o fogo em relação ao calor; a umidade em relação à água, e assim por diante. É um mundo percebido pelos sentidos. O que certamente faz com que Platão e, posteriormente, Descartes, desconfiem dele. Do mesmo modo que Aristóteles tenta encontrar elementos que diminuam a incidência do equívoco sobre as percepções que temos e fazemos sobre o mundo, uma vez que, ainda que os nossos sentidos nos enganem, não temos, na perspectiva do Estagirita, outros elementos para interagir com ele.

É dentro dessa perspectiva que Aristóteles, em um primeiro momento, vislumbra o mundo. Um mundo que está relacionado com a Natureza. É a partir da Natureza que brotam a água, o fogo, as plantas e, por consequência, tudo o que constitui a essência humana.

Para os gregos antigos, do período arcaico, ou mitológico, tudo teve origem a partir do Céu [οὐρανός] e da Terra [Γαῖα]. Esse modo de perceber o *cosmos* permeou o pensamento grego por muitos séculos e determinou, sobremaneira, o seu modo de pensar. É com a Terra, diz Hesíodo, na sua *Teogonia* (2012), que todas as coisas do mundo tiveram início. Assim, portanto, pode também ter ocorrido com a leitura e a escrita.

A escrita grega baseava-se no modo de arar a terra. Escrevia-se com direções invertidas a cada linha. Se a primeira iniciasse da esquerda para a direita, com a segunda ocorria o contrário e com a terceira tornava-se a inverter em relação à segunda, e assim por diante. Essa forma imitava o arado do boi, razão pela qual esse tipo de escrita é denominado de *bustrofedon* (em grego, significa caminho do boi arando a terra) (CAGLIARI, 2009). É sulcando a terra e semeando que se produz e reproduz. Por isso, talvez, utilizemos expressões como “lavar a ata”, por exemplo.

Também, relaciona-se com a procriação humana. Afrodite é gerada pelo resultado da castração do Céu (οὐρανός) por seu filho Cronos que, tendo o líquido seminal, misturado ao sangue do órgão genital de seu pai, jogado ao mar, fecunda uma onda, dando assim origem à deusa da beleza e do amor. Não por mero acaso, a palavra sexo tem sua origem no verbo latino *seccare*, que significa, literalmente, cortar, seccionar. É a terra fecundada pelo sêmen jogado em seu sulco que brota e dá à luz.

Assim também ocorre com o ato de ler e com a leitura. As palavras ler e leitura têm sua matriz etimológica no verbo grego λέγω, que por sua vez origina o verbo latino *legere*, que são sinônimos de colheita⁸³. Por isso, os antigos, em seus primórdios, não faziam distinção entre os léxicos ler e colher, bem como entre leitura e colheita. A transformação, no campo semântico, por razões que não resultam claras, só é verificada por volta do século I a. C. (SUTTER, 2002). Todavia, a influência semântica exercida sobre várias das principais línguas contemporâneas é inquestionável. O mesmo ocorre,

⁸³ Tanto os dicionários de Isidro Pereira [grego-português] (1998, p. 343), quanto o dicionário Bailly [grego-francês] (1950, p. 1175-1176), relacionam o verbo λέγω, com dizer, declarar, anunciar, designar, querer dizer, vangloriar-se e ler. Bailly ocupa praticamente duas páginas para descrever as inúmeras possibilidades de traduzir o verbo. No entanto, encerra afirmando, em destaque, que o mesmo, a exemplo do latim, significa ler. Gomes Ferreira (1983, p. 667), em seu dicionário de latim-português, por sua vez, apresenta como significado do verbo *legere*, “reunir, juntar, colher, apanhar (flores, frutos, etc.) [...] examinar, percorrer, seguir as pegadas de, revistar [...] Ler”. E faz questão de frisar: “Obs. Este último significado abrange: *juntar as letras, acção de ler, ler em voz baixa* e, mais raramente, *ler em voz alta*”.

por exemplo, com o português (Ler), com o espanhol (Leer), com o italiano (Legere), com o francês (Lire), e com o alemão (Lesen), apenas para citar alguns.

Os primeiros registros escritos, verificados na Grécia antiga, encontram-se estampados em um vaso datado de cerca de 750-690 a. C., em que aparecem dois versos hexâmetros do poeta épico Homero, estando o primeiro verso completo e o segundo fragmentado (CAGLIARI, 2009). Os versos hexâmetros (seis sílabas métricas: εἶ + μέτρον), ou *hexamêtros dactílicos*, são assim denominados por obedecerem a uma métrica que se inspira na anatomia do dedo humano (*dactylus* ou δάκτυλος), particularmente o indicador, por ter a primeira falange mais longa em relação às duas falanges da extremidade, que são mais curtas (LESKY, 1995). Assim, foram escritos os poemas épicos de Homero e também de Hesíodo. Essa divisão se presta muito bem ao canto e, por serem versos curtos, também à memorização. Por isso, devem ter servido muito bem aos demais poetas rapsodos.

Permeada pela relação direta com a Natureza, a percepção do mundo e das coisas impõe-se como sendo algo indissociável. A admiração só pode ocorrer enquanto perplexidade diante da complexidade da existência de tudo o que nos cerca. A Natureza, para Aristóteles, se coloca como um verdadeiro referencial teórico, o qual possibilita fundamentar as suas primeiras teorias. É na relação biológica com o mundo que os fatos se processam. É o dedo da mão indicando o caminho do verso, a água gerando a beleza e o amor, as letras, as sílabas e as palavras determinadas pela articulação motora da boca e do sistema respiratório e a terra que nos alimenta oferecendo subsídios para que se possa pensar a escrita como semeadura e a leitura como colheita.

Nessa cosmogonia, relatada pelos poetas gnômicos, aedos e rapsodos e pelos arquétipos que constituíram os seres mitológicos, existe toda uma sabedoria. Sabedoria que influenciou todo o pensamento posterior a ela, desde os pré-socráticos até, de certa maneira, o modo hodierno de pensar (COLLI, 2012).

É nesse universo, submerso na transição da oralidade para a escrita, que se encontra Aristóteles. Essa transição acaba por ter um significado muito maior do que a simples materialização da escrita e o advento da leitura. Ela carrega consigo a tentativa de superar, definitivamente, o pensamento mitológico e a perspectiva naturalista dos

pré-socráticos. Ela fundamenta um caráter epistêmico em relação ao mito e ao ontológico em relação aos pensadores do período cosmológico. Caráteres esses inaugurados, sobretudo, pelos sofistas, Sócrates e Platão.

Ao que parece, o modo de efetivar as percepções do mundo não satisfazem o Estagirita. É necessário encontrar um modo que possibilite a descrição das coisas e dos fenômenos que nos cercam, de forma, se possível, minimamente detalhada. Detalhamento esse que exigiu o surgimento de um novo gênero dentro do texto filosófico. Somente com a formalidade do tratado tornou-se possível dar um aspecto que, paulatinamente, se aproximava de um modo científico de descrever o mundo.

É nesse contexto que surge a deliberação como possibilidade de leitura ou decifração do mundo. É o intelecto, alimentado pelos sentidos que deve ter a incumbência de desvelá-lo. Não basta perceber. É necessário dar sentido e significado ao que é percebido. Sentido que culmina nas escolhas que fazemos, e toda a escolha é um posicionar-se frente ao mundo.

Resgatar o pensamento aristotélico, no sentido de encontrar elementos que possam ter contribuído para a leitura e a escrita, no ocidente, bem como identificar na deliberação esses elementos, torna-se plenamente plausível. Trata-se, como vimos, de um pensador singular. Singularidade que se traduz na genialidade de quem se torna autônomo na leitura, sugerindo como deveríamos proceder para fazermos uma leitura apropriada e assim, (re)tirarmos o que de melhor está nela inserido. Um pesquisador do inefável que, tendo apenas a observação e o pensamento como “ferramentas”, produziu em aproximadamente quarenta anos, 148 obras que, se atualizadas para a escrita, no formato que utilizamos hoje, comporia 45 tomos com cerca de 300 páginas cada, abordando em torno de 30 áreas do conhecimento.

Com essas credenciais, ignorar a contribuição de Aristóteles não seria apenas injusto, mas, sobretudo, ingenuidade. As contribuições oferecidas pelo Estagirita encontram amplo espaço diante das dificuldades que o mundo contemporâneo apresenta em relação à cultura, ou à falta dela. A partir de Aristóteles, é possível repensar o modo de dizer, bem como o modo de se dizer sobre o que é dito. É viabilizar uma fonte inesgotável de informações que pode trazer um novo modo de inserir-se no universo do conhecimento.

Assim, em um mundo multifacetado, múltiplos são os modos pelos quais se processa a leitura. O acesso a informações ocorre de modo rápido e abundante. Há pouco mais de dez anos, seria impensável ter uma ferramenta portátil, como um celular, por exemplo, e poder, por meio dele, receber e enviar toda sorte de informações englobando todo o planeta. O problema, portanto, não é mais o acesso a informações, mas o excesso delas. Excesso esse que exige, cada vez mais, escolhas sobre o que realmente interessa e o modo de proceder, no intuito de promover uma interpretação adequada ao que se nos apresenta.

Diante dessa nova realidade, a deliberação sobre o modo, ou modos, de interagir com o mundo surge como ferramenta fundamental na identificação das inúmeras possibilidades que atuam no processo, dada a sua versatilidade. Como observa Yunes,

são muitas as novas variáveis que entram em consideração para reconceituar a leitura e suas implicações; elas enlaçam muitas questões teórico-epistemológicas da interpretação e abordam a produção de sentido em práticas culturais, políticas e éticas nitidamente imbricadas no tecido da vida social (YUNES, 2002, p. 23).

Nessa perspectiva, talvez fosse possível pensar que os “novos” modos de ler e escrever, quando fazemos uso de algumas novas tecnologias, não seria, de fato, novo, ou como preferem alguns linguistas, uma nova linguagem. A novidade encontra-se no “*hardware*”, mas o “*software*” apenas foi reprogramado, i.e., utilizamos ferramentas diferentes, com formas e formatos igualmente diferentes, mas uma língua e uma linguagem que remontam aos tempos primitivos da escrita.

Recorremos com frequência ao pictograma para nos comunicarmos. Ao fazermos uso, por exemplo, de *emoticons* sorrindo ou chorando, do desenho de um coração, da junção de dois desenhos (desenho do sol + um dado de cassino = soldado, ou I seguido do desenho de um coração + um objeto qualquer = eu amo o objeto qualquer) estamos, de fato, fazendo uso de outra linguagem. No entanto, não de uma nova linguagem. De certo modo, é um retorno à oralidade, uma vez que a escrita tenta imitar a voz ou, ainda, “pictogramas são unidades de escrita com forma de figuras que evocam uma ideia e, ao mesmo tempo, referem-se a um som, a uma sílaba ou, mais comumente, a uma palavra ou expressão da linguagem oral”. (CAGLIARI, 2009, p. 13).

Nessa modalidade de “leitura”, o desejo não está na decifração do signo, senão na utilização da ferramenta. É como gostar da caneta, mas não saber o que fazer com

ela. Não se trata de negar as ilimitadas possibilidades que as novas tecnologias nos oferecem como instrumentos de leitura. Trata-se de encontrar o meio-termo entre a “tecnofobia” e a “tecnolatria”. Se, por um lado não devemos temer as novas tecnologias, também devemos ter o cuidado de não nos relacionarmos dogmaticamente com elas. O problema não está na utilização de novas ferramentas, porém no modo como as utilizamos. Não podemos condenar o espelho pelo reflexo que produz, mas devemos deliberar sobre o que ele está refletindo, i.e., ninguém delibera sobre a importância das novas tecnologias, mas unicamente sobre o modo de como podemos utilizá-las com o intuito de obtermos os melhores fins.

Quem negaria a beleza, até há pouco intangível, de se entrar, ainda que virtualmente, em um museu, assistir a um filme, uma companhia de danças, ouvir sinfonias, brincar com a magia da fotografia e assim por diante? No entanto, é necessário saber que “quem vai ao encontro de um texto (livro, filme, ou cidade), vai ou deveria ir com seus nervos, informações e interesses, reunidos sob *sua experiência* de vida” (YUNES, 2002, p. 27). Fazer-se de fato presente. Presença essa que significa, ainda segundo Yunes, “estar mobilizado por completo, e isto parece impossível quando sequer temos uma ideia, mesmo que vaga, de quem somos”.

Em um país como o nosso, em que as políticas de leitura praticamente inexistem e a população não lê porque não sabe ou porque não quer, conforme anunciado na presente tese, toda e qualquer contribuição que promova a leitura e identifique modos de como fazê-la adquire uma inquestionável relevância e atualidade. Somente com um povo letrado poderemos pensar em liberdade e ética. Poderemos falar em desenvolvimento e inserção social. Todo o discurso, seja filosófico, sociológico, antropológico, político, ou coisa que o valha, será como velas impulsionadas por um vento inútil e descabido, uma vez que quem o ouve não encontra um porto seguro, já que se encontra acorrentado na impossibilidade de interpretá-lo.

O mundo atual não se diferencia do mundo de Aristóteles, no que concerne à finalidade de perceber a sua essência, a qual só será passível de ser verificada diante do desejo de fazê-lo, determinada pela inteligência e pelo discernimento. Elementos esses que permitem, a quem for dotado de sabedoria prática, fazer a melhor escolha para atingir o fim proposto. Para usar uma expressão de Karl Jaspers (HERSCH, 1978, p. 27), trata-se de uma “escrita cifrada”, que ele traduz como sendo a própria “linguagem da

transcendência”. Um mundo cifrado que requer a sua decifração. Parodiando a Esfinge de Tebas, um mundo que lançava e continua lançando o seu desafio, gritando: LEIA-ME OU TE DEVORO!

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Obras completas de Aristóteles**. Trad. de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2010.
- _____. **Órganon**: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2010.
- _____. **Ética a Nicômaco; Poética**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).
- _____. **Ética Nicomachea**. Testo greco a fronte. Traduzione di Carlo Natali. Roma: Editori Laterza, 1999.
- _____. **Ética a Nicômaco**. Tradução de António Caeiro. Lisboa: Quetzal, 2004.
- _____. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução de Mário Gama Kury. 4. ed. Brasília: UNB, 2001.
- _____. **Protreptico**: esortazione alla filosofia. Tradução de Enrico Berti. Torino: UTET librería, 2000.
- ARISTOTE. **Éthique à Nicomaque**. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris: Vrin, 1959.
- ARISTÓTELES; REALE, Giovanni. **Metafísica**. Edição bilíngüe. Tradução de Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 2005. 3 v.
- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- AUBENQUE, Pierre. **La prudence chez Aristote**. Paris: PUF, 1986.
- BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAILLY, A. **Dictionnaire grec-français**. Rédigé avec le concours de E. Egger. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Avec, en appendice, de nouvelles notices de mythologie et religion par L. Séchan. Paris: Hachette, 1950.
- BARBOSA & CASTRO. **Górgias**: Testemunhos e fragmentos. Lisboa: Colibri, 1993.
- BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. Lisboa: Edições 70, 1973.
- BAZERMAN, Charles. **Gêneros textuais, tipificação e interação**. Tradução de Judith C. Hoffnagel. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006.
- BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. **Protreptico**: esortazione alla filosofia. Tradução de Enrico Berti. Torino: UTET librería, 2000.

_____. **La filosofia del Primo Aristotele**. Padova: Facoltà di Lettere e Filosofia, 1962.

BERTI-SANTOS, Sonia Sueli (Org.). **Teorias e práticas de leitura**: olhares e percepções. São Paulo: Terracota, 2012.

BERTRAND, Denis. **Caminhos da Semiótica Literária**. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

BITTAR, Eduardo C. B. **Curso de filosofia aristotélica**: leitura e interpretação do pensamento aristotélico. Barueri, SP: Manoele, 2003.

BORGES, Bento Itamar. **Ensaio filosófico e peripécias do gênero**. Caxias do Sul: Educ, 2006.

CAGLIARI, Luiz Carlos. **A história do alfabeto**. São Paulo: Paulistana, 2009.

CASTRO, Maria L. Dias de. A dialogia e os efeitos de sentido irônicos. In: _____. (Org.). **Bakhtin, dialogismo e construção do sentido**. Campinas, SP: UNICAMP, 1997.

CAUQUELIN, Anne. **Aristóteles**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

CAVALCANTI, Marilda do Couto. **Interação leitor-texto**: aspectos de Interpretação Pragmática. Campinas, SP: UNICAMP, 1989.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

CIPRO NETO, Pasquale; ULISSES, Infante. **Gramática da língua portuguesa**. São Paulo: Scipione, 2008.

COLLI, Giorgio. **A sabedoria grega**. São Paulo: Paulus, 2012.

COSTA, Alexandre. **Heráclito**: fragmentos contextualizados. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. **Posições**. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2001.

DESBORDES, F. A pretensa confusão entre o escrito e o oral nas teorias da Antiguidade. In: CATCH, Nina (Org.). **Para uma teoria da língua escrita**. São Paulo: Ática, 1996.

DESCARTES, René, **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

DIELS, Hermann; RANZ, Walther. **Die Fragmente des Vorsokratiker**. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960-1961.

DIODORO SÍCULO. **Loeb classical library**. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

DIÔGENES LAËRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1977.

DUNS SCOTUS. **As 219 teses condenadas em 1277**. Tradução de Luis Alberto De Boni. Capítulo II (28 p.), s/d. (no prelo).

DÜRING, Ingemar. **Aristotele**. Edizione italiana aggiornata. Milano: Mursia, 1976.

ECO, Umberto. **Leitura do texto literário: lector in fabula**. Lisboa: Presença, 1979.

FANTINEL, Fernando S. **Phrónesis: a sabedoria prática em Aristóteles**. 2003. 123 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, Porto Alegre, RS.

_____. Por que a virtude? In: NODARI, P. C. (Org.). **Por quê? A arte de perguntar**. São Paulo: Paulinas, 2011.

_____; PEREIRA, R. B. Por que a amizade? In: NODARI, P. C. (Org.). **Por quê? A arte de perguntar**. São Paulo: Paulinas, 2011.

FISCHER, Steven Roger. **História da leitura**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

FOUCAMBERT, Jean. **A leitura em questão**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1981.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam**. São Paulo: Cortez, 1983.

FURTADO, José Afonso. **Os livros e as leituras: novas ecologias da informação**. Lisboa: Livros e Leituras Ltda., 2000.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método**. Salamanca: Sígueme, 1993.

GARCIA, Dora Elvira. La phrónesis y el Juicio reflexionante em relación con el equilibrio reflexivo (I). **Analogía Filosófica**, México, D.F., n. 1, p. 65-101, enero-junio 2000.

GATÉ, Jean-Pierre. **Educar par o sentido da escrita**. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

GLOTZ, Gustav. **A cidade grega**. Rio de Janeiro, Difel, 1980.

GOMES FERREIRA, Antônio. **Dicionário de latim-português**. Porto: Porto Editora, LDA, 1983.

HEIDEGGER, Martin. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Que é isto, a filosofia?** São Paulo: Duas Cidades, 1971.

HERSCH, Jeanne. **Karl Jaspers**. Brasília: Universidade de Brasília, 1978.

HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Tradução de J. A. A. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2012.

HÖFFE, Otfried. **Aristóteles**. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.

HOFFMAN, Kay. **Sócrates**. São Paulo: MADRAS, 2003.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Fernando de A. Gomes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

IRWIN, T. H. A Ética como uma ciência inexata. **Analítica**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 42-73, 1996.

ISIDRO PEREIRA, S. J. **Dicionário grego-português e português-grego**. Braga: Livraria A.I., 1998.

JAEGER, Werner. **Aristóteles**. Bases para la historia de su desarrollo intelectual. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. **Os filósofos pré-socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

KLEIMAN, A. **Oficina de leitura**: teoria e prática. Campinas: Pontes, 1993.

LAJOLO, Marisa. **Do mundo da leitura para a leitura do mundo**. 6. ed. São Paulo: Ática, 2002.

LEAR, Jonathan. **Aristóteles**: el deseo de comprender. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

LENTIN, Laurence. A dependência do escrito em relação ao oral: parâmetro fundamental da primeira aquisição da linguagem. In: CATACH, Nina (Org.). **Para uma teoria da língua escrita**. São Paulo: Ática, 1996.

LESKY, A. **História da literatura grega**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

LOCKE, John. **Ensayo sobre el entendimiento humano**. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

LYOTARD, Jean-François. **¿Por qué filosofar?** Barcelona: Paidós, 1989.

MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** São Paulo: LOYOLA, 2001.

MANGUEL, Alberto. **Uma história da leitura**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MAURI, Margarita. La “teoría” de la actividad práctica. **Analogia**: Revista de filosofía. Investigación y difusión, Año 6 – México, D.F., n. 1, p. 29-38, enero-junio 1992.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MEIRINHOS, J. F. (Org.) **Os manuscritos das obras atribuídas a Pedro Hispano**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

MESNARIC, Christa. **Aristóteles**: o conhecimento como ferramenta de decisão. Tradução de Vilmar Schneider. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

MESQUITA, Antônio. **Aristóteles**: obras completas. Centro de filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

MORAES, João Quartim de. **Epicuro**: as luzes da ética. São Paulo: Moderna, 1988. (Coleção logos).

NOGUEIRA, João Carlos. O Conceito de Phrónesis no Protréptico de Aristóteles. **Phrónesis**: Revista de Ética. Campinas, SP, v. 3, n. 2, p. 13, julho-dezembro 2001.

OLSON, David, R. **O mundo no papel**: as implicações conceituais e cognitivas da leitura e da escrita. São Paulo: Ática, 1997.

OMERO, **Iliade**. Testo greco a fronte. Milano: R.C.S. Libri S.P.A., 1996.

PAVIANI, Jayme. **Escrita e linguagem em Platão**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

_____; DAL RI JÚNIOR, Arno. Os textos clássicos e o humanismo latino. In: _____. (Org.). **O humanismo latino no Brasil de hoje**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2001.

PETRI HISPANI. *Summulae logicales, quas a manu scripto*, Reg. Lat., 1205. Torino: editit Marietti, 1947.

PHILIPPE, Marie-Dominique. **Introdução à filosofia de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2002.

PLATÃO. **Diálogos de Platão**. Tradução de Benedito Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.

PLATONE. **Tutti gli scritti**. Milano: Rusconi, 1996.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 1990.

_____; _____. **História da Filosofia**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

ROCHA, Z. O desejo na Grécia Clássica. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, III, 1, p. 84-116, 2000.

ROHDEN, Luiz. O poder da linguagem: a arte retórica de Aristóteles. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 22, n. 71, p. 513-522, 1995.

RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Tradução de Denise R. Sales. Barueri, SP: Manole, 2005.

SAENZ DE AGUIRRE, Josepho. **De virtutibus et vitiis disputationes ethicae, in quibus accuratè disseritur quicquid ferè spectat ad philosophiam moralem, ab Aristotele traditam decem libris Ethicorum ad Nicomachum**. Romae: Typographia Antonii de Rubeis, MDCCXVII.

SARTRE, J. P. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril S.A., 1973.

SÉNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991.

SILVEIRA, Jane Rita Caetano da; FELTES, Heloísa Pedroso de Moraes. **Pragmática e cognição: a textualidade pela relevância e outros ensaios**. 3. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

SIMÕES, D. **Iconicidade verbal: teoria e prática**. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2009.

SOBRAL, Adail. Observações sobre a “responsabilidade” em sua relação com a co-construção do conhecimento na escola. In: BERTI-SANTOS, Sonia Sueli (Org.). **Teorias e práticas de leitura: olhares e percepções**. São Paulo: Terracota, 2012.

SOLÉ, Isabel. **Estratégias de Leitura**. Porto Alegre: Artmed, 1998.

SUTTER, Miriam. Pelas veredas da memória: revisitando ludicamente velhas palavras. In: YUNES, Eliana (Org.). **Pensar a leitura: complexidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

TESAURUS LINGVAE GRAECAE. **TLG Project**. Irvine, CA: University of Califórnia, Cd Rom # D, 1993.

TODOROV, Tzvetan. **Os gêneros do discurso**. Tradução de Elisa Angotti Kossovitch. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles**. Pamplona: EUNSA, 2001.

TRABATTONI, Franco. **Oralidade e escrita em Platão**. São Paulo: Discurso; Ilhéus: Editus, 2003.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Petrópolis: Vozes, 2000.

VARGAS, Suzana. **Leitura: uma aprendizagem de prazer**. 6. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos**. São Paulo: Paulus, 1998.

VILELA, Mario; KOCH, Ingedore Villaça. **Gramática da língua portuguesa**. Coimbra: Almedina, 2001.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

YUNES, Eliana. Apresentação. In: **Tecendo um leitor**: uma rede de fios cruzados. Curitiba: Aymar, 2009.

_____. **Pelo avesso**: a leitura e leitor. RJ: PROLER, 2001.

_____. Pelo avesso: a leitura e o leitor. **Letras**, Curitiba, Editora da UFPR, n. 44, p. 185-196, 1995.

ZINGANO, Marco. Deliberação e vontade em Aristóteles. **Filosofia política**: nova série, 1. Porto Alegre: L&PM, 1997.

_____. (Org.). A ética de Aristóteles e o destino da ontologia. **Analytica**, Porto Alegre, v. 1, n. 3, 1996.

_____. Particularismo e universalismo na ética aristotélica. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. I, n. 3, p. 85-100, 1996b.

_____. Notas sobre a deliberação em Aristóteles. **Filosofia política**: nova série, 3. Porto Alegre: L&PM, 1998.

_____. **Estudos de Ética Antiga**. 2. ed. São Paulo: Discurso/Paulus, 2009.

_____. **Ethica Nicomachea I 13 – III 8**. Tratado da Virtude Moral. São Paulo: Odysseus, 2008.

ANEXO A

Nota explicativa:

Toda e qualquer investigação sempre tem um caráter provisório e torna-se passível de ser fonte de novas pesquisas. Assim, a título de colaboração para eventuais pesquisas, e consequentes aprofundamentos futuros sobre o tema aqui abordado, anexamos uma série de citações em que aparecem o termo (ou conceito) *deliberação* e outros léxicos (ou conceitos) relacionados a ela.

É importante informar que as citações aqui apresentadas podem não contemplar a totalidade de ocorrências, uma vez que não foram verificadas todas as obras de Aristóteles e também por eventuais equívocos na procura.

A fonte utilizada para as citações teve como base a *Sgreek*, a partir do projeto TLG da Universidade da Califórnia, conforme devidamente mencionado nas Referências da tese.

As ocorrências aparecem abreviadas obedecendo, conforme já informado no preâmbulo do texto (Nota 1), à orientação de Immanuel Bekker, do seguinte modo: E.N., E.E., M.M., Mem., Metaph., Meteor., Mu., P.A., Protre., Pol., Prob., Rhet., S.E., Top., Phrag., De An., Ath., Aud., De cael., H.A. e M.A.

De An. 414b.2 ἀρχει δὲ τοῖς μὲν φυτοῖς τὸ θρεπτικὸν μόνον, ἑτέροις δὲ τοῦτό τε καὶ τὸ αἰσθητικόν. εἰ δὲ τὸ αἰσθητικόν, καὶ τὸ ὀρεκτικόν· ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις, τὰ δὲ ζῶα πάντ' ἔχουσι μίαν γε τῶν αἰσθήσεων, τὴν ἀφήν· ᾧ δ' αἰσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονὴ τε καὶ λύπη καὶ τὸ

De An. 417a.27 ὡς ἤδη λέγομεν ἐπιστήμονα τὸν ἔχοντα τὴν γραμματικὴν· ἑκάτερος δὲ τούτων οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον δυνατὸς ἐστίν, ἀλλ' ὁ μὲν ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη, ὁ δ' ὅτι βουλευθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν, ἂν μή τι κωλύσῃ τῶν ἔξωθεν· ὁ δ' ἤδη θεωρῶν, ἐντελεχείᾳ ὢν καὶ κυρίως ἐπιστάμενος τότε τὸ Α.

De An. 417b.24 ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἢ κατ' ἐνέργειαν αἰσθησις, ἢ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πῶς ἐστὶ τῇ ψυχῇ. διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὅποταν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτῷ· ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν. ὁμοίως δὲ τοῦτο ἔχει κὰν ταῖς ἐπιστήμαις ταῖς τῶν αἰσθητῶν, καὶ διὰ τὴν

De An. 432b.5 τῆς ψυχῆς· πρὸς δὲ τούτοις τὸ ὀρεκτικόν, ὃ καὶ λόγῳ καὶ δυνάμει ἕτερον ἂν δόξειεν εἶναι πάντων. καὶ ἄτοπον δὴ τὸ τοῦτο διασπᾶν· ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἢ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμὸς· εἰ δὲ τρία ἢ ψυχῆ, ἐν ἑκάστῳ ἐστὶ ὄρεξις. καὶ δὴ καὶ περὶ οὗ νῦν ὁ

De An. 433a.23 ξεως. ἐν δὴ τι τὸ κινῶν, τὸ ὀρεκτικόν. εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνου, κατὰ κοινὸν ἄν τι ἐκίνου εἶδος· νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως ἢ ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις, ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινήται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται), ἡ δ' ὄρεξις κινεῖ καὶ παρὰ τὸν λογισμὸν· ἡ γὰρ ἐπι

De An. 433a.24 ὄρεξις, ἐκίνου, κατὰ κοινὸν ἄν τι ἐκίνου εἶδος· νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως ἢ ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις, ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινήται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται), ἡ δ' ὄρεξις κινεῖ καὶ παρὰ τὸν λογισμὸν· ἡ γὰρ ἐπιθυμία ὄρεξις τίς ἐστίν. νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός ἐστίν· ὄρεξις

Ath. Pol. 3.6.1 δίκας ἀντοτελεῖς [κρίν]ειν, καὶ οὐχ ὥσπερ νῦν προανακρίνειν. τὰ μὲν οὖν περὶ τὰς ἀρχὰς τοῦτον εἶχε τὸν τρόπον. ἡ δὲ τῶν Ἀρεοπαγιτῶν βουλὴ τὴν μὲν τάξιν εἶχε τοῦ διατηρεῖν τοὺς νόμους, διώκει δὲ τὰ πλείστα καὶ τὰ μέγιστα τῶν ἐν τῇ πόλει, καὶ κολάζουσα καὶ ζημιούσα πάντας τοὺς

Ath. Pol. 4.3.6 τὸν μὴ ἄρχειν πρὸ τοῦ πάντας ἐξελεθῆναι· τότε δὲ πάλιν ἐξ ὑπαρχῆς κληροῦν. εἰ δὲ τις τῶν βουλευτῶν, ὅταν ἔδρα βουλῆς ἢ ἐκκλησίας ἦ, ἐκλείπει τὴν σύνοδον, ἀπέτινον ὁ μὲν πεντακοσιομέδιμνος τρεῖς δραχμάς, ὁ δὲ ἱππεὺς δύο, ζευγίτης δὲ μίαν. ἡ δὲ βουλὴ ἢ ἐξ Ἀρείου πάγου φύλαξ

Ath. Pol. 4.4.1 βουλῆς ἢ ἐκκλησίας ἦ, ἐκλείπει τὴν σύνοδον, ἀπέτινον ὁ μὲν πεντακοσιομέδιμνος τρεῖς δραχμάς, ὁ δὲ ἱππεὺς δύο, ζευγίτης δὲ μίαν. ἡ δὲ βουλὴ ἢ ἐξ Ἀρείου πάγου φύλαξ ἦν τῶν νόμων καὶ διετήρει τὰς ἀρχὰς, ὅπως κατὰ τοὺς νόμους ἄρχωσιν. ἐξῆν δὲ τῷ ἀδικουμένῳ πρὸς τὴν τῶν

Ath. Pol. 4.4.4 ἦν τῶν νόμων καὶ διετήρει τὰς ἀρχὰς, ὅπως κατὰ τοὺς νόμους ἄρχωσιν. ἐξῆν δὲ τῷ ἀδικουμένῳ πρὸς τὴν τῶν Ἀρεοπαγιτῶν βουλὴν εἰσαγγέλλειν, ἀποφαίνοντι παρ' ὃν ἀδικεῖται νόμον. ἐπὶ δὲ τοῖς σώ[μ]ασις ἦσαν οἱ δανεισμοί, καθάπερ εἴρηται, καὶ ἡ χώρα δι' ὀλίγων ἦν.

Ath. Pol. 8.2.3 μίας ἐκ πεντακοσιομεδίμων. [Σόλ]ων μὲν οὖν οὕτως ἐνομοθέτησεν περὶ τῶν ἐννέα ἀρχόντων· τὸ γὰρ ἀρχαῖον ἢ ἐν Ἀ[ρεί]ῳ [πάγῳ] βουλή, ἀνακαλεσαμένη καὶ κρίνασα καθ' αὐτήν, τὸν ἐπιτήδειον ἐφ' ἐκάστη τῶν ἀρχῶν ἐπ' ἐν[ν]ια[υτ]ὸν [διατάξ]α ἀπέστελλεν. φυλαὶ δ' ἦσαν δ'

Ath. Pol. 8.4.1 ἐν τοῖς νόμοις τοῖς Σόλωνος οἷς οὐκέτι χρῶνται πολλαχοῦ [γέ]γραπται, "Ἔτους ναυκράρους εἰσπράττειν"³, καὶ "Ἔναλίσκειν ἐκ τοῦ ναυκραρικοῦ ἀργυρ[ί]ου"³. β[ου]λὴν δ' ἐποίησε τετρακοσίους, ἑκατὸν ἐξ ἐκάστης φυλῆς, τὴν δὲ τῶν Ἀρεοπαγιτῶν ἔταξεν ἐπὶ [τὸ] νομοφυλακεῖν, ὥσπερ ὑπῆρ

Ath. Pol. 9.2.9 τὸ μὴ δύνασθαι καθόλου περιλαβεῖν τὸ βέλτιστον· οὐ γὰρ [δ]ί[κ]αιον ἐκ τῶν νῦν γιγνομένων, ἀλλ' ἐκ τῆς ἄλλης πολιτείας θεωρεῖν τὴν ἐκείνου βούλησιν. Ἐν μὲν οὖν τοῖς νόμοις ταῦτα δοκεῖ θεῖναι δημοτικά, πρὸ δὲ τῆς νομοθεσίας ποιήσας τὴν τῶν χ[ρ]εῶν [ἀπο]κο

Ath. Pol. 20.3.3 ὑπεξελεθόντος δὲ τοῦ Κλεισθένους, <ἀφικόμενος ὁ Κλεομένης> μετ' ὀλίγων, ἠγγλάτει τῶν Ἀθηναίων ἑπτακοσίας οἰκίας. ταῦτα δὲ διαπραξάμενος, τὴν μὲν βουλὴν ἐπειράτο καταλύειν, Ἰσαγόραν δὲ καὶ τριακοσίους τῶν φίλων μετ' αὐτοῦ κυρίους καθιστάναι τῆς πόλεως. τῆς δὲ βουλῆς

Ath. Pol. 20.3.5 οἰκίας. ταῦτα δὲ διαπραξάμενος, τὴν μὲν βουλὴν ἐπειράτο καταλύειν, Ἰσαγόραν δὲ καὶ τριακοσίους τῶν φίλων μετ' αὐτοῦ κυρίους καθιστάναι τῆς πόλεως. τῆς δὲ βουλῆς ἀντιστάσης καὶ συναθροισθέντος τοῦ πλήθους, οἱ μὲν περὶ τὸν Κλεομένην καὶ Ἰσαγόραν κατέφυγον εἰς τὴν ἀκρό

Ath. Pol. 21.3.2 πλείους τῆς πολιτείας· ὅθεν ἐλέχθη καὶ τὸ μὴ φυλοκρινεῖν, ἢ πρὸς τοὺς ἐξετάζειν τὰ γένη βουλομένους. ἐπειτα τὴν βουλὴν πεντακοσί[ο]υς ἀντὶ τετρακοσίων

κατέστησεν, πεντήκοντα ἐξ ἐκάστης φυλῆς. τότε δ' ἦσαν ἑκατόν. διὰ τοῦτο δὲ οὐκ εἰς δώδεκα φυλάς συνέταξεν, ὅπως αὐτῶ μὴ

Ath. Pol. 22.2.2 πλήθους, ἐν οἷς ἐτέθη καὶ ὁ περὶ τοῦ ὀστρακισμοῦ νόμος. πρῶτον μὲν οὖν ἔτει πέμπτῳ μετὰ ταύτην τὴν κατάστασιν, ἐφ' ἧρμοκρέοντος ἄρχοντος, τῆ βουλῆ τοῖς πεντακοσίοις τὸν ὄρκον ἐποίησαν, ὃν ἔτι καὶ νῦν ὁμνύουσιν. ἔπειτα τοὺς στρατηγούς ἤρουντο κατὰ φυλάς, ἐξ ἐκάστης φυλῆς

Ath. Pol. 23.1.3 Τότε μὲν οὖν μέχρι τούτου προῆλθεν ἡ πόλις, ἅμα τῆ δημοκρατίᾳ κατὰ μικρὸν ἀνέξανομένη μετὰ δὲ τὰ Μηδικὰ πάλιν ἴσχυσεν ἢ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλῆ καὶ διώκει τὴν πόλιν, οὐδενὶ δόγματι λαβοῦσα τὴν ἡγεμονίαν, ἀλλὰ διὰ τὸ γενέσθαι τῆς περὶ Σαλαμίνα ναυμαχίας αἰτία. τῶν γὰρ

Ath. Pol. 24.3.7 ἄνδρας τρέφεσθαι. δικασταὶ μὲν γὰρ ἦσαν ἑξακισχίλιοι, τοξόται δ' ἑξακόσιοι καὶ χίλιοι, καὶ πρὸς τούτοις ἵππεῖς χίλιοι καὶ διακόσιοι, βουλῆ δὲ πεντακόσιοι, καὶ φρουροὶ νεωρίων πεντακόσιοι, καὶ πρὸς τούτοις ἐν τῇ πόλει φρουροὶ ν', ἀρχαὶ δ' ἑνδημοὶ μὲν εἰς ἑπτακοσίους ἄνδρας, ὑπερό

Ath. Pol. 25.2.1 μένος τοῦ δήμου προστάτης Ἐφιάλτης ὁ Σοφωνίδου, Ἰ δοκῶν καὶ ἀδωροδόκητος εἶναι καὶ δίκαιος πρὸς τὴν πολιτείαν, ἐπέθετο τῇ βουλῇ. καὶ πρῶτον μὲν ἀνεῖλεν πολλοὺς τῶν Ἀρεοπαγιτῶν, ἀγῶνας ἐπιφέρων περὶ τῶν διωκημένων. ἔπειτα τῆς βουλῆς ἐπὶ Κόνωνος ἄρχοντος ἅπαντα

Ath. Pol. 25.2.3 τεῖαν, ἐπέθετο τῇ βουλῇ. καὶ πρῶτον μὲν ἀνεῖλεν πολλοὺς τῶν Ἀρεοπαγιτῶν, ἀγῶνας ἐπιφέρων περὶ τῶν διωκημένων. ἔπειτα τῆς βουλῆς ἐπὶ Κόνωνος ἄρχοντος ἅπαντα περιεῖλε τὰ ἐπίθετα δι' ὧν ἦν ἡ τῆς πολιτείας φυλακὴ, καὶ τὰ μὲν τοῖς πεντακοσίοις, τὰ δὲ τῷ δήμῳ καὶ τοῖς

Ath. Pol. 25.3.4 μένου Θεμιστοκλέους, ὃς ἦν μὲν τῶν Ἀρεοπαγιτῶν, ἔμελλε δὲ κρίνεσθαι μηδισμοῦ. βουλόμενος δὲ καταλυθῆναι τὴν βουλὴν ὁ Θεμιστοκλῆς πρὸς μὲν τὸν Ἐφιάλτην ἔλεγεν ὅτι συναρπάζειν αὐτὸν ἢ βουλὴ μέλλει, πρὸς δὲ τοὺς Ἀρεοπαγίτας, ὅτι δείξει τινὰς συνισταμένους ἐπὶ καταλύσει τῆς

Ath. Pol. 25.3.5 δὲ κρίνεσθαι μηδισμοῦ. βουλόμενος δὲ καταλυθῆναι τὴν βουλὴν ὁ Θεμιστοκλῆς πρὸς μὲν τὸν Ἐφιάλτην ἔλεγεν ὅτι συναρπάζειν αὐτὸν ἢ βουλὴ μέλλει, πρὸς δὲ τοὺς Ἀρεοπαγίτας, ὅτι δείξει τινὰς συνισταμένους ἐπὶ καταλύσει τῆς πολιτείας. ἀγαγὼν δὲ τοὺς αἰρεθέντας τῆς βουλῆς οὗ

Ath. Pol. 25.3.7 συναρπάζειν αὐτὸν ἢ βουλὴ μέλλει, πρὸς δὲ τοὺς Ἀρεοπαγίτας, ὅτι δείξει τινὰς συνισταμένους ἐπὶ καταλύσει τῆς πολιτείας. ἀγαγὼν δὲ τοὺς αἰρεθέντας τῆς βουλῆς οὗ διέτριβεν ὁ Ἐφιάλτης, ἵνα δείξῃ τοὺς ἀθροιζομένους, διελέγετο μετὰ σπουδῆς αὐτοῖς. ὁ δ' Ἐφιάλτης ὡς εἶδεν

Ath. Pol. 25.4.4 καταπλαγεῖς, καθίζει μονοχίτων ἐπὶ τὸν βωμόν. θαυμασάντων δὲ πάντων τὸ γεγον[ός], καὶ μετὰ ταῦτα συνα- θροισθείσης τῆς βουλῆς τῶν πεντακοσίων, κατηγοροῦν τῶν Ἀρεοπαγιτῶν ὁ τ' Ἐφιάλτης καὶ ὁ Θεμιστοκλῆς, καὶ πάλιν ἐν τῷ δήμῳ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἕως περιείλοντο

Ath. Pol. 26.1.1 δολοφονηθεὶς μετ' οὐ πολλὸν χρόνον δι' Ἀριστοδίκου τοῦ Ταναγραίου. Ἡ μὲν οὖν τῶν Ἀρεοπαγιτῶν βουλῆ τοῦτον τὸν τρόπον ἀπεστερήθη τῆς ἐπιμελείας. μετὰ δὲ ταῦτα συνέβαινε ἀνίσσθαι μᾶλλον τὴν πολιτείαν διὰ τοὺς προθύμως δημα

Ath. Pol. 30.2.12 τοὺς ἐκ προκρίτων, ἐκ τῶν ἀεὶ βουλευόντων πλείους προκρίνοντας· τὰς δ' ἄλλας ἀρχὰς ἀπάσας κληρωτὰς εἶναι καὶ μὴ ἐκ τῆς βουλῆς. τοὺς δὲ ἐλληνοταμίαις οἱ ἂν δια- χειρίζωσι τὰ χρήματα μὴ συμβουλεύειν. βουλὰς δὲ ποιῆσαι τέτταρας ἐκ τῆς ἡλικίας τῆς εἰρημένης εἰς τὸν λοιπὸν χρό

Ath. Pol. 30.4.7 ἄριστα· κἄν τι θέλωσιν βουλευσασθαι μετὰ πλειόνων, ἐπεισκαλεῖν ἕκαστον ἐπείσκλητον ὃν ἂν ἐθέλη τῶν ἐκ τῆς αὐτῆς ἡλικίας. τὰς δ' ἔδρας ποιεῖν τῆς βουλῆς κατὰ πενθήμερον, ἐὰν μὴ δέωνται πλειόνων. πληροῦν δὲ τὴν βουλὴν τοὺς ἐννέα ἄρχοντας. τὰς δὲ χειροτονίας κρίνειν πέντε

Ath. Pol. 30.4.8 ἐπεισκαλεῖν ἕκαστον ἐπείσκλητον ὃν ἂν ἐθέλη τῶν ἐκ τῆς αὐτῆς ἡλικίας. τὰς δ' ἔδρας ποιεῖν τῆς βουλῆς κατὰ πενθήμερον, ἐὰν μὴ δέωνται πλειόνων. πληροῦν δὲ τὴν βουλὴν τοὺς ἐννέα ἄρχοντας. τὰς δὲ χειροτονίας κρίνειν πέντε τοὺς λαχόντας ἐκ τῆς βουλῆς, καὶ ἐκ τούτων ἓνα κληροῦ

Ath. Pol. 30.4.10 θήμερον, ἐὰν μὴ δέωνται πλειόνων. πληροῦν δὲ τὴν βουλὴν τοὺς ἐννέα ἄρχοντας. τὰς δὲ χειροτονίας κρίνειν πέντε τοὺς λαχόντας ἐκ τῆς βουλῆς, καὶ ἐκ τούτων ἓνα κληροῦσθαι καθ' ἑκάστην ἡμέραν τὸν ἐπιψηφιοῦντα. κληροῦν δὲ τοὺς λαχόντας πέντε τοὺς ἐθέλοντας προσελθεῖν ἐναντίον

Ath. Pol. 30.5.3 σθαι καθ' ἑκάστην ἡμέραν τὸν ἐπιψηφιοῦντα. κληροῦν δὲ τοὺς λαχόντας πέντε τοὺς ἐθέλοντας προσελθεῖν ἐναντίον τῆς βουλῆς, πρῶτον μὲν ἱερῶν, δεύτερον δὲ κήρυξιν, τρίτον πρεσβείαις, τέταρτον τῶν ἄλλων· τὰ δὲ τοῦ πολέμου ὅταν δέη ἀκληρωτὶ προσαγαγόντας τοὺς στρατηγούς χρη

Ath. Pol. 30.6.3 ματίζεσθαι. τὸν δὲ μὴ ἰόντα εἰς τὸ βουλευτήριον τῶν βουλευόντων τὴν ὥραν τὴν προρρηθεῖσαν ὀφείλειν δραχμὴν τῆς ἡμέρας ἑκάστης, ἐὰν μὴ εὕρισκόμενος ἄφεσιν τῆς βουλῆς ἀπῆ. Ζ Ταύτην μὲν οὖν εἰς τὸν μέλλοντα χρόνον ἀνέγραψαν

Ath. Pol. 31.2.5 κινεῖν μηδ' ἑτέρους θέσθαι. τῶν δὲ στρατηγῶν τὸ νῦν εἶναι τὴν αἵρεσιν ἐξ ἀπάντων ποιεῖσθαι τῶν πεντακισχιλίων, τὴν δὲ βουλὴν ἐπειδὴν καταστῆ, ποιήσασαν ἐξέτασιν <ἐν> ὄπλοις ἐλέσθαι δέκα ἄνδρας καὶ γραμματέα τούτοις, τοὺς δὲ αἰρεθέντας ἄρχειν τὸν εἰσιόντα ἐνιαυτὸν αὐτοκράτο

Ath. Pol. 31.2.8 <ἐν> ὄπλοις ἐλέσθαι δέκα ἄνδρας καὶ γραμματέα τούτοις, τοὺς δὲ αἰρεθέντας ἄρχειν τὸν εἰσιόντα ἐνιαυτὸν αὐτοκράτορας, καὶ ἂν τι δέωνται συμβουλευέσθαι μετὰ τῆς βουλῆς. ἐλέσθαι δὲ καὶ ἵππαρχον ἓνα καὶ φυλάρχους δέκα. τὸ δὲ λοιπὸν τὴν αἵρεσιν ποιεῖσθαι τούτων τὴν βουλὴν κατὰ τὰ

Ath. Pol. 31.3.2 ρας, καὶ ἂν τι δέωνται συμβουλευέσθαι μετὰ τῆς βουλῆς. ἐλέσθαι δὲ καὶ ἵππαρχον ἓνα καὶ φυλάρχους δέκα. τὸ δὲ λοιπὸν τὴν αἵρεσιν ποιεῖσθαι τούτων τὴν βουλὴν κατὰ τὰ γεγραμμένα. τῶν δ' ἄλλων ἀρχῶν πλὴν τῆς βουλῆς καὶ τῶν στρατηγῶν μὴ ἐξεῖναι μήτε τούτοις μήτε ἄλλω μη

Ath. Pol. 31.3.3 ἐλέσθαι δὲ καὶ ἵππαρχον ἓνα καὶ φυλάρχους δέκα. τὸ δὲ λοιπὸν τὴν αἵρεσιν ποιεῖσθαι τούτων τὴν βουλὴν κατὰ τὰ γεγραμμένα. τῶν δ' ἄλλων ἀρχῶν πλὴν τῆς βουλῆς καὶ τῶν στρατηγῶν μὴ ἐξεῖναι μήτε τούτοις μήτε ἄλλω μηδενὶ πλέον ἢ ἀπαξ ἄρξαι τὴν αὐτὴν ἀρχήν. εἰς δὲ τὸν ἄλλον

Ath. Pol. 32.1.4 ταύτην ἀνέγραψαν τὴν πολιτείαν. ἐπικυρωθέντων δὲ τούτων ὑπὸ τοῦ πλήθους, ἐπιψηφίσαντος Ἀριστομάχου, ἡ μὲν βουλή <ἡ> ἐπὶ Καλλίου πρὶν διαβουλευσῆαι κατελύθη μηνὸς Θαρρηλιῶνος τετράδι ἐπὶ δέκα, οἱ δὲ τετρακόσιοι εἰσήεσαν ἐνάτη φθίνοντος Θαρρηλιῶνος· ἔδει δὲ τὴν εἴλη

Ath. Pol. 32.1.7 μηνὸς Θαρρηλιῶνος τετράδι ἐπὶ δέκα, οἱ δὲ τετρακόσιοι εἰσήεσαν ἐνάτη φθίνοντος Θαρρηλιῶνος· ἔδει δὲ τὴν εἰληχυῖαν τῷ κυάμῳ βουλὴν εἰσιέναι δ' ἐπὶ δέκα Σκιροφοριῶνος. ἡ μὲν οὖν ὀλιγαρχία τοῦτον κατέστη τὸν τρόπον, ἐπὶ Καλλίου μὲν ἄρχοντας, ἔτεσιν δ' ὕστερον τῆς τῶν τυράν

Ath. Pol. 37.1.6 σαν τῶν μὲν ἄλλων τὰ ὄπλα παρελέσθαι, Θηραμένην δὲ διαφθεῖραι τόνδε <τόν> τρόπον· νόμους εἰσήνεγκαν εἰς τὴν βουλὴν δύο κελεύοντες ἐπιχειροτονεῖν, ὧν ὁ μὲν εἰς

αὐτοκράτορας ἐποίει τοὺς τριάκοντα, τῶν πολιτῶν ἀποκτεῖναι τοὺς μὴ τοῦ καταλόγου μετέχοντας τῶν τρισχι

Ath. Pol. 40.2.6 πᾶσι τοῖς ἐκ Πειραιέως συγκατελθοῦσι, ὧν ἐνιοὶ φανερώς ἦσαν δοῦλοι, καὶ τρίτον, ἐπεὶ τις ἤρξατο τῶν κατεληλυθότων μνησικακεῖν, ἀπαγαγὼν τοῦτον ἐπὶ τὴν βουλὴν καὶ πείσας ἄκριτον ἀποκτεῖναι, λέγων ὅτι νῦν δείξουσιν, εἰ βούλονται τὴν δημοκρατίαν σῶζειν καὶ τοῖς ὄρκους ἐμμέ

Ath. Pol. 41.2.13 μετὰ <τὴν> τῶν τυράννων κατάλυσιν ἢ Κλεισθένους, δημοτικώτερα τῆς Σόλωνος. ἔκτη δ' ἢ μετὰ τὰ Μηδικά, τῆς ἐξ Ἄρειου πάγου βουλῆς ἐπιστατούσης. ἑβδόμη δὲ ἢ μετὰ ταύτην, ἦν Ἀριστείδης μὲν ὑπέδειξεν, Ἐφιάλτης δ' ἐπετέλεσεν, καταλύσας τὴν Ἀρεοπαγίτιν βουλὴν· ἐν ἧ

Ath. Pol. 41.2.15 τῆς ἐξ Ἄρειου πάγου βουλῆς ἐπιστατούσης. ἑβδόμη δὲ ἢ μετὰ ταύτην, ἦν Ἀριστείδης μὲν ὑπέδειξεν, Ἐφιάλτης δ' ἐπετέλεσεν, καταλύσας τὴν Ἀρεοπαγίτιν βουλὴν· ἐν ἧ πλεῖστα συνέβη τὴν πόλιν διὰ τοὺς δημαγωγοὺς ἀμαρτάνειν διὰ τὴν τῆς θαλάττης ἀρχήν. ὄγδοη δ' ἢ τῶν τετρα

Ath. Pol. 41.2.25 γὰρ αὐτὸς αὐτὸν πεποίηκεν ὁ δῆμος κύριον, καὶ πάντα διοικεῖται ψηφίσμασιν καὶ δικαστηρίοις, ἐν οἷς ὁ δῆμος ἐστὶν ὁ κρατῶν. καὶ γὰρ αἱ τῆς βουλῆς κρίσεις εἰς τὸν δῆμον ἐληλύθασιν. καὶ τοῦτο δοκοῦσι ποιεῖν ὀρθῶς· εὐδιαφθωρότεροι γὰρ ὀλίγοι τῶν πολλῶν εἰσιν καὶ κέρδει

Ath. Pol. 42.2.2 πωλεῖ τοῦτον ἢ πόλις· ἐὰν δὲ νικήσῃ, τοῖς [δ]ημόταις ἐπάναγκες ἐγγράφειν. μετὰ δὲ ταῦτα [δοκ]ιμάζει τοὺς ἐγγραφέντας ἢ βουλή, κἄν τις δόξ[η] νεώτερος ὀκτωκαίδεκα ἔτων εἶναι, ζημιοῖ τ[ο]ὺς δημότας τοὺς ἐγγράψαντας. ἐπὶ δὲ δοκιμασθῶσιν οἱ ἔφηβοι, συλλεγόντες οἱ πατέρες

Ath. Pol. 43.2.1 τονηθέντες ἄρχουσιν ἐκ Παναθηναίων εἰς Παναθήναια. [χ]ειροτονοῦσι δὲ καὶ τὰς πρὸς τὸν πόλεμον ἀπάσας. 20βουλῆ20 δὲ κληροῦται φ', ν' ἀπὸ φυλῆς ἐκάστης. πρυτανεύει δ' ἐν μέρει τῶν φυλῶν ἐκάστη καθ' ὃ τι ἂν λάχωσιν, αἱ μὲν πρῶται τέτταρες ζ' καὶ λ' ἡμέρας ἐκάστη, αἱ δὲ ζ'

Ath. Pol. 43.3.3 γὰρ ἄγουσιν τὸ[ν] ἐνιαυτόν. οἱ δὲ πρυτανεύοντες αὐτῶν πρῶτον μὲν συσσιτοῦσιν ἐν τῇ θόλῳ, λαμβάνοντες ἀργύριον παρὰ τῆς πόλεως, ἔπειτα συναγούσιν καὶ τὴν βουλὴν καὶ τὸν δῆμον· τὴν μὲν οὖν βουλὴν ὅσαι ἡμέραι, πλὴν ἐὰν τις ἀφέσιμος ᾖ, τὸν δὲ δῆμον τετράκις τῆς πρυτανείας

Ath. Pol. 43.3.4 πρῶτον μὲν συσσιτοῦσιν ἐν τῇ θόλῳ, λαμβάνοντες ἀργύριον παρὰ τῆς πόλεως, ἔπειτα συναγούσιν καὶ τὴν βουλὴν καὶ τὸν δῆμον· τὴν μὲν οὖν βουλὴν ὅσαι ἡμέραι, πλὴν ἐὰν τις ἀφέσιμος ᾖ, τὸν δὲ δῆμον τετράκις τῆς πρυτανείας ἐκάστης. καὶ ὅσα δεῖ χρηματίζειν τὴν βουλὴν, καὶ ὃ τι ἐν

Ath. Pol. 43.3.6 λὴν καὶ τὸν δῆμον· τὴν μὲν οὖν βουλὴν ὅσαι ἡμέραι, πλὴν ἐὰν τις ἀφέσιμος ᾖ, τὸν δὲ δῆμον τετράκις τῆς πρυτανείας ἐκάστης. καὶ ὅσα δεῖ χρηματίζειν τὴν βουλὴν, καὶ ὃ τι ἐν ἐκάστη τῇ ἡμέρᾳ καὶ ὅπου καθίζειν, οὗτοι προγράφουσι. προγράφουσι δὲ καὶ τὰς 20ἐκκλησίας20 οὗτοι· μίαν μὲν κυ

Ath. Pol. 43.6.2 ναίων καὶ τῶν μετοίκων μέχρι τριῶν ἑκατέρων, κἄν τ[ι]ς ὑποσχόμενός τι μὴ ποιήσῃ τῷ δήμῳ. ἑτέραν δὲ ταῖς ἱκετηρίαις, ἐν ἧ θείς ὁ βουλόμενος ἱκετηρίαν, ὑπὲρ ὧν ἂν βούληται Ζ' καὶ ἰδίων καὶ δημοσίων, διαλέξεται πρὸς τὸν δῆμον. αἱ δὲ δύο περὶ τῶν ἄλλων εἰσίν, ἐν αἷς κελεύουσιν οἱ νόμοι

Ath. Pol. 44.2.2 μένειν ἀναγκαῖον ἐν τῇ θόλῳ τοῦτον ἐστὶν καὶ τριττῶν τῶν πρυτάνεων ἦν ἂν οὗτος κελεύη. καὶ ἐπειδὴν συναγάγωσιν οἱ πρυτάνεις τὴν βουλὴν ἢ τὸν δῆμον, οὗτος κληροῖ 20προέδρους20 ἐννέα, ἕνα ἐκ τῆς φυλῆς ἐκάστης πλὴν τῆς πρυτανευούσης, καὶ πάλιν ἐκ τούτων ἐπιστάτην ἕνα, καὶ

Ath. Pol. 45.1.1 τὴν ζ' πρυτανεύοντες, ἐφ' ὧν ἂν εὐσημία γένηται. δεῖ δὲ προβούλευμα γενέσθαι καὶ περὶ τούτων. Ἡ δὲ βουλὴ πρότερον μὲν ἦν κυρία καὶ χρήμασι ζημιῶσαι καὶ δῆσαι καὶ ἀποκτεῖναι. καὶ Λυσίμαχον αὐτῆς ἀγαγούσης ὡς τὸν δῆμιον, καθήμενον ἤδη μέλλοντα ἀποθνή

Ath. Pol. 45.1.8 σκεῖν· καὶ κρίσεως ἐν δικαστηρίῳ γενομένης, ὁ μὲν Λυσίμαχος ἀπέφυγεν, καὶ ἐπωνυμίαν ἔσχευ ὁ ἀπὸ τοῦ τυπάνου, ὁ δὲ δῆμος ἀφείλετο τῆς βουλῆς τὸ θανατοῦν καὶ δεῖν καὶ χρήμασι ζημιῶν, καὶ νόμον ἔθετο, ἂν τις ἀδικεῖν ἢ βουλὴ καταγνῶ ἢ ζημιῶση, τὰς καταγνώσεις καὶ τὰς ἐπι

Ath. Pol. 45.1.10 ὁ δὲ δῆμος ἀφείλετο τῆς βουλῆς τὸ θανατοῦν καὶ δεῖν καὶ χρήμασι ζημιῶν, καὶ νόμον ἔθετο, ἂν τις ἀδικεῖν ἢ βουλὴ καταγνῶ ἢ ζημιῶση, τὰς καταγνώσεις καὶ τὰς ἐπιζημιώσεις εἰσάγειν τοὺς θεσμοθέτας εἰς τὸ δικαστήριον, καὶ ὅ τι ἂν οἱ δικασταὶ ψηφίσωνται, τοῦτο κύριον εἶναι.

Ath. Pol. 45.2.1 ζημιώσεις εἰσάγειν τοὺς θεσμοθέτας εἰς τὸ δικαστήριον, καὶ ὅ τι ἂν οἱ δικασταὶ ψηφίσωνται, τοῦτο κύριον εἶναι. κρίνει δὲ τὰς ἀρχὰς ἢ βουλὴ τὰς πλείστας, καὶ μάλιστα ὅσαι χρήματα διαχειρίζουσιν· οὐ κυρία δ' ἢ κρίσις, ἀλλ' ἐφέσιμος εἰς τὸ δικαστήριον. ἔξεστι δὲ καὶ τοῖς ἰδιῶ

Ath. Pol. 45.2.6 τὰς εἰσαγγέλλειν ἦν ἂν βούλωνται τῶν ἀρχῶν μὴ χρῆσθαι τοῖς νόμοις· ἐφεις δὲ καὶ τούτοις ἔστιν εἰς τὸ δικαστήριον, ἂν αὐτῶν ἢ βουλὴ καταγνῶ. δοκιμάζει δὲ καὶ τοὺς βουλευτὰς τοὺς τὸν ὕστερον ἐνιαυτὸν βουλευσοντας καὶ τοὺς ἐννέα ἀρχοντας. καὶ πρότερον

Ath. Pol. 45.4.1 μὲν ἦν ἀποδοκιμάσαι κυρία, νῦν δὲ τούτοις ἐφεις ἔστιν εἰς τὸ δικαστήριον. τούτων μὲν οὖν ἄκυρός ἔστιν ἢ βουλὴ· προβουλεύει δ' εἰς τὸν δῆμον, καὶ οὐκ ἔξεστιν οὐδὲν ἀπροβουλεύτον οὐδ' ὅ τι ἂν μὴ προγράψωσιν οἱ πρυτάνεις ψηφίσασθαι τῷ δῆ

Ath. Pol. 46.1.6 σκεῦη ταύταις καὶ νεωσοίκους· χειροτονεῖ δ' ἀρχιτέκτονας ὁ δῆμος ἐπὶ τὰς ναῦς. ἂν δὲ μὴ παραδῶσιν ἐξεργασμένα ταῦτα τῇ νέᾳ βουλῇ, τὴν δωρεὰν οὐκ ἔστιν αὐτοῖς λαβεῖν· ἐπὶ γὰρ τῆς ὕστερον βουλῆς λαμβάνουσιν. ποιεῖται δὲ τὰς τριῆρεις, δέκα ἄνδρας ἐξ αὐ[τῆς] ἐλομένη

Ath. Pol. 46.1.7 τονας ὁ δῆμος ἐπὶ τὰς ναῦς. ἂν δὲ μὴ παραδῶσιν ἐξεργασμένα ταῦτα τῇ νέᾳ βουλῇ, τὴν δωρεὰν οὐκ ἔστιν αὐτοῖς λαβεῖν· ἐπὶ γὰρ τῆς ὕστερον βουλῆς λαμβάνουσιν. Ἔ ποιεῖται δὲ τὰς τριῆρεις, δέκα ἄνδρας ἐξ αὐ[τῆς] ἐλομένη τριηροποιούς. ἐξετάζει δὲ καὶ τὰ οἰκοδομήματα τὰ δη

Ath. Pol. 47.1.7 ἀρχει δ' ὁ λαχὼν κἂν πάνυ πένης ἦ. παραλαμβάνου[σι] δὲ τό τε ἄγαλμα τῆς Ἀθηνᾶς καὶ τὰς Νίκας καὶ τὸν ἄλλον κόσμον καὶ τὰ χρ[ή]ματα ἐναντίον τῆς βουλῆς. ἔπειθ' οἱ 20 πωληταὶ 20 ἰ' μὲν εἰσι, κληροῦνται δ' εἷς ἐκ τῆς φ[υ]λῆς. [μ]ισθοῦσι δὲ τὰ μισθώματα πάντα, καὶ τὰ μέ

Ath. Pol. 47.2.5 ταλλα πωλοῦσι καὶ τὰ τέλη μετὰ τοῦ ταμίου τῶν στρατιωτικῶν καὶ τῶν ἐπὶ τὸ θεωρικὸν ἡρημένων ἐναντίον τῆς [βουλῆς], καὶ κυροῦσιν ὅτω ἂν ἢ βουλὴ χειροτονήσῃ, καὶ τὰ πραθέντα μέταλλα, τὰ τ' ἐργάσιμα τὰ εἰς τρία ἔτη πεπραμένα, καὶ τὰ συγκεχωρημένα τὰ εἰς [·] ἔ[τη] πεπρα

Ath. Pol. 47.2.5 ταλλα πωλοῦσι καὶ τὰ τέλη μετὰ τοῦ ταμίου τῶν στρατιωτικῶν καὶ τῶν ἐπὶ τὸ θεωρικὸν ἡρημένων ἐναντίον τῆς [βουλῆς], καὶ κυροῦσιν ὅτω ἂν ἢ βουλὴ χειροτονήσῃ, καὶ τὰ πραθέντα μέταλλα, τὰ τ' ἐργάσιμα τὰ εἰς τρία ἔτη πεπραμένα, καὶ τὰ συγκεχωρημένα τὰ εἰς [·] ἔ[τη] πεπρα

Ath. Pol. 47.2.9 πεπραμένα, καὶ τὰ συγκεχωρημένα τὰ εἰς [·] ἔ[τη] πεπραμένα. καὶ τὰς οὐσίας τῶν ἐξ Ἀρείου πάγου φευγόντων καὶ τῶν ἄλλ[ων] ἐναντι[ί]ον τῆς β[ου]λῆς πωλοῦσιν,

κατακυροῦσι δ' οἱ θ' ἄρχοντες. καὶ τὰ τέλη τὰ εἰς ἐνιαυτ[ὸ]ν πεπραμένα, ἀναγράψαντες εἰς λελευκωμένα γραμματεῖα

Ath. Pol. 47.2.12 ροῦσι δ' οἱ θ' ἄρχοντες. καὶ τὰ τέλη τὰ εἰς ἐνιαυτ[ὸ]ν πεπραμένα, ἀναγράψαντες εἰς λελευκωμένα γραμματεῖα τὸν τε πριάμενον καὶ [ῥσου] ἂν πρίηται, τῆ βουλῆ παραδιδόασιν. ἀναγράφουσιν δὲ χωρὶς μὲν οὖς δεῖ κατὰ π[ρυ]τανείαν ἐκάστην καταβάλλειν, εἰς δέκα γραμματεῖα, χωρὶς

Ath. Pol. 47.5.2 ἐπὶ τῆς [θ'] πρυτανείας. διὸ καὶ πλείστα χρήματα ἐπὶ ταύτης συλλέγεται τῆς πρυτανείας. εἰσφέρεται μὲν οὖν εἰς τὴν βουλὴν τὰ γραμματεῖα κατὰ τὰς καταβολὰς ἀναγεγραμμένα, τηρεῖ δ' ὁ δημόσιος· ὅταν δ' ἦ χρημάτων [κατα]βολή, παραδίδωσι τοῖς ἀποδέκταις αὐτὰ ταῦτα

Ath. Pol. 48.1.3 [Εἰσὶ] δ' 20 ἀποδέκταις 20 δέκα κεκληρωμένοι κατὰ φυλάς· οὗτοι δὲ παραλαβόντες τὰ [γρα]μματεῖα, ἀπαλείφουσι τὰ καταβαλλόμενα χρήματα ἐναντίον τῆς βουλῆς] ἐν τῷ βουλευτηρίῳ, καὶ πάλιν ἀποδιδόασιν τὰ γραμματεῖα τῷ [δη-]μοσίῳ. κἄν τις ἐλλίπη καταβολήν, ἐνταῦθ' ἐγγέγραπται,

Ath. Pol. 48.1.7 μοσίῳ. κἄν τις ἐλλίπη καταβολήν, ἐνταῦθ' ἐγγέγραπται, καὶ διπλά[σιον] ἀ]νάγκη τὸ [ἐλλ.]ειφθὲν καταβάλλειν ἢ δεδέσθαι, καὶ ταῦτα εἰσπράτ[τειν ἢ βο]υλή καὶ δῆσαι [κυ]ρία κατὰ τοὺς νόμους ἐστίν. τῆ μὲν οὖν προτεραίᾳ δέχονται τὰς [πάσα]ς καὶ μερίζουσι ταῖς ἀρχαῖς, τῆ δ' ὑστεραίᾳ τὸν

Ath. Pol. 48.2.4 τὰς [πάσα]ς καὶ μερίζουσι ταῖς ἀρχαῖς, τῆ δ' ὑστεραίᾳ τὸν τε μερισμὸν εἰσ[φέρου]σι γράψαντες ἐν σανίδι καὶ κατα-λέγουσιν ἐν τῷ βουλευτηρίῳ, καὶ προ[τιθ]έασιν ἐν τῇ βουλῇ, εἴ τις τινα οἶδεν ἀδικοῦντα περὶ τὸν μερισμ[ὸν ἢ ἀρ]χοντα ἢ ιδιώτην, καὶ γνώμας ἐπιψηφίζουσιν, ἐάν τις τι

Ath. Pol. 48.4.4 στης, καὶ παρέδρους β' ἐκάστῳ τῶν εὐθύνων οἷς ἀναγκαῖόν ἐστι ταῖς ἀ[γορ]αῖς κατὰ τὸν ἐπώνυμον τὸν τῆς φυλῆς ἐκάστης καθῆσθαι, κἄν τις βούλ[ηται] τινὶ τῶν τὰς εὐθύνων ἐν τῷ δικαστηρίῳ δεδωκότων ἐντὸς γ' ἡ[μερῶν ἀφ'] ἧς ἔδωκε τὰς εὐθύνων εὐθύναν ἂν τ' ἰδίαν ἂν τε

Ath. Pol. 49.1.1 εἰσάγουσιν [ταύτην τὴν] εὐθύναν εἰς τὸ δικαστήριον, καὶ ὅ τι ἂν γνώσιν οἱ δικαστα[ί, τοῦτο κύ]ριόν ἐστίν. Δοκιμάζει δὲ καὶ τοὺς ἵππους ἢ βουλή, κἄν μὲν τις καλ[ὸν] ἵππον ἔχων κακῶς δοκῆ τρέφειν, ζημιοῖ τῷ σίτῳ· τοῖς δὲ μὴ δυναμ[ένοις ἀκολ]ουθεῖν, ἢ μὴ θέλουσι μένειν

Ath. Pol. 49.2.5 τονήση δέκα ἄνδρας· οὖς δ' ἂν καταλέξωσι, παραδιδόασιν τοῖς ἱπάρχουσιν καὶ φυλάρχουσιν, οὗτοι δὲ παραλαβόντες εἰσφέρουσι τὸν κατάλογον εἰς τὴν βουλήν, καὶ τὸν πίνακ' ἀνοίξαντες, ἐν ᾧ κατασημασμένα τὰ ὀνόματα τῶν ἱπέων ἐστί, τοὺς μὲν ἐξομνυμένους τῶν πρότερον ἔγγε

Ath. Pol. 49.3.2 καὶ τοῦτον ἀφιάσιν. ἔκρινεν δὲ ποτε καὶ τὰ παραδείγματα καὶ τὸν πέπλον ἢ βουλή, νῦν δὲ τὸ δικαστήριον τὸ λαχόν· ἐδόκουν γὰρ οὗτοι καταχαρίζεσθαι τὴν κρίσιν. καὶ τῆς ποιήσεως τῶν Νικῶν καὶ τῶν ἄθλων τῶν εἰς τὰ Παναθήναια συνεπιμε

Ath. Pol. 49.4.1 Νικῶν καὶ τῶν ἄθλων τῶν εἰς τὰ Παναθήναια συνεπιμελεῖται μετὰ τοῦ ταμίου τῶν στρατιωτικῶν. δοκιμάζει δὲ καὶ τοὺς ἀδυνάτους ἢ βουλή νόμος γὰρ ἐστίν, ὃς κελεύει τοὺς ἐντὸς τριῶν μῶν κεκτημένους καὶ τὸ σῶμα πεπηρωμένους, ὥστε μὴ δύνασθαι μηδὲν ἔργον

Ath. Pol. 49.4.4 ἐστίν, ὃς κελεύει τοὺς ἐντὸς τριῶν μῶν κεκτημένους καὶ τὸ σῶμα πεπηρωμένους, ὥστε μὴ δύνασθαι μηδὲν ἔργον ἐργάζεσθαι, δοκιμάζειν μὲν τὴν βουλήν, δίδοναι δὲ δημοσίᾳ τροφήν δύο ὀβολοὺς ἐκάστῳ τῆς ἡμέρας. καὶ ταμίας ἐστίν αὐτοῖς κληρωτός.

Ath. Pol. 50.1.1 συνδιοικεῖ δὲ καὶ ταῖς ἄλλαις ἀρχαῖς τὰ πλεῖσθ' ὡς ἔπος εἶπεῖν. Τὰ μὲν οὖν ὑπὸ τῆς βουλῆς διοικούμενα ταῦτ' ἐστίν. κληροῦνται δὲ καὶ 20 ἱερῶν ἐπισκευασταὶ 20 δέκα ἄνδρες, οἱ λαμβάνοντες τριάκοντα μνᾶς παρὰ τῶν ἀποδεκτῶν ἐπισκευ

Ath. Pol. 54.3.4 λούμενον, ὃς τῶν γραμμάτων ἐστὶ κύριος, καὶ τὰ ψηφίσματα τὰ γιγνόμενα φυλάττει, καὶ τὰλλα πάντα ἀντιγράφεται καὶ παρακάθεται τῇ βουλῇ. πρότερον μὲν οὖν οὗτος ἦν χειροτονητός, καὶ τοὺς ἐνδοξοτάτους καὶ πιστοτάτους ἐχειροτόνουν. καὶ γὰρ ἐν ταῖς στήλαις πρὸς ταῖς συμμα

Ath. Pol. 54.4.2 χίαις καὶ προξενίαις καὶ πολιτείαις οὗτος ἀναγράφεται. νῦν δὲ γέγονε κληρωτός. κληροῦσι δὲ καὶ ἐπὶ τοὺς νόμους ἕτερον, ὃς παρακάθεται τῇ βουλῇ, καὶ ἀντιγράφεται καὶ οὗτος πάντας. χειροτονεῖ δὲ καὶ ὁ δῆμος γραμματέα, τὸν ἀναγνωσόμενον αὐτῷ καὶ τῇ βουλῇ, καὶ οὗτος οὐδενός ἐστι

Ath. Pol. 54.5.2 ἕτερον, ὃς παρακάθεται τῇ βουλῇ, καὶ ἀντιγράφεται καὶ οὗτος πάντας. χειροτονεῖ δὲ καὶ ὁ δῆμος γραμματέα, τὸν ἀναγνωσόμενον αὐτῷ καὶ τῇ βουλῇ, καὶ οὗτος οὐδενός ἐστὶ κύριος ἀλλ' ἢ τοῦ ἀναγνῶναι. κληροῖ δὲ καὶ 20 ἱεροποιούς 20 δέκα, τοὺς ἐπὶ τὰ ἐκθύματα

Ath. Pol. 55.2.2 τούτοις, ἔτι δ' ἄρχοντα καὶ βασιλ[έ]α καὶ πολέμαρχον, κατὰ μέρος ἐξ ἐκάστης φυλῆς. δοκιμάζονται δ' οὗτοι πρῶτον μὲν ἐν τῇ β[ουλ]ῇ τοῖς φ', πλὴν τοῦ γραμματέως, οὗτος δ' ἐν δικαστηρίῳ μόνον ὥσπερ οἱ ἄλλοι ἄρχοντ[ες] ἅπαντες γὰρ καὶ οἱ κληρωτοὶ καὶ οἱ χειροτονητοὶ δοκιμασθέντες

Ath. Pol. 55.2.5 ἐν δικαστηρίῳ μόνον ὥσπερ οἱ ἄλλοι ἄρχοντ[ες] πάντες γὰρ καὶ οἱ κληρωτοὶ καὶ οἱ χειροτονητοὶ δοκιμασθέντες ἄρχουσιν), οἱ δ' ἐννέα ἀ[ρ]χοντες ἐν τε τῇ βουλῇ καὶ πάλιν ἐν δικαστηρίῳ. καὶ πρότερον μὲν οὐκ ἦρχεν ὄντ[ιν'] ἀποδοκιμάσειεν ἢ βουλή, νῦν δ' ἔφεσις ἐστὶν εἰς τὸ δικαστή

Ath. Pol. 55.2.7 ἄρχουσιν), οἱ δ' ἐννέα ἀ[ρ]χοντες ἐν τε τῇ βουλῇ καὶ πάλιν ἐν δικαστηρίῳ. καὶ πρότερον μὲν οὐκ ἦρχεν ὄντ[ιν'] ἀποδοκιμάσειεν ἢ βουλή, νῦν δ' ἔφεσις ἐστὶν εἰς τὸ δικαστήριον, καὶ τοῦτο κύριόν ἐστὶ τῆς δοκιμ[α]σίας. ἐπερωτῶσιν δ', ὅταν δοκιμάζωσιν, πρῶτον μὲν "3 τίς σοι πατήρ καὶ

Ath. Pol. 55.4.4 σχηται τοὺς μάρτυρας, ἐπερωτᾷ "3 τούτου βούλεται τις κατηγορεῖν"; κἂν μὲν ἦ τις κατήγορος, δούς κατηγορίαν καὶ ἀπολογία, οὕτω δίδωσιν ἐν μὲν τῇ βουλῇ τὴν ἐπιχειροτονίαν, ἐν δὲ τῷ δικαστηρίῳ τὴν ψῆφον· ἐὰν δὲ μηδεὶς βούληται κατηγορεῖν, εὐθύς δίδωσι τὴν ψῆφον· καὶ πρότερον

Ath. Pol. 55.4.5 ηγορεῖν"; κἂν μὲν ἦ τις κατήγορος, δούς κατηγορίαν καὶ ἀπολογία, οὕτω δίδωσιν ἐν μὲν τῇ βουλῇ τὴν ἐπιχειροτονίαν, ἐν δὲ τῷ δικαστηρίῳ τὴν ψῆφον· ἐὰν δὲ μηδεὶς βούληται κατηγορεῖν, εὐθύς δίδωσι τὴν ψῆφον· καὶ πρότερον μὲν εἷς ἐνέβαλλε τὴν ψῆφον, νῦν δ' ἀνάγκη πάντας ἐστὶ

Ath. Pol. 56.1.2 μετὰ ταῦτ' εἰς τὴν ἀρχὴν εἰσέρχονται. λαμβάνουσι δὲ καὶ 20 παρέδρους 20 ὁ τ' ἄρχων καὶ ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ πολέμαρχος δύο ἕκαστος, οὓς ἂν βούληται, καὶ οὗτοι δοκιμάζονται ἐν τῷ δικαστηρίῳ πρὶν παρεδρεύειν, καὶ εὐθύνας δίδωσιν ἐπὶ τὴν παρεδρεύωσιν.

Ath. Pol. 57.3.4 καὶ τραύματος, ἂν μὲν ἐκ προνοίας ἀποκτείνῃ ἢ τρώσῃ, ἐν Ἀρείῳ πάγω, καὶ φαρμάκων, ἐὰν ἀποκτείνῃ δούς, καὶ πυρκαϊᾶς· ταῦτα γὰρ ἢ βουλή μόνον δικάζει. τῶν δ' ἀκουσίων καὶ βουλευσεως, κἂν οἰκέτην ἀποκτείνῃ τις ἢ μέτοικον ἢ ξένον, οἱ ἐπὶ Παλλαδίῳ. ἐὰν δ' ἀποκτείναι μὲν τις

Ath. Pol. 59.5.1 δοκιμασίας ταῖς ἀρχαῖς ἀπάσαις, καὶ τοὺς ἀπειρηφισμένους ὑπὸ τῶν δημοτῶν, καὶ τὰς καταγνώσεις τὰς ἐκ τῆς βουλῆς. εἰσάγουσι δὲ καὶ δίκας ἰδίας, ἐμπορικὰς

καὶ μεταλλικὰς, καὶ δούλων, ἂν τις τὸν ἐλεύθερον κακῶς λέγη. καὶ ἐπικληροῦσι ταῖς ἀρχαῖς οὗτοι τὰ δικαστήρια τὰ <τ> ἴδια

Ath. Pol. 60.1.7 τὸν ἀγῶνα τῆς μουσικῆς καὶ τὸν γυμνικὸν ἀγῶνα καὶ τὴν ἵπποδρομίαν, καὶ τὸν πέπλον ποιοῦνται, καὶ τοὺς ἀμφορεῖς ποιοῦνται μετὰ τῆς βουλῆς, καὶ τὸ ἔλαιον τοῖς ἀθληταῖς ἀποδιδόασι. συλλέγεται δὲ τὸ ἔλαιον ἀπὸ τῶν μοριῶν· εἰσπράττει δὲ τοὺς τὰ χωρία κεκτημένους ἐν οἷς αἱ μορίαί

Ath. Pol. 60.2.6 πρότερον δ' ἐπώλει τὸν καρπὸν ἢ πόλις· καὶ εἴ τις ἐξορύξειεν ἐλαίαν μορίαν ἢ κατάξειεν, ἔκρινεν ἢ ἐξ Ἀρείου πάγου βουλή, καὶ εἴ [τ]ου καταγοίη, θανάτῳ τοῦτον ἐζημίουν. ἐξ οὗ δὲ τὸ ἔλαιον ὁ τὸ χωρίον κεκτημένος ἀποτίνει, ὁ μὲν νόμος ἔστιν, ἡ δὲ κρίσις καταλέλυται. τὸ δὲ

Ath. Pol. 62.2.3 μισθοφοροῦσι δὲ πρῶτον ὁ δῆμος ταῖς μὲν ἄλλαις ἐκκλησίαις δραχμὴν, τῇ δὲ κυρία ἐννέα <ὀβολούς>· ἔπειτα τὰ δικαστήρια τρεῖς ὀβολούς· εἴθ' ἢ βουλή πέντε ὀβολούς· τοῖς δὲ πρυτανεύουσιν εἰς σίτησιν ὀβολὸς προστίθεται [[δέκα προστίθενται]]. ἔπειτ' εἰς σίτησιν λαμβάνουσιν ἐννέ'

Ath. Pol. 64.4.9 ἂν ἡ ἐπιγεγραμ[μέν]ον τὸ αὐτὸ στοιχεῖον ὅπερ ἐν τῇ βαλ[άνω, ἴ]ν' εἰς οἶον ἂν λάχη εἰσὶ καὶ μὴ εἰς [οἶο]ν ἂν βούληται, μηδὲ ἡ συναγαγεῖν [εἰς] δικαστήριον οὐς ἂν βούληταί τις. πα[ράκει]ται δὲ τῷ ἄρχοντι κί

Ath. Pol. 64.5.1 εἰσὶ καὶ μὴ εἰς [οἶο]ν ἂν βούληται, μηδὲ ἡ συναγαγεῖν [εἰς] δικαστήριον οὐς ἂν βούληταί τις. πα[ράκει]ται δὲ τῷ ἄρχοντι κιβώτια, ὅσαπερ [ἂν μ]έλλῃ τὰ δικαστήρια πληρωθήσεσθαι, [ἔχο]ντα στοιχεῖον ἕ

Aud. 800b.18 δὲ μέγας ὁ πνεύμων ἡ καὶ μαλακὸς καὶ εὐτονος, πολὺν τὸν ἀέρα δύναται δέχεσθαι, καὶ τοῦτον ἐκπέμπειν ἄλλιν, ταμειυόμενος ὡς ἂν βούληται διὰ τὴν μαλακότητα καὶ διὰ τὸ ῥαδίως αὐτὸν συστέλλειν. ἡ δὲ ἀρτηρία μακρὰ μὲν ὅταν ἡ καὶ στενὴ, χαλεπῶς ἐκπέμπουσιν ἔξω τὴν φωνὴν καὶ

De Cael 300b.20 γὰρ ἡ βία ἔστιν εἶναι τὴν κίνησιν ἢ κατὰ φύσιν. εἰ δὲ κατὰ φύσιν ἐκινεῖτο, ἀνάγκη κόσμον εἶναι, ἂν τις βούληται θεωρεῖν ἐπιστήσας· τό τε γὰρ πρῶτον κινεῖν ἀνάγκη κινεῖν ἑαυτὸ κινούμενον κατὰ φύσιν, καὶ τὰ κινούμενα μὴ βία, ἐν τοῖς οἰκείοις ἡμεροῦντα τόποις, ποιεῖν ἢ ἢπερ ἔχουσι νῦν τάξιν, τὰ

De Cael. 306b.27 συνθέσεως, οὐτ' ἐκ τῶν ἐπιπέδων συντιθεμένων· τὰ γὰρ στοιχεῖα γεννᾶται τῇ συνθέσει καὶ οὐ τὰ ἐκ τῶν στοιχείων. "Ὡστ' ἂν τις ἀκριβολογεῖσθαι βούληται καὶ μὴ ἐκ παρόδου τοὺς λόγους ἀποδέχεσθαι τοὺς τοιοῦτους, ἀναιροῦντας ὄψεται τὴν γένεσιν ἐκ τῶν ὄντων.

E.E. 1223a.27 ρεσιν ἢ κατὰ διάνοιαν, τὸ μὲν ἐκούσιον κατὰ τούτων τι, τὸ δ' ἀκούσιον παρὰ τούτων τι. ἀλλὰ μὴν ἢ ὄρεξις εἰς τρία διαιρεῖται, εἰς βούλησιν καὶ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν· ὥστε ταῦτα διαιρετέον, καὶ πρῶτον κατ' ἐπιθυμίαν. δόξειε δ' ἂν πᾶν τὸ κατ' ἐπιθυμίαν ἐκούσιον εἶναι. τὸ γὰρ

E.E. 1223b.26 "θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται." εἰ δ' ἀδύνατον τὸ αὐτὸν ἐκόντα καὶ ἄκοντα πράττειν ἅμα τὸ κατὰ τὸ αὐτὸ τοῦ πράγματος, μᾶλλον ἐκούσιον τὸ κατὰ βούλησιν τοῦ κατ' ἐπιθυμίαν καὶ θυμὸν. τεκμήριον δὲ· πολλὰ γὰρ πράττομεν ἐκόντες ἄνευ ὀργῆς καὶ ἐπιθυμίας.

E.E. 1223b.34 φαίνεται· συμβήσεται δὲ τὸναντίον. βούλεται μὲν γὰρ οὐθεὶς ἂ οἶεται εἶναι κακά, πράττει δ' ὅταν γίνηται ἀκρατής· εἰ οὖν τὸ μὲν ἀδικεῖν ἐκούσιον, τὸ δ' ἐκούσιον τὸ κατὰ βούλησιν, ὅταν ἀκρατής γένηται, οὐκέτι ἀδικήσει, ἀλλ' ἔσται δικαιότερος ἢ πρὶν γενέσθαι ἀκρατής. τοῦτο δ' ἀδύνατον.

E.E. 1223b.39 ὅτι μὲν τοίνυν οὐκ ἔστι τὸ ἐκούσιον τὸ κατὰ ὄρεξιν πράττειν, οὐδ' ἀκούσιον τὸ παρὰ τὴν ὄρεξιν, φανερόν· ὅτι δ' οὐδὲ κατὰ προαίρεσιν, ἄλλιν ἐκ τῶνδε δῆλον.

τὸ μὲν γὰρ κατὰ βούλησιν ὡς οὐκ ἀκούσιον ἀπεδείχθη, ἀλλὰ μάλλον πᾶν ὃ βούλεται καὶ ἐκούσιον ἤ ἀλλ' ὅτι καὶ μὴ βουλόμενον ἐνδέχεται πράττειν ἐκόντα,

E.E. 1225b.25 εἶναι θάτερον ἢ προαίρεσις, ἤτοι δόξα ἢ ὄρεξις· ἀμφοτέρω γὰρ φαίνεται παρακολουθοῦντα. ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ὄρεξις φανερόν. ἡ γὰρ βούλησις ἂν εἴη ἢ ἐπιθυμία ἢ θυμός· οὐθείς γὰρ ὀρέγεται μὴ πεισθῶς τούτων. θυμός μὲν οὖν καὶ ἐπιθυμία καὶ τοῖς θηρίοις ὑπάρχει, προαίρεσις δ' οὐ. ἔτι δὲ

E.E. 1225b.32 ροῦνται, ἀλλὰ καρτεροῦσιν. ἔτι ἐπιθυμία μὲν καὶ θυμός ἀεὶ μετὰ λύπης, προαιρούμεθα δὲ πολλὰ καὶ ἄνευ λύπης. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ βούλησις καὶ προαίρεσις ταύτων. βούλονται μὲν γὰρ ἕνια [ταύτων] καὶ τῶν ἀδυνάτων εἰδότες, οἷον βασιλεύειν τε πάντων ἀνθρώπων καὶ ἀθάνατοι εἶναι, προαιρεῖται δ' οὐθείς

E.E. 1226a.7 τῶν ἐφ' αὐτῶ ὄντων πρακτῶν δόξα, ἣ τυγχάνομεν οἰόμενοι δεῖν τι πράττειν ἢ οὐ πράττειν. κοινὸν δὲ περὶ δόξης τοῦτο καὶ βουλήσεως· οὐθείς γὰρ τέλος οὐδὲν προαιρεῖται, ἀλλὰ τὰ πρὸς τὸ τέλος· λέγω δ' οἷον οὐθείς ὑγιαίνειν προαιρεῖται, ἀλλὰ περιπατεῖν ἢ καθῆσθαι τοῦ ὑγιαίνειν ἕνεκεν, οὐδ' εὐδαί

E.E. 1226a.16 μάλιστα τὸ τέλος, καὶ δοξάζει δεῖν καὶ ὑγιαίνειν καὶ εὖ πράττειν. ὥστε φανερόν διὰ τούτων ὅτι ἄλλο καὶ δόξης καὶ βουλήσεως. βούλεσθαι μὲν <γὰρ> καὶ δόξα μάλιστα τοῦ τέλους, προαίρεσις δ' οὐκ ἔστιν. ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν οὔτε βούλησις οὔτε δόξα οὐθ' ὑπόληψις

E.E. 1226a.18 βουλήσεως. βούλεσθαι μὲν <γὰρ> καὶ δόξα μάλιστα τοῦ τέλους, προαίρεσις δ' οὐκ ἔστιν. ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν οὔτε βούλησις οὔτε δόξα οὐθ' ὑπόληψις ἀπλῶς ἢ προαίρεσις, δηλὸν τί δὲ διαφέρει τούτων, καὶ πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἐκούσιον; ἅμα δὲ δηλὸν ἔσται, καὶ τί ἔστι προαίρεσις.

E.E. 1226b.2 ἀμφοτέρως ἐνδέχεται ἀμαρτεῖν, ἐν δὲ τῇ γραμματικῇ κατὰ τὴν αἴσθησιν καὶ πράξιν, περὶ ἧς ἂν σκοπῶσιν, εἰς ἀπειρον ἤξουσιν. ὅτι περὶ οὐθ' οὔτε δόξα οὔτε βούλησις ἔστι προαίρεσις ἔστιν ὡς ἐκάτερον, οὐδ' ἄμφω ἢ ἐξαιφνης γὰρ προαιρεῖται μὲν οὐθείς, δοκεῖ δὲ πράττειν καὶ βούλονται· ὡς ἐξ ἀμφοῖν ἄρα.

E.E. 1226b.8 ἐκ τούτων σκεπτέον; δηλοῖ δὲ πῶς καὶ τὸ ὄνομα αὐτό. ἡ γὰρ προαίρεσις αἴρεσις μὲν ἔστιν, οὐχ ἀπλῶς δέ, ἀλλ' ἑτέρου πρὸ ἑτέρου· τοῦτο δὲ οὐχ οἷον τε ἄνευ σκέψεως καὶ βουλῆς. διὸ ἐκ δόξης βουλευτικῆς ἔστιν ἡ προαίρεσις. περὶ μὲν δὲ τοῦ τέλους οὐδεὶς βουλεύεται, ἀλλὰ τοῦτο κείται

E.E. 1227a.3 μοθετοῦσιν· εἰ γὰρ καὶ μὴ διακριβοῦσιν, ἀλλ' ἄπτονταί γε πῆ τῆς ἀληθείας. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐροῦμεν ἐν τῇ περὶ τῶν δικαίων ἐπισκέψει· ἡ δὲ προαίρεσις ὅτι οὔτε ἀπλῶς βούλησις οὔτε δόξα ἔστι, δηλὸν, ἀλλὰ δόξα τε καὶ ὄρεξις, ὅταν ἐκ τοῦ βουλεύεσθαι συμπεραίνωσιν.

E.E. 1227a.28 ποιῆσαι καὶ οὐ μὴ ἔστιν ἢ ἐπιστήμη. οὐ γὰρ ὁμοίως τῆς ὑγιείας ἢ αὐτῇ ἐπιστήμη καὶ νόσου, ἀλλὰ τῆς μὲν κατὰ φύσιν τῆς δὲ παρὰ φύσιν. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ βούλησις φύσει μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἔστι, παρὰ φύσιν δὲ καὶ τοῦ κακοῦ, καὶ βούλεται φύσει μὲν τὸ ἀγαθόν, παρὰ φύσιν δὲ καὶ διαστροφήν καὶ τὸ κακόν.

E.E. 1234b.28 ἄδικον περὶ τοὺς φίλους εἶναι μάλιστα πάντες φαμέν, καὶ ὁ αὐτὸς δοκεῖ ἀνὴρ εἶναι καὶ ἀγαθὸς καὶ φίλος, καὶ φιλία ἠθική τις εἶναι ἕξις, καὶ ἂν τις βούληται ποιῆσαι ὥστε μὴ ἀδικεῖν, ἀλλ' εἰς φίλους ποιῆσαι· οἱ γὰρ ἀληθινοὶ φίλοι οὐκ ἀδικοῦσιν. ἀλλὰ μὴν καὶ ἂν δίκαιοι ᾖσιν, οὐκ ἀδικήσουσιν· ἢ

E.E. 1235b.25 περὶ δὲ τούτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν συγγενῶν τούτοις πειρατέον διορίσαι, λαβοῦσιν ἀρχὴν τήνδε. τὸ γὰρ ὄρεκτόν καὶ βουλητόν ἢ τὸ ἀγαθόν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. διὸ καὶ τὸ ἡδὺ ὄρεκτόν φαινόμενον γὰρ τι ἀγαθόν. τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ, τοῖς δὲ φαίνεται κἂν μὴ δοκῆ. οὐ γὰρ ἐν ταύτῳ τῆς ψυχῆς ἢ φαντασίας καὶ

E.E. 1238b.5 προαίρεσιν, ὁ μὲν φαῦλος πρὸς τὴν ὑπάρχουσαν τῷ σπουδαίῳ, ὁ δὲ τῷ μὲν ἀκρατεῖ πρὸς τὴν ὑπάρχουσαν, τῷ δὲ φαύλῳ πρὸς τὴν κατὰ φύσιν· καὶ βουλήσεται τὰ ἀγαθὰ, ἀπλῶς μὲν τὰ ἀπλῶς, τὰ δ' ἐκείνῳ ἐξ ὑποθέσεως, ἢ πενία συμφέρει ἢ νόσος, <καὶ> ταῦτα τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν ἕνεκα,

E.E. 1248a.21 λευσάμενος, καὶ τοῦτ' ἐβουλεύσατο, ἀλλ' ἔστιν ἀρχὴ τις, οὐδ' ἐνόησε νοήσας πρότερον <ἢ> νοῆσαι, καὶ τοῦτο εἰς ἀπειρον. οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχή, οὐδὲ τοῦ βουλεύεσθαι βουλή. τί οὖν ἄλλο πλὴν τύχης; ὥστ' ἀπὸ τύχης ἅπαντα ἔσται. ἢ ἔστι τις ἀρχὴ ἣς οὐκ ἔστιν ἄλλη ἐξω, αὕτη δὲ [διὰ τί]

E.N. 1103b.4 σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεία ἀνδρεῖοι. μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ γινόμενον ἐν ταῖς πόλεσιν· οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθούς, καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ' ἔστιν, ὅσοι δὲ μὴ εὔ αὐτὸ ποιοῦσιν ἀμαρτάνουσιν, καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθὴ φαύλης. ἔτι

E.N. 1111b.11 τᾶλλα ζῶα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὐ, καὶ τὰ ἐξαίφνης ἐκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ' οὐ. οἱ δὲ λέγοντες αὐτὴν ἐπιθυμίαν ἢ θυμὸν ἢ βούλησιν ἢ τινα δόξαν οὐκ εἰκόσιν ὀρθῶς λέγειν. οὐ γὰρ κοινὸν ἢ προαίρεσις καὶ τῶν ἀλόγων, ἐπιθυμία δὲ καὶ θυμὸς. καὶ ὁ ἀκρατὴς ἐπιθυ

E.N. 1111b.19 μὲν ἐπιθυμία ἠδέος καὶ ἐπιλύπου, ἢ προαίρεσις δ' οὔτε λυ-πυροῦ οὐθ' ἠδέος. θυμὸς δ' ἔτι ἦττον· ἠκιστα γὰρ τὰ διὰ θυμὸν κατὰ προαίρεσιν εἶναι δοκεῖ. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ βούλησις γε, καίπερ σύνεγγυς φαινόμενον· προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων, καὶ εἴ τις φαίη προαιρεῖσθαι, δοκοίη

E.N. 1111b.22 γε, καίπερ σύνεγγυς φαινόμενον· προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων, καὶ εἴ τις φαίη προαιρεῖσθαι, δοκοίη ἂν ἠλίθιος εἶναι· βούλησις δ' ἔστι <καὶ> τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας. καὶ ἢ μὲν βούλησις ἔστι καὶ περὶ τὰ μηδαμῶς δι' αὐτοῦ πραχθέντα ἂν, οἷον ὑποκριτὴν τινα νικᾶν ἢ ἀθλητὴν·

E.N. 1111b.23 ἔστι τῶν ἀδυνάτων, καὶ εἴ τις φαίη προαιρεῖσθαι, δοκοίη ἂν ἠλίθιος εἶναι· βούλησις δ' ἔστι <καὶ> τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας. καὶ ἢ μὲν βούλησις ἔστι καὶ περὶ τὰ μηδαμῶς δι' αὐτοῦ πραχθέντα ἂν, οἷον ὑποκριτὴν τινα νικᾶν ἢ ἀθλητὴν· προαιρεῖται δὲ τὰ τοιαῦτα οὐδεὶς, ἀλλ' ὅσα οἶεται γενέσθαι

E.N. 1111b.26 αὐτοῦ πραχθέντα ἂν, οἷον ὑποκριτὴν τινα νικᾶν ἢ ἀθλητὴν· προαιρεῖται δὲ τὰ τοιαῦτα οὐδεὶς, ἀλλ' ὅσα οἶεται γενέσθαι ἂν δι' αὐτοῦ. ἔτι δ' ἢ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἔστι μᾶλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἷον ὑγιαίνειν βουλόμεθα, προαιρούμεθα δὲ δι' ὧν ὑγιανούμεν, καὶ εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα

E.N. 1112a.19 καὶ τὸνομα ὡς ὄν πρὸ ἐτέρων αἰρετόν. Βουλεύονται δὲ πρότερον περὶ πάντων, καὶ πᾶν βουλευτόν ἐστιν, ἢ περὶ ἐνίων οὐκ ἔστι βουλή; λεκτέον δ' ἴσως βουλευτόν οὐχ ὑπὲρ οὗ βουλεύσαιτ' ἂν τις ἠλίθιος ἢ μαινόμενος, ἀλλ' ὑπὲρ ὧν ὁ νοῦν ἔχων. περὶ δὴ τῶν αἰδίων οὐδεὶς βου

E.N. 1112b.1 νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου. τῶν δ' ἀνθρώπων ἕκαστοι βουλεύονται περὶ τῶν δι' αὐτῶν πρακτῶν. καὶ περὶ μὲν τὰς ἀκριβεῖς καὶ αὐτάρκειας τῶν ἐπιστημῶν οὐκ ἔστι βουλή, οἷον περὶ γραμμάτων οὐ γὰρ διστάζομεν πῶς γραπτέον· ἀλλ' ὅσα γίνεται δι' ἡμῶν, μὴ ὡσαύτως δ' αἰεὶ, περὶ τούτων βου

E.N. 1112b.32 ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ὅτε μὲν δι' οὗ ὅτε δὲ πῶς ἢ διὰ τίνος. εἶκοι δὴ, καθάπερ εἴρηται, ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων· ἢ δὲ βουλή περὶ τῶν αὐτῷ πρακτῶν,

E.N. 1113a.4 ταῦτα. εἰ δὲ αἰεὶ βουλεύσεται, εἰς ἀπειρον ἤξει. βουλευτόν δὲ καὶ προαιρετόν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν· τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθὲν προαιρετόν ἐστιν. παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχὴν, καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον·

E.N. 1113a.15 προαίρεσις τύπω εἰρήσθω, καὶ περὶ ποιῶ ἐστι καὶ ὅτι τῶν πρὸς τὰ τέλη. Ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἴρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν τάγαθὸν εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ. συμβαίνει δὲ τοῖς μὲν [τὸ] βουλευτὸν τάγαθόν λέγουσι μὴ

E.N. 1113a.17 Ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἴρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν τάγαθὸν εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ. συμβαίνει δὲ τοῖς μὲν [τὸ] βουλευτὸν τάγαθόν λέγουσι μὴ εἶναι βουλευτὸν ὃ βούλεται ὃ μὴ ὀρθῶς αἰρούμενος εἰ γὰρ ἔσται βουλευτὸν, καὶ ἀγαθόν· ἦν δ', εἰ οὕτως ἔτυχε, κακόν),

E.N. 1113a.18 δὲ τοῖς μὲν τάγαθὸν εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ. συμβαίνει δὲ τοῖς μὲν [τὸ] βουλευτὸν τάγαθόν λέγουσι μὴ εἶναι βουλευτὸν ὃ βούλεται ὃ μὴ ὀρθῶς αἰρούμενος εἰ γὰρ ἔσται βουλευτὸν, καὶ ἀγαθόν· ἦν δ', εἰ οὕτως ἔτυχε, κακόν), τοῖς δ' αὖ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν βουλευτὸν λέγουσι μὴ

E.N. 1113a.19 συμβαίνει δὲ τοῖς μὲν [τὸ] βουλευτὸν τάγαθόν λέγουσι μὴ εἶναι βουλευτὸν ὃ βούλεται ὃ μὴ ὀρθῶς αἰρούμενος εἰ γὰρ ἔσται βουλευτὸν, καὶ ἀγαθόν· ἦν δ', εἰ οὕτως ἔτυχε, κακόν), τοῖς δ' αὖ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν βουλευτὸν λέγουσι μὴ εἶναι φύσει βουλευτὸν, ἀλλ' ἐκάστω τὸ δοκοῦν· ἄλλο δ'

E.N. 1113a.20 εἶναι βουλευτὸν ὃ βούλεται ὃ μὴ ὀρθῶς αἰρούμενος εἰ γὰρ ἔσται βουλευτὸν, καὶ ἀγαθόν· ἦν δ', εἰ οὕτως ἔτυχε, κακόν), τοῖς δ' αὖ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν βουλευτὸν λέγουσι μὴ εἶναι φύσει βουλευτὸν, ἀλλ' ἐκάστω τὸ δοκοῦν· ἄλλο δ' ἄλλω φαίνεται, καὶ εἰ οὕτως ἔτυχε, τάναντία. εἰ δὲ δὴ

E.N. 1113a.21 ἔσται βουλευτὸν, καὶ ἀγαθόν· ἦν δ', εἰ οὕτως ἔτυχε, κακόν), τοῖς δ' αὖ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν βουλευτὸν λέγουσι μὴ εἶναι φύσει βουλευτὸν, ἀλλ' ἐκάστω τὸ δοκοῦν· ἄλλο δ' ἄλλω φαίνεται, καὶ εἰ οὕτως ἔτυχε, τάναντία. εἰ δὲ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ἄρα φατέον ἀπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν

E.N. 1113a.24 ἄλλω φαίνεται, καὶ εἰ οὕτως ἔτυχε, τάναντία. εἰ δὲ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ἄρα φατέον ἀπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλευτὸν εἶναι τάγαθόν, ἐκάστω δὲ τὸ φαινόμενον;

E.N. 1113b.3 ἀγαθόν φαίνεται. αἰροῦνται οὖν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν, τὴν δὲ λύπην ὡς κακόν φεύγουσιν. Ὅντος δὴ βουλευτοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν ἂν εἶεν καὶ ἐκούσιοι. αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν

E.N. 1114a.14 τὸν ἀκολασταίνοντα ἀκόλαστον. εἰ δὲ μὴ ἀγνοῶν τις πράττει ἐξ ὧν ἔσται ἄδικος, ἐκῶν ἄδικος ἂν εἴη, οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικος ὧν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος. οὐδὲ γὰρ ὁ νοσῶν ὑγιής. καὶ εἰ οὕτως ἔτυχε, ἐκῶν νοσεῖ, ἀκρατῶς βιοτεύων καὶ ἀπειθῶν τοῖς ἰατροῖς. τότε μὲν οὖν ἐξῆν αὐτῷ

E.N. 1136b.5 ἀδικεῖσθαι. ἢ οὐκ ὀρθὸς ὁ διορισμός, ἀλλὰ προσθετέον τῷ βλάπτειν εἰδόμενα καὶ ὄν καὶ ᾧ καὶ ὡς τὸ παρὰ τὴν ἐκείνου βούλησιν; βλάπτεται μὲν οὖν τις ἐκῶν καὶ τὰδίκαια πάσχει, ἀδικεῖται δ' οὐδεὶς ἐκῶν· οὐδεὶς γὰρ βούλεται, οὐδ' ὁ ἀκρατῆς, ἀλλὰ παρὰ τὴν βούλησιν πράττει· οὔτε γὰρ βούλεται οὐδεὶς

E.N. 1136b.7 βούλησιν; βλάπτεται μὲν οὖν τις ἐκῶν καὶ τὰδίκαια πάσχει, ἀδικεῖται δ' οὐδεὶς ἐκῶν· οὐδεὶς γὰρ βούλεται, οὐδ' ὁ ἀκρατῆς, ἀλλὰ παρὰ τὴν βούλησιν πράττει· οὔτε γὰρ βούλεται οὐδεὶς ὃ μὴ οἶεται εἶναι σπουδαῖον, ὃ τε ἀκρατῆς οὐχ ἂ οἶεται δεῖν πράττειν πράττει. ὃ δὲ τὰ αὐτοῦ διδούς, ὥσπερ Ὅμηρος φησι

E.N. 1136b.24 ἀγαθοῦ, εἰ ἔτυχε, πλεονεκτεῖ, οἷον δόξης ἢ τοῦ ἀπλῶς καλοῦ. ἐπιλύεται κατὰ τὸν διορισμὸν τοῦ ἀδικεῖν· οὐδὲν γὰρ παρὰ τὴν αὐτοῦ πάσχει βούλησιν, ὥστε οὐκ ἀδικεῖται διὰ γε τοῦτο, ἀλλ' εἶπερ, βλάπτεται μόνον. φανερόν δὲ ὅτι καὶ ὁ διανεμῶν ἀδικεῖ, ἀλλ' οὐχ ὃ τὸ πλεον ἔχων αἰεὶ· οὐ γὰρ ᾧ τὸ

E.N. 1142b.1 λίας τί ἐστι, πότερον ἐπιστήμη τις ἢ δόξα ἢ εὐστοχία ἢ ἄλλο τι γένος. ἐπιστήμη μὲν δὴ οὐκ ἔστιν· οὐ γὰρ ζητοῦσι περὶ ὧν ἴσασι, ἢ δ' εὐβουλία βουλὴ τις, ὁ δὲ βουλευόμενος ζητεῖ καὶ λογίζεται. ἀλλὰ μὴν οὐδ' εὐστοχία· ἄνευ τε γὰρ λόγου καὶ ταχύ τι ἢ εὐστοχία, βουλευονται δὲ πο

E.N. 1142b.16 οὐ ζήτησις ἀλλὰ φάσις τις ἤδη, ὁ δὲ βουλευόμενος, ἐάν τε εὖ ἐάν τε καὶ κακῶς βουλευῆται, ζητεῖ τι καὶ λογίζεται. ἀλλ' ὀρθότης τίς ἐστιν ἢ εὐβουλία βουλῆς· διὸ ἢ βουλὴ ζητητέα πρῶτον τί καὶ περὶ τί. ἐπεὶ δ' ἢ ὀρθότης πλεοναχῶς, δηλον ὅτι οὐ πάσα· ὁ γὰρ ἀκρατής καὶ ὁ φαῦλος ὁ προ

E.N. 1142b.16 οὐ ζήτησις ἀλλὰ φάσις τις ἤδη, ὁ δὲ βουλευόμενος, ἐάν τε εὖ ἐάν τε καὶ κακῶς βουλευῆται, ζητεῖ τι καὶ λογίζεται. ἀλλ' ὀρθότης τίς ἐστιν ἢ εὐβουλία βουλῆς· διὸ ἢ βουλὴ ζητητέα πρῶτον τί καὶ περὶ τί. ἐπεὶ δ' ἢ ὀρθότης πλεοναχῶς, δηλον ὅτι οὐ πάσα· ὁ γὰρ ἀκρατής καὶ ὁ φαῦλος ὁ προ

E.N. 1142b.21 τίθεται ἰδεῖν ἐκ τοῦ λογισμοῦ τεύξεται, ὥστε ὀρθῶς ἔσται βεβουλευμένος, κακὸν δὲ μέγα εἰληφῶς. δοκεῖ δ' ἀγαθόν τι τὸ εὖ βεβουλευῆσθαι· ἢ γὰρ τοιαύτη ὀρθότης βουλῆς εὐβουλία, ἢ ἀγαθοῦ τευκτική. ἀλλ' ἔστι καὶ τούτου ψευδεῖ συλλογισμῶ τυχεῖν, καὶ ὁ μὲν δεῖ ποιῆσαι τυχεῖν, δι'

E.N. 1146a.25 βούλεσθαι ἐλέγχειν, ἵνα δεινοὶ ὦσιν ὅταν ἐπιτύχωσιν, ὁ γενόμενος συλλογισμὸς ἀπορία γίνεται· δέδεται γὰρ ἢ διάνοια, ὅταν μένειν μὴ βούληται διὰ τὸ μὴ ἀρέσκειν τὸ συμπερανθέν, προϊέναι δὲ μὴ δύνηται διὰ τὸ λύσαι μὴ ἔχειν τὸν λόγον. συμβαίνει δὴ ἐκ τινος λόγου ἢ ἀφροσύνη

E.N. 1155b.29 νόμενον. τριῶν δ' ὄντων δι' ἃ φιλοῦσιν, ἐπὶ μὲν τῇ τῶν ἀψύχων φιλήσει οὐ λέγεται φιλία· οὐ γὰρ ἔστιν ἀντιφίλησις, οὐδὲ βούλησις ἐκείνω ἀγαθοῦ ἢ γελοῖον γὰρ ἴσως τῷ οἴνω βούλεσθαι τάγαθά, ἀλλ' εἶπερ, σῶζεσθαι βούλεται αὐτόν, ἵνα αὐτὸς ἔχη· τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τάγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα.

E.N. 1156b.31 ἐκάτερος ἐκατέρω φανῆ φιλητὸς καὶ πιστευθῆ, οἱ δὲ ταχέως τὰ φιλικὰ πρὸς ἀλλήλους ποιοῦντες βούλονται μὲν φίλοι εἶναι, οὐκ εἰσὶ δέ, εἰ μὴ καὶ φιλητοί, καὶ τοῦτ' ἴσασι· βούλησις μὲν γὰρ ταχεῖα φιλίας γίνεται, φιλία δ' οὐ. Αὕτη μὲν οὖν καὶ κατὰ τὸν χρόνον καὶ κατὰ τὰ λοιπὰ

E.N. 1157b.36 ἀγαθὸς φίλος γινόμενος ἀγαθὸν γίνεται ὦ φίλος. ἐκάτερος οὖν φιλεῖ τε τὸ αὐτῷ ἀγαθόν, καὶ τὸ ἴσον ἀνταποδίδωσι τῇ βουλῆσει καὶ τῷ ἡδέϊ· λέγεται γὰρ φιλότης ἰσότης, μάλιστα δὲ τῇ τῶν ἀγαθῶν ταῦθ' ὑπάρχει. Ἐν δὲ τοῖς στρυφνοῖς καὶ πρεσβυτικοῖς ἦττον γίνεται ἢ φιλία, ὅσω

E.N. 1159a.11 δὴ καλῶς εἴρηται ὅτι ὁ φίλος τῷ φίλῳ βούλεται τάγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα, μένειν ἂν δεοὶ οἶός ποτ' ἔστιν ἐκεῖνος· ἀνθρώπῳ δὴ ὄντι βουλήσεται τὰ μέγιστα ἀγαθὰ. ἴσως δ' οὐ πάντα· αὐτῷ γὰρ μάλισθ' ἕκαστος βούλεται τάγαθὰ. Οἱ πολλοὶ δὲ δοκοῦσι διὰ φιλοτιμίαν βούλεσθαι φιλεῖσθαι μᾶλλον ἢ

E.N. 1167a.33 πᾶσι δοκῆ τὰς ἀρχὰς αἰρετὰς εἶναι, ἢ συμμαχεῖν Λακεδαιμονίοις, ἢ ἄρχειν Πιττακὸν ὅτε καὶ αὐτὸς ἠθελεν. ὅταν δ' ἐκάτερος ἑαυτὸν βούληται, ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς Φοινίσσαις, στασιάζουσιν· οὐ γὰρ ἔστιν ὁμονοεῖν τὸ αὐτὸ ἐκάτερον ἐννοεῖν ὀδῆποτε, ἀλλὰ τὸ ἐν τῷ αὐτῷ, οἷον ὅταν καὶ ὁ δῆμος

E.N. 1167b.7 ἀλλήλοις, ἐπὶ τῶν αὐτῶν ὄντες ὡς εἰπεῖν τῶν τοιούτων γὰρ μένει τὰ βουλήματα καὶ οὐ μεταρρεῖ ὥσπερ εὐριπος), βούλονται τε τὰ δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα, τούτων δὲ καὶ κοινῇ ἐφίενται. τοὺς δὲ φαύλους οὐχ οἶόν τε ὁμονοεῖν πλὴν ἐπὶ μικρόν, καθάπερ καὶ φίλους εἶναι, πλεονεξίας

E.N. 1167b.31 φυσικώτερον εἶναι τὸ αἴτιον, καὶ οὐδ' ὅμοιον τὸ περὶ τοὺς δανείσαντας· οὐ γὰρ ἔστι φιλῆσις περὶ ἐκείνους, ἀλλὰ τοῦ σῶζεσθαι βούλησις τῆς κομιδῆς ἕνεκα· οἱ δ' εὖ

πεπονηκότες φιλοῦσι καὶ ἀγαπῶσι τοὺς πεπονητότας κἂν μηδὲν ὧσι χρήσιμοι μηδ' εἰς ὕστερον γένοιοντ' ἄν. ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν

E.N. 1178a.30 πρὸς δὲ τὰς ἐνεργείας πολὺ διοίσει. τῷ μὲν γὰρ ἐλευθερίῳ δεήσει χρημάτων πρὸς τὸ πράττειν τὰ ἐλευθέρια, καὶ τῷ δικαίῳ δὴ εἰς τὰς ἀνταποδόσεις ἕται γὰρ βουλήσεις ἀδηλοὶ, προσποιῶνται δὲ καὶ οἱ μὴ δίκαιοι βούλεσθαι δικαιοπραγεῖν), τῷ ἀνδρείῳ δὲ δυνάμεως, εἴπερ ἐπιτελεῖ τι τῶν κατὰ τὴν

H.A. 533b.31 Ἔτι δ' ὅταν ἴδωσιν οἱ ἀλιεῖς ἐκ πάνυ πολλοῦ νεμομένους ἀθρόους πολλοὺς ἐν ταῖς γαλήναις καὶ εὐδαίαις ἐπιπολάζοντας, καὶ βουληθῶσιν ἰδεῖν τὰ μεγέθη καὶ τί τὸ γένος αὐτῶν, ἂν μὲν ἀσοφητὶ προσπλεύσωσι, λαυθάνουσι καὶ καταλαμβάνουσι ἐπιπολάζοντας ἔτι, ἐὰν δὲ τις τύχη ψο

H.A. 612a.23 τροχίλοι καθαίρουσιν εἰσπετόμενοι τοὺς ὀδόντας, καὶ αὐτοὶ μὲν τροφήν λαμβάνουσι, ὁ δ' ὠφελούμενος αἰσθάνεται καὶ οὐ βλάπτει, ἀλλ' ὅταν ἐξελθεῖν βούληται, κινεῖ τὸν ἀυχένα, ἵνα μὴ συνδάκη.

M.A. 700b.18 τοῦτ' ἔστιν αὐτοῖς πάσης τῆς κινήσεως πέρας, τὸ οὐ ἔνεκα. ὀρώμεν δὲ τὰ κινουῦντα τὸ ζῶον διάνοιαν καὶ φαντασίαν καὶ προαίρεσιν καὶ βούλησιν καὶ ἐπιθυμίαν. ταῦτα δὲ πάντα ἀνάγεται εἰς νοῦν καὶ ὄρεξιν. καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν· κριτικὰ γὰρ

M.A. 700b.22 φοράς. βούλησις δὲ καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὄρεξις, ἡ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως· ὥστε κινεῖ πρῶτον τὸ ὄρεκτὸν καὶ τὸ διανοητὸν.

M.A. 701b.1 μένης ἢ δι' αἰσθήσεως ἢ διὰ φαντασίας καὶ νοήσεως. τῶν δ' ὀρεγομένων πράττειν τὰ μὲν δι' ἐπιθυμίαν ἢ θυμὸν τὰ δὲ δι' ὄρεξιν ἢ βούλησιν τὰ μὲν ποιούσι, τὰ δὲ πράττουσιν.

M.M. 1.11.3.3 βάλλοντες ἐπὶ τῶν ἐν γεωμετρίας. ἀρχὴ δ' ἐστὶ πράξεως καὶ σπουδαίας καὶ φαύλης προαίρεσις καὶ βούλησις καὶ τὸ κατὰ λόγον πᾶν.

M.M. 1.11.4.5 τοῦτο. διὰ τί; ὅτι οὐδ' ἐπὶ τοῦ σώματος γίγνεται τοῦτο. οὐ γὰρ ἂν τις βούληται ἐπιμελεῖσθαι τοῦ σώματος, καὶ δὴ πάντων ἄριστον ἔξει τὸ σῶμα. δεῖ γὰρ μὴ μόνον τὴν ἐπιμέλειαν ὑπάρχειν, ἀλλὰ καὶ τῇ φύσει γίνεσθαι τὸ σῶμα καλὸν κάγαθόν.

M.M. 1.12.2.2 ἐστὶν ὑπὲρ αὐτοῦ. Ἔστιν οὖν καθ' ὃ πράττομεν ὄρεξις· ὀρέξεως δ' ἐστὶν εἶδη τρία, ἐπιθυμία θυμὸς βούλησις. Πρῶτον μὲν οὖν τὴν κατ' ἐπιθυμίαν πράξιν ἐπισκεπτέον, πότερον ἐκούσιον ἐστὶν ἢ ἀκούσιον.

M.M. 1.13.3.2 ἀκρατῆ καὶ ἐγκρατῆ ὀργῆς εἶναι. Ἔτι λοιπὴ ἐστὶν τῶν ὀρέξεων ὧν διειλόμεθα ἢ βούλησις, πρὸς τὸ ἐπισκεπτεσθαι εἴ ἐστὶν ἐκούσιον. ἀλλὰ μὴν οἱ γε ἀκρατεῖς ἐφ' ἃ ὀρμῶσιν, ταῦτα τέως βούλονται· πράττουσιν ἄρα οἱ ἀκρατεῖς τὰ φαῦλα

M.M. 1.13.3.8 πράττει ὅτι κακὰ ἐστίν· ὁ δὲ ἀκρατής, εἰδὼς τὰ κακὰ ὅτι κακὰ, πράττει βουλόμενος. οὐκ ἄρα ἐκῶν, οὐδ' ἡ βούλησις ἐκούσιον ἄρα ἐστίν. Ἄλλ' οὗτος ὁ λόγος ἀναιρεῖ ἀκρασίαν καὶ τὸν ἀκρατῆ. εἰ γὰρ μὴ ἐκῶν, οὐκ ἐστὶν ψεκτός· ἀλλ'

M.M. 1.13.4.3 Ἄλλ' οὗτος ὁ λόγος ἀναιρεῖ ἀκρασίαν καὶ τὸν ἀκρατῆ. εἰ γὰρ μὴ ἐκῶν, οὐκ ἐστὶν ψεκτός· ἀλλ' ἐστὶν ὁ ἀκρατής ψεκτός· ἐκῶν ἄρα· ἢ ἄρα βούλησις ἐκούσιον. Ἐπεὶ οὖν λόγοι τινὲς ἐναντίοι φαίνονται, σα

M.M. 1.17.1.6 δὲ οὐ· ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου, λόγος δὲ ἐν οὐδενὶ τῶν ἄλλων ζῶων ἐστίν. ὄρεξις μὲν δὴ οὐκ ἂν εἴη· ἀλλ' ἄρα γε βούλησις; ἡ οὐδὲ τοῦτο; βούλησις μὲν γὰρ ἐστὶν καὶ τῶν ἀδυνάτων, οἷον βουλόμεθα μὲν ἀθάνατοι εἶναι, προαιρούμεθα δὲ

M.M. 1.17.2.1 οὐδενὶ τῶν ἄλλων ζῶων ἐστίν. ὄρεξις μὲν δὴ οὐκ ἂν εἴη· ἀλλ' ἄρα γε βούλησις; ἡ οὐδὲ τοῦτο; βούλησις μὲν γὰρ ἐστὶν καὶ τῶν ἀδυνάτων, οἷον βουλόμεθα μὲν ἀθάνατοι εἶναι, προαιρούμεθα δὲ οὐ. ἔτι δὲ προαίρεσις μὲν οὐκ ἐστὶν τοῦ τέλους,

M.M. 1.17.3.2 περιπατεῖν, τροχάζειν· βουλόμεθα δὲ τὰ τέλη. ὑγιαίνειν γὰρ βουλόμεθα. ὥστε δῆλον καὶ οὕτως ὅτι οὐ ταῦτόν ἢ βούλησις καὶ ἢ προαίρεσις· ἀλλὰ ἢ προαίρεσις ἔοικεν οὕτως ἔχειν, ὥσπερ καὶ τούνομα αὐτῆς ἔχει, οἷον προαιρούμεθα τότε ἀντὶ τοῦδε, οἷον

M.M. 1.25.1.6 πολλῶν ἀλλὰ τὴν παρὰ τῶν σπουδαίων, καὶ μᾶλλον δὲ δὴ περὶ ταύτην. οἱ γὰρ σπουδαῖοι εἰδότες καὶ κρίνοντες ὀρθῶς τιμήσουσιν· βουλήσεται οὖν μᾶλλον ὑπὸ τῶν συνειδόντων αὐτῷ ὅτι ἀξίός ἐστι τιμῆς τιμᾶσθαι. οὐδὲ γὰρ περὶ πᾶσαν τιμὴν ἔσται, ἀλλὰ

M.M. 1.34.6.3 βουλευόμεθα γὰρ ὑπὲρ τούτων ἃ ἐφ' ἡμῖν ἔστιν καὶ πράξει καὶ μὴ πράξει προελομένοις, περὶ ἃ ἔστιν [καὶ] βουλή καὶ προαίρεσις τοῦ πράξει ἢ μὴ πράξει· ταῦτα δ' ἔστιν αἰσθητὰ καὶ ἐν κινήσει τοῦ μεταβάλλειν ὥστε τὸ προαιρετικὸν μῶριον τῆς ψυχῆς

M.M. 2.9.5.1 ἔστιν. εἰ γὰρ ὁ πλοῦτος καὶ ἡ ἀρχὴ παραγινόμενά τινα βλάπτειν, οὐκ ἂν αἰρετὰ εἶη, ἀλλὰ τὰ τοιαῦτα ὅσα αὐτὸν μὴ βλάψει, βουλήσεται αὐτῷ εἶναι. ὁ δὲ τοιοῦτος ὢν οἷος ὑποστελλόμενός τι τῶν ἀγαθῶν πρὸς τὸ μὴ εἶναι αὐτῷ, οὐκ ἂν δόξειεν καλὸς

M.M. 2.11.9.1 φιλητόν, ἔστιν οὖν οὐκ ἄλλο τι ἢ τὰγαθόν. ἕτερον μὲν οὖν ἔστι τὸ φιλητόν καὶ τὸ φιλητέον, ὥσπερ καὶ τὸ βουλητόν καὶ τὸ βουλητέον. βουλητόν μὲν γὰρ τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, βουλητέον δὲ τὸ ἐκάστω ἀγαθόν· οὕτω καὶ φιλητόν μὲν τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, φιλητέον

M.M. 2.11.9.1 φιλητόν, ἔστιν οὖν οὐκ ἄλλο τι ἢ τὰγαθόν. ἕτερον μὲν οὖν ἔστι τὸ φιλητόν καὶ τὸ φιλητέον, ὥσπερ καὶ τὸ βουλητόν καὶ τὸ βουλητέον. βουλητόν μὲν γὰρ τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, βουλητέον δὲ τὸ ἐκάστω ἀγαθόν· οὕτω καὶ φιλητόν μὲν τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, φιλητέον

M.M. 2.11.9.1 φιλητόν, ἔστιν οὖν οὐκ ἄλλο τι ἢ τὰγαθόν. ἕτερον μὲν οὖν ἔστι τὸ φιλητόν καὶ τὸ φιλητέον, ὥσπερ καὶ τὸ βουλητόν καὶ τὸ βουλητέον. βουλητόν μὲν γὰρ τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, βουλητέον δὲ τὸ ἐκάστω ἀγαθόν· οὕτω καὶ φιλητόν μὲν τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, φιλητέον

M.M. 2.11.9.2 μὲν οὖν ἔστι τὸ φιλητόν καὶ τὸ φιλητέον, ὥσπερ καὶ τὸ βουλητόν καὶ τὸ βουλητέον. βουλητόν μὲν γὰρ τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, βουλητέον δὲ τὸ ἐκάστω ἀγαθόν· οὕτω καὶ φιλητόν μὲν τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, φιλητέον δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν, ὥστε τὸ μὲν φιλητέον καὶ

M.M. 2.12.8.3 πρὸς Δαρείου· ἀλλ' ἀρχὴ μὲν ἂν ποτε φιλίας ἢ εὐνοια δόξειεν εἶναι, γένοιτο δ' ἂν ἢ εὐνοια φιλία, εἰ προσλάβοι βούλησιν τοῦ τὰγαθὰ δυνατὸς ὢν πράξει πράττειν ἐκείνου ἔνεκεν ᾧ ἔστιν εὐνοια. © ἔστιν δ' ἢ εὐνοια τοῦ ἦθους καὶ πρὸς τὸ ἦθος·

M.M. 2.12.13.2 εἰ κάγῳ ἐμαυτὸν βούλομαι ἄρχειν κάκεῖνος ἐμέ, οὕτως ἤδη ὁμοιοῦμεν. ἔστι δὴ ὁμοιοεῖν ἐν τοῖς πρακτοῖς μετὰ βούλησεως ταύτου. περὶ ἄρχοντος ἄρα κατάστασιν ἐν πρακτοῖς τοῦ αὐτοῦ ἔστιν ἢ ὁμόνοια ἢ κυρίως λεγομένη.

M.M. 2.15.7.6 αὐτοὶ αὐτοὺς βουληθῶμεν γινῶναι, εἰς τὸν φίλον ἰδόντες γνωρίσαιμεν ἂν ἔστι γὰρ, ὡς φαμέν, ὁ φίλος ἕτερος ἐγώ. εἰ οὖν ἡδὺ μὲν τὸ αὐτὸν εἰδέναι, τοῦτο δ' οὐκ ἔστιν εἰδέναι ἄνευ ἄλλου φίλου, δεοίτ' ἂν ὁ αὐτάρκης φιλίας πρὸς τὸ αὐτὸς αὐτὸν

Mem. 451b.30 προζητήσας οὐδ' ἀναμνησθεῖς.] τῷ γὰρ ἔθει ἀκολουθοῦσιν αἱ κινήσεις ἀλλήλαις, ἥδε μετὰ τήνδε, καὶ ὅταν τοίνυν ἀναμνησθεσθαι βούληται, τοῦτο ποιήσει· ζητήσει λαβεῖν ἀρχὴν

Mem. 452b.21 τὴν Z H ποιεῖ; ἢ ὡς ἢ A Γ πρὸς τὴν A B ἔχει, οὕτως ἢ Θ πρὸς τὴν I ἔχει; ταύτας οὖν ἅμα κινεῖται. ἂν δὲ τὴν Z H βούληται νοῆσαι, τὴν μὲν B E ὁμοίως νοεῖ, ἀντὶ δὲ τῶν Θ I τὰς K Λ νοεῖ· αὐταὶ γὰρ ἔχουσιν ὡς Z A πρὸς B A. ὅταν οὖν ἅμα ἢ τε τοῦ πράγματος γίγνηται κίνησις καὶ ἢ τοῦ

Metaph. 1048a.21 ἀλλ' ἐχόντων πῶς, ἐν οἷς ἀφορισθήσεται καὶ τὰ ἔξω κωλύοντα· ἀφαιρεῖται γὰρ ταῦτα τῶν ἐν τῷ διορισμῷ προσόντων ἔνια· διὸ οὐδ' ἐὰν ἅμα βούληται ἢ ἐπιθυμῆ ποιεῖν δύο ἢ τὰ ἐναντία, οὐ ποιήσει· οὐ γὰρ οὕτως ἔχει αὐτῶν τὴν δύναμιν οὐδ' ἔστι τοῦ ἅμα ποιεῖν ἢ δύναμις, ἐπεὶ ὢν ἔστιν

Metaph.1049a.6 ἀπὸ τύχης, ἀλλ' ἔστι τι ὃ δυνατόν ἐστι, καὶ τοῦτ' ἔστιν ὑγιαῖνον δυνάμει. ὄρος δὲ τοῦ μὲν ἀπὸ διανοίας ἐντελεχείᾳ γιγνομένου ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν βουλευθέντος γίγνηται μηθενὸς κωλύοντος τῶν ἐκτός, ἐκεῖ δ' ἐν τῷ ὑγιαζομένῳ, ὅταν μηθὲν κωλύη τῶν ἐν αὐτῷ· ὁμοίως δὲ δυ

Metaph.1072a.28 οὖσα. κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν· κινεῖ οὐ κινούμενα. τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν· ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα· ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, νοητὴ δὲ

Metaph.1090b.28 βάλλονται τοῖς οὖσιν; οὐθὲν γάρ, ὥσπερ οὐδὲ τὰ μαθηματικά, οὐδὲ ταῦτα συμβάλλεται. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὑπάρχει γε κατ' αὐτῶν οὐθὲν θεώρημα, ἐὰν μὴ τις βούληται κινεῖν τὰ μαθηματικά καὶ ποιεῖν ἰδίας τινὰς δόξας. ἔστι δ' οὐ χαλεπὸν ὁποιασοῦν ὑποθέσεις λαμβάνοντας μακροποιεῖν καὶ συνείρειν.

Meteor. 348b.33 βάλλεται δ' ἔτι πρὸς τὴν ταχυτῆτα τῆς πήξεως καὶ τὸ προτεθερμᾶναι τὸ ὕδωρ· θᾶπτον γὰρ ψύχεται. διὸ πολλοὶ ὅταν τὸ ὕδωρ ψῦξαι ταχὺ βουλευθῶσιν, εἰς τὸν ἥλιον

Meteor. 384a.7 οἶον τὸ γλεῦκος. ἀπέρχεται δὲ ἀπὸ πάντων τῶν τοιούτων ξηρανομένων τὸ ὕδωρ. σημεῖον δ' ὅτι τὸ ὕδωρ· ἡ γὰρ ἀτμὶς συνίσταται εἰς ὕδωρ, ἐὰν τις βούληται συλλέγειν ὥστε ὅσοις λείπεται τι, τοῦτο γῆς. ἐνια δὲ τούτων καὶ ὑπὸ ψυχροῦ, ὥσπερ εἴρηται, παχύνεται καὶ ξηραίνεται· τὸ γὰρ ψυχρὸν οὐ μὴ

De Mun 391a.17 γνωρίσασα, καὶ θείῳ ψυχῆς ὄμματι τὰ θεῖα καταλαβομένη, τοῖς τε ἀνθρώποις προφητεύουσα. Τοῦτο δὲ ἔπαθε, καθ' ὅσον οἶόν τε ἦν, πᾶσιν ἀφθόνως μεταδοῦναι βουλευθεῖσα τῶν παρ' αὐτῇ τιμίων.

P.A. 687b.2 ὃ δὴ ἐτύγγανεν ὄπλον ἔχων. Τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τάς τε βοηθείας πολλάς ἔχειν, καὶ ταύτας ἀεὶ ἔξεστι μεταβάλλειν, ἔτι δ' ὄπλον οἶον ἂν βούληται καὶ ὄπου ἂν βούληται ἔχειν. Ἡ γὰρ χεὶρ καὶ ὄνυξ καὶ χηλὴ καὶ κέρας γίνεται καὶ δόρυ καὶ ξίφος καὶ ἄλλο ὁποιοῦν ὄπλον καὶ ὄργανον· πάντα γὰρ

P.A. 687b.2 ὃ δὴ ἐτύγγανεν ὄπλον ἔχων. Τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τάς τε βοηθείας πολλάς ἔχειν, καὶ ταύτας ἀεὶ ἔξεστι μεταβάλλειν, ἔτι δ' ὄπλον οἶον ἂν βούληται καὶ ὄπου ἂν βούληται ἔχειν. Ἡ γὰρ χεὶρ καὶ ὄνυξ καὶ χηλὴ καὶ κέρας γίνεται καὶ δόρυ καὶ ξίφος καὶ ἄλλο ὁποιοῦν ὄπλον καὶ ὄργανον· πάντα γὰρ

Protrep. 10.1 σοφίας τὴν ὀρθὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀναμάρτητον ἐπιτακτικὴν φρόνησιν ἐν ἑαυτῇ περιεχούσης. [Ἄνωθεν δ' ἀρχόμενοι ἀπὸ τοῦ τῆς φύσεως βουλήματος ἐπὶ τὴν αὐτὴν προτροπὴν προχωροῦμεν οὕτως.] Τῶν γιγνομένων τὰ μὲν ἀπὸ τινος διανοίας καὶ τέχνης γίνονται,

Protrep. 45.1 πορεύεσθαι μετὰ πολλῆς σπουδῆς ἕνεκα τοῦ θεάσασθαι αὐτούς, τὴν δὲ τῶν ὄντων φύσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν οὐκ οἶεσθαι δεῖν θεωρεῖν ἀμισθί. [Οὕτω μὲν οὖν ἀπὸ τοῦ βουλήματος τῆς φύσεως ἐπιόντες προετρέψαμεν ἐπὶ τὸ φρονεῖν ὡς ἐπ' ἀγαθόν θ' ὑπάρχον καὶ δι' αὐτὸ τίμιον, κἂν μηδὲν ἀπ' αὐτοῦ χρήσιμον γίνονται ὡς πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον.]

Protrep. 71.2 δι' αὐτὸ παρ' αὐτὴν τὴν ὄψιν ἕτερον. Ἐτι εἰ τις ἀγαπᾷ τόδε τι διὰ τὸ συμβεβηκέναι ἕτερον αὐτῷ τι, δῆλον ὅτι μᾶλλον οὗτος βουλήσεται ᾧ μᾶλλον ὑπάρχει τοῦτο· οἶον εἰ τυγχάνει τις αἰρούμενος τὸ περιπατεῖν ὅτι ὑγιεινόν, εἴη δὲ μᾶλλον αὐτῷ ὑγιεινὸν τὸ τροχάζειν καὶ δυνατόν παραγενέσθαι, μᾶλλον αἰρήσεται τοῦτο

Pol. 1266a.14 ὀλιγαρχικόν, καὶ τὸ πειρᾶσθαι πλείους ἐκ τῶν εὐπόρων εἶναι τοὺς ἄρχοντας, καὶ τὰς μεγίστας ἐκ τῶν μεγίστων τιμημάτων. ὀλιγαρχικὴν δὲ ποιεῖ καὶ τὴν τῆς βουλῆς αἵρεσιν. αἰροῦνται μὲν γὰρ πάντες ἐπάναγκες ἀλλ' ἐκ τοῦ πρώτου τιμήματος, εἴτα πάλιν ἴσους ἐκ τοῦ δευτέρου· εἴτ' ἐκ τῶν τρίτων,

Pol. 1266a.28 ἔχει δὲ καὶ περὶ τὴν αἴρεσιν τῶν ἀρχόντων τὸ ἐξ αἰρετῶν αἰρετοὺς ἐπικίνδυνον. εἰ γάρ τινες συστήναι θέλουσι καὶ μέτριοι τὸ πλῆθος, αἰεὶ κατὰ τὴν τούτων αἰρεθήσονται βούλησιν. τὰ μὲν οὖν περὶ τὴν πολιτείαν τὴν ἐν τοῖς Νόμοις τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον.

Pol. 1266b.18 λότης, καὶ τῶν πάλαι τινὲς φαίνονται διεγνωκότες, οἷον καὶ Σόλων ἐνομοθέτησεν, καὶ παρ' ἄλλοις ἔστι νόμος ὃς κωλύει κτᾶσθαι γῆν ὀπόσσην ἂν βούληται τις, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν οὐσίαν πωλεῖν οἱ νόμοι κωλύουσιν, ὥσπερ ἐν Λοκροῖς νόμος ἐστὶ μὴ πωλεῖν ἂν μὴ φανεράν ἀτυχίαν δείξῃ συμβεβη

Pol. 1270a.27 καὶ διὰ τὸ προΐκας διδόναι μεγάλας, καίτοι βέλτιον ἦν μηδεμίαν ἢ ὀλίγην ἢ καὶ μετρίαν τετάχθαι. νῦν δ' ἔξεστι δοῦναί τε τὴν ἐπὶ κληρον ὅτω ἂν βούληται, κἂν ἀποθάνῃ μὴ διαθέμενος, ὃν ἂν καταλίπη κληρονόμον, οὗτος ᾧ ἂν θέλῃ δίδωσιν. τοιγαροῦν δυναμένης τῆς χάρας χιλίουσιν ἰπ

Pol. 1270b.32 νας βέλτιον κρίνειν ἀλλὰ κατὰ γράμματα καὶ τοὺς νόμους. ἔστι δὲ καὶ ἡ δίκαια τῶν ἐφόρων οὐχ ὁμολογουμένη τῷ βουλήματι τῆς πόλεως· αὐτὴ μὲν γὰρ ἀνειμένη λίαν ἐστίν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις μᾶλλον ὑπερβάλλει ἐπὶ τὸ σκληρόν, ὥστε μὴ δύνασθαι καρτερεῖν ἀλλὰ λάθρα τὸν νόμον

Pol. 1272a.8 καλουμένοις κόσμοις, πλὴν οἱ μὲν ἔφοροι πέντε τὸν ἀριθμὸν οἱ δὲ κόσμοι δέκα εἰσίν· οἱ δὲ γέροντες τοῖς γέρουσιν, οὓς καλοῦσιν οἱ Κρήτες βουλὴν, ἴσοι· βασιλεία δὲ πρότερον μὲν ἦν, εἴτα κατέλυσαν οἱ Κρήτες, καὶ τὴν ἡγεμονίαν οἱ κόσμοι τὴν κατὰ πόλεμον ἔχουσιν· ἐκκλησίας δὲ μετέχουσιν

Pol. 1272b.7 δὲ καὶ μεταξύ τοῖς κόσμοις ἀπειπεῖν τὴν ἀρχήν. ταῦτα δὴ πάντα βέλτιον γίνεσθαι κατὰ νόμον ἢ κατ' ἀνθρώπων βούλησιν· οὐ γὰρ ἀσφαλὴς ὁ κανὼν. πάντων δὲ φαυλότατον τὸ τῆς ἀκοσμίας τῶν δυνατῶν, ἣν καθιστᾶσι πολλακίς ὅταν μὴ δίκας βούλωνται δοῦναι· ἢ καὶ δῆλον ὡς ἔχει τι

Pol. 1273b.4 σθαι δ' εὐλογον κερδαίνειν τοὺς ὠνουμένους, ὅταν δαπανήσαντες ἄρχωσιν· ἄτοπον γὰρ εἰ πένης μὲν ὦν ἐπιεικῆς δὲ βουλήσεται κερδαίνειν, φαυλότερος δ' ὦν οὐ βουλήσεται δαπανήσας. διὸ δεῖ τοὺς δυναμένους ἄριστ' ἀργεῖν, τούτους ἄρχειν. βέλτιον δ', εἰ καὶ προεῖτο τὴν εὐπορίαν τῶν ἐπιεικῶν ὁ νομο

Pol. 1273b.4 σθαι δ' εὐλογον κερδαίνειν τοὺς ὠνουμένους, ὅταν δαπανήσαντες ἄρχωσιν· ἄτοπον γὰρ εἰ πένης μὲν ὦν ἐπιεικῆς δὲ βουλήσεται κερδαίνειν, φαυλότερος δ' ὦν οὐ βουλήσεται δαπανήσας. διὸ δεῖ τοὺς δυναμένους ἄριστ' ἀργεῖν, τούτους ἄρχειν. βέλτιον δ', εἰ καὶ προεῖτο τὴν εὐπορίαν τῶν ἐπιεικῶν ὁ νομο

Pol. 1273b.40 δῆμον παῦσαι, καὶ δημοκρατίαν καταστήσαι τὴν πάτριον, μείζαντα καλῶς τὴν πολιτείαν· εἶναι γὰρ τὴν μὲν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴν ὀλιγαρχικόν, τὸ δὲ τὰς ἀρχὰς αἰρετὰς ἀριστοκρατικόν, τὰ δὲ δικαστήρια δημοτικόν. ἔοικε δὲ Σόλων ἐκεῖνα μὲν ὑπάρχοντα πρότερον οὐ καταλύσαι, τὴν τε βου

Pol. 1274a.1 πάγῳ βουλὴν ὀλιγαρχικόν, τὸ δὲ τὰς ἀρχὰς αἰρετὰς ἀριστοκρατικόν, τὰ δὲ δικαστήρια δημοτικόν. ἔοικε δὲ Σόλων ἐκεῖνα μὲν ὑπάρχοντα πρότερον οὐ καταλύσαι, τὴν τε βουλὴν καὶ τὴν τῶν ἀρχῶν αἴρεσιν, τὸν δὲ δῆμον καταστήσαι, τὰ δικαστήρια ποιήσας ἐκ πάντων. διὸ καὶ μέμφονται

Pol. 1274a.7 στήριον πάντων, κληρωτὸν ὄν. ἐπεὶ γὰρ τοῦτ' ἴσχυσεν, ὥσπερ τυράννω τῷ δῆμῳ χαριζόμενοι τὴν πολιτείαν εἰς τὴν νῦν δημοκρατίαν μετέστησαν· καὶ τὴν μὲν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴν Ἐφιάλτης ἐκόλουσε καὶ Περικλῆς, τὰ δὲ δικαστήρια μισθοφόρα κατέστησε Περικλῆς, καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον

Pol. 1282a.35 λύσειε καὶ ταύτην τὴν ἀπορίαν. ἴσως γὰρ ἔχει καὶ ταῦτ' ὀρθῶς. οὐ γὰρ ὁ δικαστῆς οὐδ' ὁ βουλευτῆς οὐδ' ὁ ἐκκλησιαστής ἄρχων ἐστίν, ἀλλὰ τὸ δικαστήριον καὶ ἡ

βουλῆ καὶ ὁ δῆμος· τῶν δὲ ῥηθέντων ἕκαστος μῦριον ἔστι τούτων ἧ λέγω δὲ [μύριον] τὸν βουλευτὴν καὶ τὸν ἐκκλησιαστὴν καὶ τὸν δικαστὴν·

Pol. 1282a.39 [μύριον] τὸν βουλευτὴν καὶ τὸν ἐκκλησιαστὴν καὶ τὸν δικαστὴν· ὥστε δικαίως κύριον μειζόνων τὸ πλῆθος· ἐκ γὰρ πολλῶν ὁ δῆμος καὶ ἡ βουλῆ καὶ τὸ δικαστήριον. καὶ τὸ τίμημα δὲ πλεῖον τὸ πάντων τούτων ἢ τὸ τῶν καθ' ἓνα καὶ κατ' ὀλίγους μεγάλας ἀρχὰς ἀρχόντων. ταῦτα μὲν οὖν διωρίσθω

Pol. 1286b.32 βιάζεσθαι τοὺς μὴ βουλομένους πειθαρχεῖν, ἢ πῶς ἐνδέχεται τὴν ἀρχὴν διοικεῖν; εἰ γὰρ καὶ κατὰ νόμον εἶη κύριος, μηδὲν πράττων κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν παρὰ τὸν νόμον, ὅμως ἀναγκαῖον ὑπάρχειν αὐτῷ δύναμιν ἢ φυλάξει τοὺς νόμους. τάχα μὲν οὖν τὰ περὶ τὸν βασιλέα τὸν τοιοῦτον οὐ χαλεπὸν

Pol. 1287a.1 τὴν ἢ τύραννον, καὶ Διουσίῳ τις, ὅτ' ἦται τοὺς φύλακας, συνεβούλευε τοῖς Συρακουσίοις δίδουσι τοσοῦτους τοὺς φύλακας. Περὶ δὲ τοῦ βασιλέως τοῦ κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν πάντα πράττοντος ὁ τε λόγος ἐφέστηκε νῦν καὶ ποιητέον τὴν σκέψιν. ὁ μὲν γὰρ κατὰ νόμον λεγόμενος βασιλεὺς οὐκ ἔστιν

Pol. 1287a.10 Ὀποῦντα δὲ κατὰ τι μέρος ἔλαττον)· περὶ δὲ τῆς παμβασιλείας καλουμένης ἧ αὐτῆ δ' ἔστι καθ' ἣν ἀρχεῖ πάντα κατὰ τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν ὁ βασιλεὺς) δοκεῖ [δέ] τισιν οὐδὲ κατὰ φύσιν εἶναι τὸ κύριον ἓνα πάντων εἶναι τῶν πολιτῶν, ὅπου συνέστηκεν ἐξ ὁμοίων ἢ πόλις· τοῖς γὰρ ὁμοίοις φύσει τὸ

Pol. 1297a.2 δέχεται πολιτεῖαν εἶναι μόνιμον. οὐθὲν γὰρ φοβερὸν μὴ ποτε συμφωνήσωσιν οἱ πλούσιοι τοῖς πένησιν ἐπὶ τούτους· οὐδέποτε γὰρ ἄτεροι βουλήσονται δουλεύειν τοῖς ἑτέροις, κοινωτέραν δ', ἂν ζητῶσιν, οὐδεμίαν εὐρήσουσιν ἄλλην ταύτης. ἐν μέρει γὰρ ἀρχεῖν οὐκ ἂν ὑπομείνειαν διὰ τὴν ἀπιστίαν

Pol. 1298b.33 τοῦ βουλευέσθαι, καὶ λύειν οὐθὲν δυνήσεται τῶν περὶ τὴν πολιτεῖαν), ἔτι ἢ ταῦτα ψηφίζεσθαι τὸν δῆμον ἢ μηθὲν ἐναντίον τοῖς εἰσφερομένοις, ἢ τῆς συμβουλῆς μὲν μεταδίδουσι πᾶσι, βουλευέσθαι δὲ τοὺς ἀρχοντας. καὶ τὸ ἀντικείμενον δὲ τοῦ ἐν ταῖς πολιτείαις γιγνομένου δεῖ ποιεῖν. ἀπο

Pol. 1299b.32 οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἰδιαί τινες εἰσίν, οἷον ἢ τῶν προβούλων· αὐτῆ γὰρ οὐ δημοκρατικὴ. βουλῆ δὲ δημοτικόν· δεῖ μὲν γὰρ εἶναι τι τοιοῦτον ᾧ ἐπιμελὲς ἔσται τοῦ δήμου προβουλεύειν, ὅπως ἀσχολῶν ἔσται, τοῦτο δ', ἐὰν ὀλίγοι τὸν ἀριθμὸν ὦσιν, ὀλιγαρχικόν· τοὺς

Pol. 1299b.39 καθεστᾶσιν ἐπὶ τοῖς βουλευταῖς· ὁ μὲν γὰρ βουλευτῆς δημοτικόν, ὁ δὲ πρόβουλος ὀλιγαρχικόν. καταλύεται δὲ καὶ τῆς βουλῆς ἢ δύναμις ἐν ταῖς τοιαύταις δημοκρατίαις ἐν αἷς αὐτὸς συνιῶν ὁ δῆμος χρηματίζει περὶ πάντων. τοῦτο δὲ συμβαίνειν εἶωθεν ὅταν εὐπορία τις ἢ [ἢ] μισθοῦ τοῖς

Pol. 1301b.23 νίαν τὸν βασιλέα τὴν ἐφορείαν, καὶ ἐν Ἐπιδάμῳ δὲ μετέβαλεν ἢ πολιτεία κατὰ μύριον ἀντὶ γὰρ τῶν φυλάρχων βουλῆν ἐποίησαν, εἰς δὲ τὴν ἡλιαίαν ἐπάναγκες ἔστιν ἔτι τῶν ἐν τῷ πολιτεύματι βαδίζειν τὰς ἀρχὰς, ὅταν ἐπιψηφίζηται ἀρχὴ τις, ὀλιγαρχικόν δὲ καὶ ὁ ἀρχῶν ὁ

Pol. 1304a.20 εἰς ὀλιγαρχίαν καὶ εἰς δῆμον καὶ εἰς πολιτεῖαν ἐκ τοῦ εὐδοκιμήσαι τι ἢ ἀύξηθῆναι ἢ ἀρχεῖν ἢ μύριον τῆς πόλεως, οἷον ἢ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλῆ εὐδοκιμήσασα ἐν τοῖς Μηδικοῖς ἔδοξε συντονωτέραν ποιῆσαι τὴν πολιτεῖαν, καὶ πάλιν ὁ ναυτικὸς ὄχλος γενόμενος αἴτιος τῆς περὶ Σαλα

Pol. 1309a.5 γνωρίμους εἶναι ἐν ταῖς ἀρχαῖς ἀριστοκρατικόν, τοῦτο δ' ἔσται ὅταν μὴ ἢ κερδαίνειν ἀπὸ τῶν ἀρχῶν· οἱ γὰρ ἄποροι οὐ βουλήσονται ἀρχεῖν τῷ μηδὲν κερδαίνειν, ἀλλὰ πρὸς τοῖς ἰδίους εἶναι μάλλον, οἱ δὲ εὐποροὶ δυνήσονται διὰ τὸ μηδενὸς προσδεῖσθαι τῶν κοινῶν· ὥστε συμβήσεται τοῖς μὲν

Pol. 1310a.32 ἐλευθερία· τὸ μὲν γὰρ ἴσον δίκαιον δοκεῖ εἶναι, ἴσον δ' ὅ τι ἂν δόξη τῷ πλήθει, τοῦτ' εἶναι κύριον, ἐλεύθερον δὲ [καὶ ἴσον] τὸ ὅ τι ἂν βούληται τις ποιεῖν· ὥστε ζῆ ἐν ταῖς τοιαύταις δημοκρατίαις ἕκαστος ὡς βούλεται, καὶ εἰς ὃ χρῆζων, ὡς φησὶν Εὐριπίδης· τοῦτο δ' ἐστὶ φαῦλον· οὐ γὰρ δεῖ

Pol. 1310b.25 αἰρουμένων ἓνα τινὰ κύριον ἐπὶ τὰς μεγίστας ἀρχάς. πᾶσι γὰρ ὑπῆρχε τοῖς τρόποις τούτοις τὸ κατεργάζεσθαι ῥαδίως, εἰ μόνον βουλευθεῖεν, διὰ τὸ δύναμιν προϋπάρχειν τοῖς μὲν βασιλικῆς ἀρχῆς τοῖς δὲ τὴν τῆς τιμῆς· οἷον Φεῖδων μὲν περὶ Ἄργος καὶ ἕτεροι τύραννοι κατέστησαν βασιλείας

Pol. 1317b.31 σίαν κυρίαν εἶναι πάντων ἢ τῶν μεγίστων, ἀρχὴν δὲ μηδεμίαν μηθενὸς ἢ ὅτι ὀλιγίστων κυρίαν ἢ τῶν δ' ἀρχῶν δημοτικώτατον βουλή, ὅπου μὴ μισθοῦ εὐπορία πᾶσιν· ἐνταῦθα γὰρ ἀφαιροῦνται καὶ ταύτης τῆς ἀρχῆς τὴν δύναμιν· εἰς αὐτὸν γὰρ ἀνάγει τὰς κρίσεις πάσας ὁ δῆμος εὐπορῶν

Pol. 1317b.37 ταύτης), ἔπειτα τὸ μισθοφορεῖν μάλιστα μὲν πάντας, ἐκκλησίαν δικαστήρια ἀρχάς, εἰ δὲ μὴ, τὰς ἀρχάς καὶ τὰ δικαστήρια καὶ <τὴν> βουλήν καὶ τὰς ἐκκλησίας τὰς κυρίας, ἢ τῶν ἀρχῶν ὡς ἀνάγκη συσσιτεῖν μετ' ἀλλήλων. ἔτι ἐπειδὴ ὀλιγαρχία καὶ γένει καὶ πλούτῳ καὶ παιδείᾳ ὀρίζεται,

Pol. 1322b.17 δῆμος· δεῖ γὰρ εἶναι τὸ συνάγον τὸ κύριον τῆς πολιτείας. καλεῖται δὲ ἐνθα μὲν πρόβουλοι διὰ τὸ προβουλεύειν, ὅπου δὲ πλήθος ἐστὶ, βουλή μᾶλλον. αἱ μὲν οὖν πολιτικαὶ τῶν ἀρχῶν σχεδὸν τσαυτάι τινές εἰσιν· ἄλλο δ' εἶδος ἐπιμελείας ἢ περὶ τοὺς θεούς, οἷον ἱερεῖς τε καὶ ἐπιμεληταὶ τῶν

Pol. 1323a.8 ὡσπερ ἀκολούθοις διὰ τὴν ἀδουλίαν. τριῶν δ' οὐσῶν ἀρχῶν καθ' ὡς αἰροῦνται τινες ἀρχάς τὰς κυρίους, νομοφυλάκων προβούλων βουλῆς, οἱ μὲν νομοφύλακες ἀριστοκρατικόν, ὀλιγαρχικόν δ' οἱ πρόβουλοι, βουλή δὲ δημοτικόν. περὶ μὲν οὖν τῶν ἀρχῶν, ὡς ἐν τύπῳ, σχεδὸν εἴρηται περὶ πασῶν.

Pol. 1323a.9 καθ' ὡς αἰροῦνται τινες ἀρχάς τὰς κυρίους, νομοφυλάκων προβούλων βουλῆς, οἱ μὲν νομοφύλακες ἀριστοκρατικόν, ὀλιγαρχικόν δ' οἱ πρόβουλοι, βουλή δὲ δημοτικόν. περὶ μὲν οὖν τῶν ἀρχῶν, ὡς ἐν τύπῳ, σχεδὸν εἴρηται περὶ πασῶν.

Pol. 1330a.22 ἔχθρας, οἱ δὲ λίαν φροντίζουσι καὶ παρὰ τὸ καλόν. διὸ παρ' ἐνίοις νόμος ἐστὶ τοὺς γεινιῶντας τοῖς ὁμόροις μὴ συμμετέχειν βουλῆς <περὶ> τῶν πρὸς αὐτοὺς πολέμων, ὡς διὰ τὸ ἴδιον οὐκ ἂν δυναμένους βουλευσασθαι καλῶς. τὴν μὲν οὖν χώραν ἀνάγκη διηρησθαι τὸν τρόπον τοῦτον διὰ τὰς προειρημένας

Pol. 1334b.22 ὦν τὸ μὲν ἐστὶν ὄρεξις τὸ δὲ νοῦς, ὡσπερ δὲ τὸ σῶμα πρότερον τῆ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτω καὶ τὸ ἄλογον τοῦ λόγον ἔχοντος. φανερόν δὲ καὶ τοῦτο· θυμὸς γὰρ καὶ βούλησις, ἔτι δὲ ἐπιθυμία, καὶ γενομένοις εὐθὺς ὑπάρχει τοῖς παιδίοις, ὁ δὲ λογισμὸς καὶ ὁ νοῦς προϊούσιν ἐγγίγνεσθαι

Pol.1335a.6 πρὸς τὴν τοῦ νομοθέτου βούλησιν. σχεδὸν δὴ πάντα ταῦτα συμβαίνει κατὰ μίαν ἐπιμέλειαν. ἐπεὶ γὰρ ὄρισται τέλος τῆς γεννήσεως ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον εἰπεῖν ἀνδράσι μὲν ὁ τῶν εβδομήκοντα ἐτῶν ἀριθμὸς ἔσχατος, πεντήκοντα δὲ

Prob. 918a.1 ταῦτο δὲ ἔοικε καὶ τὰ πρὸς μίαν λεγόμενα πρὸς ταύτην ἢ παρανήτην. δεῖ γὰρ μετὰ συννοίας καὶ καταστάσεως οἰκειο-τάτης τῷ ἦθει πρὸς τὴν βούλησιν. τοῦ δὲ δὴ μετὰ συμφωνίας τίς ἢ αἰτία; Διὰ τί ἦδιον ἀκούουσιν ἄδόντων ὅσα ἂν προεπιστάμενοι

Prob. 952a.31 ἀπειλοῦντα σφοδρῶς ὡς οὐ βιωσομένοις ἐάν τι σφετερίζωνται τῶν ἀλλοτριῶν. ἔτι δὲ εἰς μὲν τὴν οἰκίαν ἐπὶ τῷ κεκτημένῳ ἐστὶν ὄν τινα ἂν βούληται εἰσδέχεσθαι, καὶ ᾧ μὴ πιστεύει εἰσφέρεσθαι· τῷ δὲ ἐν τῷ βαλανεῖῳ θεμένῳ τι οὐκ ἔξεστιν οὐθέναι κωλύσαι οὔτε εἰσιέναι, οὔτε εἰσελθόντα μὴ παρὰ

Prob. 959b.39 Διὰ τί ἀμφότεροι κατὰ ἀσθένειάν τινα τῶν ὀφθαλμῶν διακείμενοι, ὁ τε μύωψ καὶ ὁ πρεσβύτες, ὁ μὲν ἐγγὺς προσάγει, ἂν τι βούληται ἰδεῖν, ὁ δὲ πόρρω ἀπάγει; ἢ ὅτι οὐχ ὁμοία ἢ ἀσθένεια παρέπεται αὐτοῖς; ὁ μὲν γὰρ πρεσβύτες αὐτὸ ἰδεῖν ἀδύνατός ἐστιν· οὐδὲ δὴ συμπίπτει ἢ ὄψις

Rhet. 1358b.8 τρία γένη τῶν λόγων τῶν ῥητορικῶν, συμβουλευτικόν, δικανικόν, ἐπιδεικτικόν. συμβουλῆς δὲ τὸ μὲν προτροπή, τὸ δὲ ἀποτροπή· αἰεὶ γὰρ καὶ οἱ ἴδια συμβουλεύοντες καὶ οἱ κοινῇ δημηγοροῦντες τούτων θάτερον ποιοῦσιν. δίκης δὲ τὸ μὲν

Rhet. 1359a.28 περὶ ὧν μὲν οὖν ἐξ ἀνάγκης δεῖ λαβεῖν τὰς προτάσεις, εἴρηται· μετὰ δὲ ταῦτα διαιρετέον ἴδια περὶ ἑκάστου τούτων, οἷον περὶ ὧν συμβουλή καὶ περὶ ὧν οἱ ἐπιδεικτικοὶ λόγοι, τρίτον δὲ περὶ ὧν αἱ δίκαι. Πρῶτον μὲν οὖν ληπτέον περὶ ποῖα ἀγαθὰ ἢ κακὰ

Rhet. 1359a.34 ὅσα ἐνδέχεται καὶ γενέσθαι καὶ μὴ, ὅσα δὲ ἐξ ἀνάγκης ἢ ἔστιν ἢ ἔσται, ἢ ἀδύνατον ἢ εἶναι ἢ γενέσθαι, περὶ δὲ τούτων οὐκ ἔστι συμβουλή. οὐδὲ δὴ περὶ τῶν ἐνδεχομένων ἀπάντων· ἔστιν γὰρ καὶ φύσει ἕνια καὶ ἀπὸ τύχης γινόμενα ἀγαθὰ τῶν ἐνδεχομένων καὶ γίγνεσθαι καὶ μὴ, περὶ ὧν οὐδὲν πρό

Rhet. 1359b.32 δαπανημάτων. ταῦτα δ' οὐ μόνον ἐκ τῆς περὶ τὰ ἴδια ἐμπειρίας ἐνδέχεται συνορᾶν, ἀλλ' ἀναγκαῖον καὶ τῶν παρὰ τοῖς ἄλλοις εὐρημένων ἱστορικῶν εἶναι πρὸς τὴν περὶ τούτων συμβουλήν. περὶ δὲ πολέμου καὶ εἰρήνης τὴν δύναμιν εἰδέναι τῆς πόλεως, ὅποση τε ὑπάρχει ἤδη καὶ πόσην ἐνδέχε

Rhet. 1364b.33 χρονωτέρων καὶ τὰ βεβαιότερα τῶν ἀβεβαιοτέρων· ὑπερέχει γὰρ ἢ χρήσις τῶν μὲν τῷ χρόνῳ τῶν δὲ τῇ βουλήσει· ὅταν γὰρ βούλωνται, ὑπάρχει μᾶλλον ἢ τοῦ βεβαίου. καὶ ὡς ἂν ἐν τῶν συστοίχων καὶ τῶν ὁμοίων πτώσεων, καὶ τᾶλλ' ἀκολουθεῖ, οἷον εἰ τὸ ἀνδρείως κάλλιον καὶ

Rhet. 1368a.7 οὕτω μὲν οὖν λεχθὲν ὑποθήκην δύναται, ὡδὶ δ' ἐπαινον "μέγα φρονῶν οὐκ <ἐπι> τοῖς διὰ τύχην ὑπάρχουσιν ἀλλὰ τοῖς δι' αὐτόν". ὥστε ὅταν ἐπαινέσθαι βούληται, ὅρα τί ἂν ὑπόθοιο· καὶ ὅταν ὑποθέσθαι, ὅρα τί ἂν ἐπαινέσειας. ἢ δὲ λέξις ἔσται ἀντικειμένη ἐξ ἀνάγκης ὅταν τὸ μὲν κωλύον τὸ δὲ μὴ κωλύον μετατεθῆ.

Rhet. 1369a.3 αὐτοὶ αἴτιοι, τὰ μὲν δι' ἔθος τὰ δὲ δι' ὄρεξιν, τὰ μὲν διὰ λογιστικὴν ὄρεξιν τὰ δὲ δι' ἄλογον· ἔστιν δ' ἢ μὲν βούλησις ἀγαθοῦ ὄρεξις ἢ οὐδεὶς γὰρ βούλεται ἀλλ' ἢ ὅταν οἰηθῆ εἶναι ἀγαθόν), ἄλογοι δ' ὄρεξεις ὄργη καὶ ἐπιθυμία· ὥστε πάντα ὅσα πράττουσιν ἀνάγκη πράττειν δι' αἰτίας

Rhet. 1373a.14 ἀδικηθῆ τις οἷον εἰώθει καὶ αὐτὸς ἀδικεῖν· λέγω δ' οἷον εἴ τις τὸν εἰωθότα ὑβρίζειν αἰκίσαιτο. καὶ τοὺς ἢ πεποιηκότας κακῶς ἢ βουληθέντας ἢ βουλομένους ἢ ποιήσοντας· ἔχει γὰρ καὶ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ καλόν, καὶ ἐγγὺς τοῦ μὴ ἀδικεῖν φαίνεται. καὶ οἷς χαριοῦνται ἢ φίλοις ἢ θαυμαζομένοις ἢ

Rhet. 1378b.19 καταφρονουσί, τῶν δὲ μηδενὸς ἀξίων ὀλιγορουσί), καὶ ὁ ἐπηρεάζων φαίνεται ὀλιγορεῖν. ἔστι γὰρ ὁ ἐπηρεασμὸς ἐμποδισμὸς ταῖς βουλήσεσιν μὴ ἵνα τι αὐτῷ ἀλλ' ἵνα μὴ ἐκείνῳ· ἐπεὶ οὖν οὐχ ἵνα αὐτῷ τι, ὀλιγορεῖ· δηλον γὰρ ὅτι οὔτε βλάψειν ὑπολαμβάνει, ἐφοβεῖτο γὰρ ἂν καὶ οὐκ ὀλιγορεῖ, οὐτ'

Rhet. 1379a.9 ἀγανακτοῦσι γὰρ διὰ τὴν ὑπεροχὴν. ἔτι ὑφ' ὧν τις οἶεται εὖ πάσχειν δεῖν· οὗτοι δ' εἰσὶν οὓς εὖ πεποίηκεν ἢ ποιεῖ, αὐτὸς ἢ δι' αὐτόν τις ἢ τῶν αὐτοῦ τις, ἢ βούλεται ἢ ἐβουλήθη. φανερόν οὖν ἐκ τούτων ἤδη πῶς τε ἔχοντες ὀργίζονται αὐτοὶ καὶ τίσιν καὶ διὰ ποῖα. αὐτοὶ μὲν γὰρ, ὅταν λυπῶνται·

Rhet. 1381a.7 λυπηροῖς μὴ διὰ τι ἕτερον ἀλλὰ δι' ἐκεῖνον· γιγνομένων γὰρ ὧν βούλονται χαίρουσιν πάντες, τῶν ἐναντίων δὲ λυποῦνται, ὥστε τῆς βουλήσεως σημεῖον αἱ λῦπαι καὶ

αί ἡδοναί. καὶ οἷς δὴ ταῦτὰ ἀγαθὰ καὶ κακὰ, καὶ οἱ τοῖς αὐτοῖς φίλοι καὶ οἱ τοῖς αὐτοῖς ἐχθροί· ταῦτὰ γὰρ τούτοις βούλεσθαι ἀνάγκη, ὥστε

Rhet. 1389a.8 της, εὐμετάβολοι δὲ καὶ ἀψίκοροι πρὸς τὰς ἐπιθυμίας, καὶ σφόδρα μὲν ἐπιθυμοῦσι ταχέως δὲ παύονται ὀξείαι γὰρ αἱ βουλήσεις καὶ οὐ μεγάλαι, ὥσπερ αἱ τῶν καμνόντων δίψαι καὶ πεῖναι), καὶ θυμικοὶ καὶ ὀξύθυμοι καὶ οἷοι ἀκολουθεῖν τῇ ὀργῇ. καὶ ἥττους εἰσὶ τοῦ θυμοῦ· διὰ γὰρ φιλοτιμίαν οὐκ ἀνέχονται

Rhet. 1392b.20 τερον γέγονεν, οἷον εἰ ἐπιλέλησται, καὶ ἔμαθέ ποτε τοῦτο. καὶ εἰ ἐδύνατο καὶ ἐβούλετο, πέπραχε· πάντες γὰρ, ὅταν δυνάμενοι βουληθῶσι, πράττουσιν· ἐμποδῶν γὰρ οὐδέν. ἔτι εἰ ἐβούλετο καὶ μὴδὲν τῶν ἔξω ἐκάλυεν, καὶ εἰ ἐδύνατο καὶ ὠργίζετο, καὶ εἰ ἐδύνατο καὶ ἐπεθύμει· ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ

Rhet. 1393a.2 φανερόν ὅτι ἐκ τῶν ἐναντίων τοῖς εἰρημένοις. καὶ περὶ τοῦ ἐσομένου ἐκ τῶν αὐτῶν δῆλον· τὸ τε γὰρ ἐν δυνάμει καὶ ἐν βουλήσει ὄν ἔσται, καὶ τὰ ἐν ἐπιθυμίᾳ καὶ ὀργῇ καὶ λογισμῷ μετὰ δυνάμεως ὄντα, ταῦτα καὶ ἐν ὀρμῇ τοῦ ποιεῖν ἢ μελλήσει ἔσται· ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ γίνεταί μᾶλλον

Rhet. 1405a.15 φαίνεσθαι. ἀλλὰ δεῖ σκοπεῖν, ὡς νέω φοινικίς, οὕτω γέροντι τί ἔσθ' οὐ γὰρ ἢ αὐτῇ πρέπει ἐσθής), καὶ ἐάν τε κοσμεῖν βούλη, ἀπὸ τῶν βελτίστων τῶν ἐν ταύτῳ γένει φέρειν τὴν μεταφοράν, ἐάν τε ψέγειν, ἀπὸ τῶν χειρόνων· λέγω δ' οἷον, ἐπεὶ τὰ ἐναντία ἐν τῷ αὐτῷ γένει, τὸ φάναι τὸν μὲν πτω

Rhet. 1413b.7 μηγορικὴ καὶ δικανικὴ. ἄμφω δὲ ἀνάγκη εἰδέναι· τὸ μὲν γὰρ ἐστὶν ἐλληνίζειν ἐπίστασθαι, τὸ δὲ μὴ ἀναγκάζεσθαι κατασιωπᾶν ἂν τι βούληται μεταδοῦναι τοῖς ἄλλοις, ὅπερ πάσχουσιν οἱ μὴ ἐπιστάμενοι γράφειν. ἔστι δὲ λέξις γραφικὴ μὲν ἢ ἀκριβεστάτη, ἀγωνιστικὴ δὲ ἢ ὑποκριτικωτάτη

Rhet. 1414b.4 προοίμιον δὲ καὶ ἀντιπαραβολὴ καὶ ἐπάνοδος ἐν ταῖς δημηγορίαις τότε γίνεταί ὅταν ἀντιλογία ᾖ. καὶ γὰρ ἢ κατηγορία καὶ ἢ ἀπολογία πολλάκις, ἀλλ' οὐχ ἢ συμβουλή· ἀλλ' ὁ ἐπίλογος ἔτι οὐδὲ δικανικοῦ παντός, οἷον ἐάν μικρὸς ὁ λόγος ἢ τὸ πρᾶγμα εὐμνημόνευτον· συμβαίνει γὰρ τοῦ

Rhet. 1414b.25 γὰρ οἱ ἀύληταί, ὅ τι ἂν εὖ ἔχωσιν αὐλήσαι, τοῦτο προαυλήσαντες συνῆψαν τῷ ἐνδοσίμῳ, καὶ ἐν τοῖς ἐπιδεικτικοῖς λόγοις δεῖ οὕτως γράφειν, ὅ τι [γὰρ] ἂν βούληται εὐθὺ εἰπόντα ἐνδοῦναι καὶ συνάψαι, ὅπερ πάντες ποιοῦσιν. παράδειγμα τὸ τῆς Ἰσοκράτους Ἑλένης προοίμιον· οὐθὲν

Rhet. 1414b.35 γὰρ τοὺς τὰς παιηγύρεις συνάγοντας· Ἰσοκράτης δὲ ψέγει ὅτι τὰς μὲν τῶν σωμάτων ἀρετὰς δωρεαῖς ἐτίμησαν, τοῖς δ' εὖ φρονοῦσιν οὐθὲν ἄθλον ἐποίησαν), καὶ ἀπὸ συμβουλῆς ἔσθ' οἷον ὅτι δεῖ τοὺς ἀγαθοὺς τιμᾶν, διὸ καὶ αὐτὸς Ἀριστείδην ἐπαινεῖ, ἢ τοὺς τοιοῦτους οἱ μῆτε εὐδοκιμοῦσιν

Rhet. 1415a.39 ἀεὶ συμφέρεται ποιεῖν προσεκτικόν, διὸ πολλοὶ εἰς γέλωτα πειρῶνται προάγειν. εἰς δὲ εὐμάθειαν ἅπαντα ἀνάξει, ἐάν τις βούληται, καὶ τὸ ἐπιεικὴ φαίνεσθαι· προσέχουσι γὰρ μᾶλλον τούτοις. προσεκτικοὶ δὲ τοῖς μεγάλοις, τοῖς ἰδίοις, τοῖς θαυμαστοῖς, τοῖς ἡδέσιν· διὸ δεῖ ἐμποιεῖν ὡς περὶ

Rhet. 1418b.7 τὰ δὲ πρὸς τὸν ἀντίδικον οὐχ ἕτερόν τι εἶδος, ἀλλὰ τῶν πίστεων ἐστὶ <τὸ> τὰ μὲν λύσαι ἐνστάσει τὰ δὲ συλλογισμῷ. δεῖ δὲ καὶ ἐν συμβουλῇ καὶ ἐν δίκῃ ἀρχόμενον μὲν λέγειν τὰς ἑαυτοῦ πίστεις πρότερον, ὕστερον δὲ πρὸς τὰναντία ἅπαντ' ἀπαντὰ λύοντα καὶ προδιασύροντα. ἂν δὲ πολύχους ᾖ ἢ

Rhet. 1420a.6 οὖν δέδεικται;" ἢ "οὗτος τί ἔδειξεν;"). ἢ δὴ οὕτως [ἢ] ἐκ παραβολῆς ἢ κατὰ φύσιν ὡς ἐλέχθη, οὕτως τὰ αὐτοῦ, καὶ πάλιν, ἐάν βούλη, χωρὶς τὰ τοῦ ἐναντίου λόγου. τελευτῇ δὲ τῆς λέξεως ἀρμόττει ἢ ἀσύνδετος, ὅπως ἐπίλογος ἀλλὰ μὴ λόγος ἢ "εἴρηκα, ἀκηκόατε, ἔχετε, κρίνατε".

S.E. 172b.36 οὐ διὰ τὸν λόγον συμβαίνει τὸ ἄδοξον· αἰεὶ δὲ τοῦτο καὶ βούλεται ὁ ἀγωνιζόμενος. Ἔτι δ' ἐκ τῶν βουλήσεων καὶ τῶν φανερῶν δοξῶν. οὐ γὰρ ταῦτά βούλονται τε καὶ φασίν, ἀλλὰ λέγουσι μὲν τοὺς εὐσχημονεστάτους τῶν λόγων, βούλονται δὲ τὰ φαινόμενα

S.E. 173a.2 λυσιτελεῖν· οἷον τεθνάσαι καλῶς μᾶλλον ἢ ζῆν ἠδέως φασὶ δεῖν, καὶ πένεσθαι δικαίως μᾶλλον ἢ πλουτεῖν αἰσχροῦς, βούλονται δὲ τάναντία. τὸν μὲν οὖν λέγοντα κατὰ τὰς βουλήσεις εἰς τὰς φανεράς δόξας ἀκτέον, τὸν δὲ κατὰ ταύτας εἰς τὰς ἀποκεκρυμμένας· ἀμφοτέρως γὰρ ἀναγκαῖον παράδοξα λέ

Top. 126a.13 τὰ ἀποδοθέντα, ἐπειδὴ οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ τοῖς εἶδεσι πέφυκε γίνεσθαι. ὁμοίως δὲ καὶ εἰ ἡ φιλία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ, οὐκ ἂν εἶη βούλησις τις· πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ. χρήσιμος δ' ὁ τόπος καὶ πρὸς τὸ συμβεβηκός· ἐν τῷ αὐτῷ γὰρ τὸ συμβεβηκός καὶ ᾧ συμβέβηκεν, ὥστ' ἂν μὴ ἐν τῷ

Top. 126a.13 τὰ ἀποδοθέντα, ἐπειδὴ οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ τοῖς εἶδεσι πέφυκε γίνεσθαι. ὁμοίως δὲ καὶ εἰ ἡ φιλία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ, οὐκ ἂν εἶη βούλησις τις· πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ. χρήσιμος δ' ὁ τόπος καὶ πρὸς τὸ συμβεβηκός· ἐν τῷ αὐτῷ γὰρ τὸ συμβεβηκός καὶ ᾧ συμβέβηκεν, ὥστ' ἂν μὴ ἐν τῷ

Top. 128a.34 μόν τι ἐστὶ, καὶ ἡ μουσικὴ ἐπιστήμη τις εἶναι, καὶ εἰ τὸ βαδίζον τῷ βαδίζειν κινεῖται, ἢ βάδις κίνησις τις εἶναι, σκοπεῖν, ἐν ᾧ ἂν γένοι βούλη τι κατασκευάσαι, τὸν εἰρημένον τρόπον, οἷον εἰ τὴν ἐπιστήμην ὅπερ πίστιν, εἰ ὁ ἐπιστάμενος ἢ ἐπίσταται πιστεύει· δῆλον γὰρ ὅτι ἡ ἐπιστήμη πίστις ἂν τις

Top. 146b.2 τὸ γένος, σκοπεῖν εἰ μὴ εἴρηται ἐν τῷ ὀρισμῷ πρὸς ὃ λέγεται ἢ αὐτὸ ἢ κατὰ τὸ γένος, οἷον εἰ τὴν ἐπιστήμην ὠρίσατο ὑπόληψιν ἀμετάπειστον, ἢ τὴν βούλησιν ὄρεξιν ἄλλυπον· παντὸς γὰρ τοῦ πρὸς τι ἢ οὐσία πρὸς ἕτερον, ἐπειδὴ ταῦτόν ἦν ἐκάστω τῶν πρὸς τι τὸ εἶναι ὅπερ τὸ πρὸς τί πως ἔχειν.

Top. 146b.5 παντὸς γὰρ τοῦ πρὸς τι ἢ οὐσία πρὸς ἕτερον, ἐπειδὴ ταῦτόν ἦν ἐκάστω τῶν πρὸς τι τὸ εἶναι ὅπερ τὸ πρὸς τί πως ἔχειν. ἔδει οὖν τὴν ἐπιστήμην εἰπεῖν ὑπόληψιν ἐπιστητοῦ καὶ τὴν βούλησιν ὄρεξιν ἀγαθοῦ. ὁμοίως δὲ καὶ εἰ τὴν γραμματικὴν ὠρίσατο ἐπιστήμην γραμμάτων· ἔδει γὰρ ἢ πρὸς ὃ αὐτὸ

Top. 146b.37 θέντος πνεύμα. Ἔτι ἐπὶ τῶν ὀρέξεων εἰ μὴ πρόσκειται τὸ φαινόμενον, καὶ ἐφ' ὅσων ἄλλων ἀρμόττει, οἷον ὅτι ἡ βούλησις ὄρεξις ἀγαθοῦ, ἢ δ' ἐπιθυμία ὄρεξις ἠδέος, ἀλλὰ μὴ φαινομένου ἀγαθοῦ ἢ ἠδέος. πολλάκις γὰρ λαυθάνει τοὺς ὄρεγο

Top. 147a.8 τὰ εἶδη ἀκτέον τὸν τιθέμενον ιδέας εἶναι. οὐ γὰρ ἔστιν ιδέα φαινομένου οὐδενός, τὸ δ' εἶδος πρὸς τὸ εἶδος δοκεῖ λέγεσθαι, οἷον αὐτὴ ἐπιθυμία αὐτοῦ ἠδέος καὶ αὐτὴ βούλησις αὐτοῦ ἀγαθοῦ. οὐκ ἔσται οὖν φαινομένου ἀγαθοῦ οὐδὲ φαινομένου ἠδέος· ἄτοπον γὰρ τὸ εἶναι αὐτὸ φαινόμενον ἄγα

Top. 155b.31 Τὰς μὲν οὖν ἀναγκαίας, δι' ὧν ὁ συλλογισμὸς, οὐκ εὐθύς αὐτὰς προτατέον, ἀλλ' ἀποστατέον ὅτι ἀνωτάτω, οἷον μὴ τῶν ἐναντίων ἀξιοῦντα τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην, ἂν τοῦτο βούληται λαβεῖν, ἀλλὰ τῶν ἀντικειμένων· τεθέντος γὰρ τούτου καὶ ὅτι τῶν ἐναντίων ἢ αὐτὴ συλλογιεῖται, ἐπειδὴ ἀντικείμενα

Top. 160b.20 ἄδοξος διχῶς· καὶ γὰρ ἐξ ἧς ἄτοπα συμβαίνει λέγειν, οἷον εἰ πάντα φαίη τις κινεῖσθαι ἢ μηδέν, καὶ ὅσα χείρονος ἦθους ἐλέσθαι καὶ ὑπεναντία ταῖς βουλήσεσιν, οἷον ὅτι ἠδονὴ τὰγαθόν, καὶ τὸ ἀδικεῖν βέλτιον τοῦ ἀδικεῖσθαι· οὐ γὰρ ὡς λόγου χάριν ὑπέχοντα ἀλλ' ὡς τὰ δοκοῦντα λέγοντα μισοῦσιν.

Phrag. 1.11.70.9 Ἀπόλλωνια, ταῦθ' ὕστερον κατέκαυσεν ἀδελφὴ τις αὐτοῦ ἢ θυγάτηρ, ὡς φησιν Ἰερώνυμος· τὸ μὲν προοίμιον ἄκουσα, τὰ δὲ Περσικὰ βουλευθεῖσα διὰ τὸ ἀτελείωτα εἶναι. καθόλου δὲ φησι καὶ τραγωδίας αὐτὸν γράψαι καὶ πολιτικά.

Phrag. 3.22.135.6 μενος. ὁ γὰρ 20 Ἀριστοτέλης²⁰ φησὶ δεῖν τὸν σύμβουλον οὕτω συμβουλεύειν ὡς ἑαυτὸν μέλλοντα κοινωνεῖν τούτοις ἐφ' οἷς ποιεῖται τὴν συμβουλήν· τούτοις γὰρ πείθονται μᾶλλον, οὓς ἂν ὁρῶσιν ἑτοίμους ὄντας συμμετέχειν ὧν συμβουλεύειν ἐγνώκασι.

Phrag. 3.24.171.5 ζητεῖ δὲ ὁ 20 Ἀριστοτέλης²⁰, διὰ τί τὴν Καλυψῶ καὶ τὴν Κίρκην καὶ τὴν Ἰνώ ἀυδήσασα λέγει μόνας· πᾶσαι γὰρ καὶ αἱ ἄλλαι φωνὴν εἶχον. καὶ λῦσαι μὲν οὐ βεβούληται, μεταγράφει δὲ ποτὲ μὲν εἰς τὸ αὐλήσασα, ἐξ οὗ δηλοῦσθαί φησιν ὅτι μονώδεις ἦσαν· ἐπὶ δὲ τῆς Ἰνοῦς οὐδήςεσσα. τοῦτο γὰρ

Phrag. 3.24.174.6 φησι διὰ τὸ εἰδέναι ὅτι οὐκ ἦν ἰατρός ὁ Ποσειδῶν ἀλλ' ὁ Ἀπόλλων, 20 Ἀριστοτέλης²⁰ δὲ οὐχ ὅτι οὐ δυνήσεται ἀλλ' ὅτι οὐ βουληθήσεται διὰ τὴν πονηρίαν τοῦ Κύκλωπος. διὰ τί οὖν ὁ Ποσειδῶν ὠργίσθη, καίτοι μὴ χαλεπαίνων διὰ τὸ ἀπόφθεγμα ἀλλὰ διὰ τὴν τύφλωσιν ἸΚύκλωπος γὰρ κεχό-

Phrag. 8.44.n.58 ὁ δὲ Πλάτων ἔγραψε πολιτείαν ἐν ἣ διαλέγεται πῶς χρῆ κρατεῖν καὶ τάττειν πολιτείαν. [...] ἐν οἷς ἐβουλήθη σαφέστατα ἐδίδαξεν, ὡς ἐν τοῖς μετεώροις καὶ τοῖς τοπικοῖς καὶ 20ταῖς γνησίαις αὐτοῦ πολιτείαις²⁰, ἅπερ διὰ τὸ κοινότερον τῶν θεωρημάτων

Phrag. 8.44.398.7 ἀνδράποδα σώζειν ἕκαστον ὡς δυνατόν ... οὐκ ὄντων δὲ δημοσίων χρημάτων τοῖς Ἀθηναίοις 20 Ἀριστοτέλης²⁰ μὲν φησιτὴν ἐξ Ἀρείου πάγου βουλήν πορίσασαν ἑκάστῳ τῶν στρα-τευομένων ὀκτῶ δραχμᾶς αἰτιωτάτην γενέσθαι τοῦ πληρωθῆναι τὰς τριήρεις· Κλείδημος δὲ καὶ τοῦτο τοῦ Θεμιστο

Phrag. 8.44.412.9 πατρῶος καὶ Ζεὺς ἔρκειος καὶ εἰ τοὺς γονέας εὖ ποιούσι καὶ εἰ ἐστράτευνται ὑπὲρ τῆς πατρίδος καὶ εἰ τὸ τίμημα ἐστὶν αὐτοῖς. ἐπηρώτα δ' ἡ βουλή, ὦμνουν δ' οὗτοι πρὸς τῇ βασιλείῳ στοᾶ, ἐπὶ τοῦ λίθου ὑφ' ᾧ τὰ ταμιεῖα, συμφυλάξειν τοὺς νόμους καὶ μὴ δωροδοκήσειν, ἢ χρυσοῦν

Phrag. 8.44.414.4 [...] θεσμοθετῶν ἀνάκρισις²⁰: κατὰ 20 Ἀριστοτέλην²⁰ οἱ θεσμοθέται ἐκ τῶν Ἰ ἀρχόντων, αὐτοὶ ἐξ ὄντες. οἱ δὲ λαχόντες ὑπὸ τῆς βουλῆς τῶν πεντακοσίων καὶ τοῦ δικαστηρίου δοκιμάζονται πλὴν τοῦ γραμματέως ἐρωτώμενοι τίνες αὐτῶν πατέρες, ὁμοίως καὶ δήμων τίνων

Phrag. 8.44.416.4 λίθῳ τοὺς ὄρκους ποιεῖσθαι, ὡς 20 Ἀριστοτέλης²⁰ ἐν τῇ Ἀθηναίων πολιτείᾳ καὶ Φιλόχορος ἐν τῷ ὕποσημαίνουσι. κοινὸν μὲν οὖν ὦμνουν ὄρκον ἢ βουλή τοὺς Σόλωνος νόμους ἐμπεδώσειν, ἴδιον δ' ἕκαστος τῶν θεσμοθετῶν ἐν ἀγορᾷ πρὸς τῷ λίθῳ καταφατίζων εἶ τι

Phrag. 8.44.417.10 βουλευσεως, ἀγραφίου, μοιχείας. εἰσάγουσι δὲ καὶ δοκιμασίαν ταῖς ἀρχαῖς καὶ τοὺς ἀπεψηφισμένους καὶ τὰς ἐκ τῆς βουλῆς καταγνώσεις καὶ δίκας ἐμπορικὰς καὶ μεταλλικὰς καὶ ἂν δούλος κακῶς ἀγορεύῃ τὸν ἐλεύθερον, καὶ ταῖς ἀρχαῖς ἐπικληροῦσι τὰ δικαστήρια τὰ ἴδια καὶ τὰ δημόσια, καὶ τὰ

Phrag. 8.44.428.3 πάρεδρος: Ἀριστοτέλης²⁰ δ' ἐν τῇ Ἀθηναίων πολιτείᾳ φησὶ "Ἰλαμβάνουσι δὲ καὶ παρέδρους ὃ τε ἄρχων καὶ ὁ πολέμαρχος, δύο ἑκάτερος οὓς ἂν βούληται. καὶ οὗτοι δοκιμάζονται ἐν τῷ δικαστηρίῳ πρὶν παρεδρεύειν καὶ εὐθύνας διδοῦσιν ἐπὶ τὴν παρεδρεύσασιν."²

Phrag. 8.44.433.6 ναίων πολιτεία. [...] πρυτάνεις²⁰: τὸ δέκατον μέρος τῆς βουλῆς τῶν πεντακοσίων, πεντήκοντα ἄνδρες ἀπὸ μιᾶς φυλῆς, οἱ διοικοῦντες ἅπαντα τὰ ὑπὸ τῆς βουλῆς πραττόμενα πρυτάνεις ἐκαλοῦντο.

Phrag. 8.44.433.8 s. πρυτάνεις²⁰: τὸ δέκατον μέρος τῆς βουλῆς τῶν πεντακοσίων, πεντήκοντα ἄνδρες ἀπὸ μιᾶς φυλῆς, οἱ διοικοῦντες ἅπαντα τὰ ὑπὸ τῆς βουλῆς πραττόμενα πρυτάνεις ἐκαλοῦντο. ἐπρυτάνευον δὲ <κατὰ πρυτανείαν> ἐκ διαδοχῆς ἀλλήλαις αἱ δέκα φυλαὶ κλήρω λαχοῦσαι <κατὰ ἐνιαυτόν>.

Phrag. 8.44.434.1 τῶν μὲν τεσσάρων πρῶτον ἐκάστη εἶχε τὴν πρυτανεῖαν ἀπαρτιζομένην εἰς λζ̄ ἡμέρας, αἱ δὲ λοιπαὶ ἐξ ἀνά λε̄. [...] πρυτάνεις²⁰. οὗτοι τὴν βουλὴν συνάγουσιν ὁσημέραι, πλὴν ἂν τις ἦ ἄφετος, τὸν δὲ δῆμον τετράκις ἐκάστης πρυτανείας· καὶ προγράφουσι πρὸ τῆς βου

Phrag. 8.44.434.3 οὗτοι τὴν βουλὴν συνάγουσιν ὁσημέραι, πλὴν ἂν τις ἦ ἄφετος, τὸν δὲ δῆμον τετράκις ἐκάστης πρυτανείας· καὶ προγράφουσι πρὸ τῆς βουλῆς καὶ πρὸ τῆς ἐκκλησίας ὑπὲρ ὧν δεῖ χρηματίζειν. τῶν δ' ἐκκλησιῶν ἡ μὲν κυρία, ἐν ἣ τὰς ἀρχὰς ἐπιχειροτονοῦσιν

Phrag. 8.44.434.17 δις δ' οὐκ ἔξεστι γενέσθαι τὸν αὐτὸν ἐπιστάτην. ἔχει δὲ οὗτος τῶν ἱερῶν τὰς κλείς ἐν οἷς τὰ χρήματα καὶ τὰ γράμματα. καὶ ὅταν οἱ πρυτάνεις τὸν δῆμον ἢ τὴν βουλὴν συνάγουσιν, οὗτος ἐξ ἐκάστης φυλῆς πρόεδρον ἓνα κληροῖ, μόνην τὴν πρυτανεύουσαν ἀφιεῖς.

Phrag. 8.44.435.3 [...] τίνες δὲ αἱ κύρια ἐκκλησίαι 20' Ἀριστοτέλης²⁰ δεδήλωκεν ἐν τῇ Ἀθηναίων πολιτείᾳ λέγων τοὺς πρυτάνεις συνάγειν τὴν βουλὴν καὶ τὸν δῆμον, τὴν μὲν βουλὴν ὁσημέραι, πλὴν ἂν τις ἀφέσιμος ἦ, τὸν δὲ δῆμον τετράκις τῆς πρυτανείας ἐκάστης. προγράφουσι

Phrag. 8.44.435.4 ἐκκλησίαι 20' Ἀριστοτέλης²⁰ δεδήλωκεν ἐν τῇ Ἀθηναίων πολιτείᾳ λέγων τοὺς πρυτάνεις συνάγειν τὴν βουλὴν καὶ τὸν δῆμον, τὴν μὲν βουλὴν ὁσημέραι, πλὴν ἂν τις ἀφέσιμος ἦ, τὸν δὲ δῆμον τετράκις τῆς πρυτανείας ἐκάστης. προγράφουσι δέ, φησί, καὶ κυρίαν ἐκκλησίαν, ἐν ἣ δεῖ τὰς ἀρχὰς ἀπο

Phrag. 8.44.437.14 χρήματα, ἔτι μὴν καὶ τὴν δημοσίαν σφραγίδα. ἐπειδὴν δὲ οἱ πρυτάνεις συναγάγωσι τὴν βουλὴν ἢ τὸν δῆμον, ὁ ἐπιστάτης κληροῖ προέδρους ἑννέα, ἀπὸ φυλῆς ἐκάστης ἓνα πλὴν τῆς πρυτανεύουσης. καὶ πάλιν ἐκ τῶν ἑννέα τούτων ἐπιστάτην ἓνα κληροῖ καὶ τὸ πρᾶγμα παραδίδωσιν, αὐτὸς δὲ

Phrag. 8.44.439.4 καθίστατο καὶ τί ἔπραττεν, ὡς τῶν γραμμάτων τ' ἐστὶ κύριος καὶ τὰ ψηφίσματα τὰ γενόμενα φυλάττει καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἀντιγράφεται καὶ παρακάθεται τῇ βουλῇ, δεδήλωκεν 20' Ἀριστοτέλης²⁰ ἐν Ἀθηναίων πολιτείᾳ.

Phrag. 8.44.439.7 20' Ἀριστοτέλης²⁰ ἐν Ἀθηναίων πολιτείᾳ. [...] γραμματεὺς²⁰ ὁ κατὰ πρυτανεῖαν κληρωθεὶς ὑπὸ τῆς βουλῆς ἐπὶ τῷ τὰ γράμματα φυλάττειν καὶ τὰ ψηφίσματα, καὶ ἕτερος ἐπὶ τοὺς νόμους ὑπὸ τῆς βουλῆς χειροτονούμενος. ὁ δ' ὑπὸ τοῦ δήμου αἰρεθεὶς γραμματεὺς

Phrag. 8.44.439.8 γραμματεὺς²⁰ ὁ κατὰ πρυτανεῖαν κληρωθεὶς ὑπὸ τῆς βουλῆς ἐπὶ τῷ τὰ γράμματα φυλάττειν καὶ τὰ ψηφίσματα, καὶ ἕτερος ἐπὶ τοὺς νόμους ὑπὸ τῆς βουλῆς χειροτονούμενος. ὁ δ' ὑπὸ τοῦ δήμου αἰρεθεὶς γραμματεὺς ἀναγινώσκει τῷ τε δήμῳ καὶ τῇ βουλῇ. 20' ἀντιγραφεὺς²⁰

Phrag. 8.44.439.10 τὰ ψηφίσματα, καὶ ἕτερος ἐπὶ τοὺς νόμους ὑπὸ τῆς βουλῆς χειροτονούμενος. ὁ δ' ὑπὸ τοῦ δήμου αἰρεθεὶς γραμματεὺς ἀναγινώσκει τῷ τε δήμῳ καὶ τῇ βουλῇ. 20' ἀντιγραφεὺς²⁰ πρότερον μὲν αἰρετός, αὐθις δὲ κληρωτός ἦν καὶ πάντα ἀντεγράφετο παρακαθήμενος τῇ βουλῇ. [δύο δ' ἦσαν, ὁ μὲν

Phrag. 8.44.439.12 ἀναγινώσκει τῷ τε δήμῳ καὶ τῇ βουλῇ. 20' ἀντιγραφεὺς²⁰ πρότερον μὲν αἰρετός, αὐθις δὲ κληρωτός ἦν καὶ πάντα ἀντεγράφετο παρακαθήμενος τῇ βουλῇ. [δύο δ' ἦσαν, ὁ μὲν τῆς βουλῆς, ὁ δὲ τῆς διοικήσεως.]

Phrag. 8.44.439.13 πρότερον μὲν αἰρετός, αὐθις δὲ κληρωτός ἦν καὶ πάντα ἀντεγράφετο παρακαθήμενος τῇ βουλῇ. [δύο δ' ἦσαν, ὁ μὲν τῆς βουλῆς, ὁ δὲ τῆς διοικήσεως.] [...] ἀντιγραφεὺς 20: ὁ καθιστάμενος ἐπὶ τῶν καταβαλλόντων τινὰ τῇ πόλει χρήματα ὥστε ἀντιγράφεσθαι

Phrag. 8.44.439.17 καταβαλλόντων τινὰ τῇ πόλει χρήματα ὥστε ἀντιγράφεσθαι ταῦτα ... [διττοὶ δὲ ἦσαν ἀντιγραφεῖς, ὁ μὲν τῆς διοικήσεως, ὡς φησι Φιλόχορος,] ὁ δὲ τῆς βουλῆς, ὡς 20' Αριστοτέλης20 ἐν 'Αθηναίων πολιτείᾳ.

Phrag. 8.44.439.20 τέλης20 ἐν 'Αθηναίων πολιτείᾳ. [...] οὗτος πράξεως μὲν οὐδεμιᾶς ἦν κύριος, ὑπανεγίνωσκε δὲ τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ τὰ πραττόμενα. ὁ δ' ἀντιγραφεὺς καὶ οὗτος ἀπὸ τοῦ γράφειν τὰ παρὰ τῇ βουλῇ ὠνόμασται.

Phrag. 8.44.439.22 οὐδεμιᾶς ἦν κύριος, ὑπανεγίνωσκε δὲ τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ τὰ πραττόμενα. ὁ δ' ἀντιγραφεὺς καὶ οὗτος ἀπὸ τοῦ γράφειν τὰ παρὰ τῇ βουλῇ ὠνόμασται.

Phrag. 8.44.440.4 οἱ ἀποδέκται ... 20' Αριστοτέλης20 δ' ἐν τῇ 'Αθηναίων πολιτείᾳ δεδήλωκεν ὡς δέκα τε εἶησαν καὶ ὡς παραλαβόντες τὰ γραμματεῖα ἀπαλείφουσι τὰ καταβαλλόμενα χρήματα τῆς βουλῆς ἐναντίον ἐν τῷ βουλευτηρίῳ καὶ πάλιν ἀποδιδόασιν τὰ γραμματεῖα τῷ δημοσίῳ. καὶ ἀπλῶς ἅ πραττουσι διασαφεῖ.

Phrag. 8.44.440.13 τῷ δημοσίῳ· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἀποδέκται ἐκαλοῦντο. εἶτα ἐξήταζον τὰ τε ὀφειλόμενα καὶ τὰ ἀποδιδόμενα χρήματα σὺν τῇ βουλῇ καὶ ἐμέριζον εἰς ἅ χρῆ ἀναλίσκειν.

Phrag. 8.44.442.4 οἱ ταμίαι, δέκα τὸν ἀριθμὸν. παραλαμβάνουσι δ' οὗτοι τό τε ἄγαλμα τῆς 'Αθηνᾶς καὶ τὰς νίκας καὶ τὸν ἄλλον κόσμον καὶ τὰ χρήματα ἐναντίον τῆς βουλῆς, ὡς φησιν 20' Αριστοτέλης20 ἐν 'Αθηναίων πολιτείᾳ. εἰσὶ δὲ τινες καὶ τῶν ἑρῶν) τριήρων ταμίαι, ὡς ὁ 20αὐτὸς φιλόσοφος20 φησιν.

Phrag. 8.44.446.11 εἰσι κληρωτοί, δέκα τὸν ἀριθμὸν, ἐφ' ὧν πάντες οἱ ἄρξαντες ἀρχὴν ἠντινοῦν λόγον ἀπέφερον τῶν διωκημένων. λογισταί. καὶ τούτους ἡ βουλή κληροῖ κατ' ἀρχὴν ὡς παρακολουθεῖν τοῖς διοικοῦσιν.

Phrag. 8.44.456.2 μαίνοντο ἵνα μηδεὶς κακουργήσῃ περὶ τὰ ἐμβαλλόμενα. ἔφεσις20 δὲ ἐστὶν ὅταν τις ἀπὸ διαιτητῶν ἢ ἀρχόντων ἢ δημοτῶν ἐπὶ δικαστὴν ἐφῆ, ἢ ἀπὸ βουλῆς ἐπὶ δήμον, ἢ ἀπὸ δήμου ἐπὶ δικαστήριον, ἢ ἀπὸ δικαστῶν ἐπὶ ξενικὸν δικαστήριον· ἐφέσιμος δ' ὠνομάζετο ἢ δίκη.

Phrag. 8.44.458.2 βουλευσεως20: ἐγκλήματος ὄνομα ... ὅταν ἐξ ἐπιβουλῆς τίς τινα κατασκευάσῃ θάνατον, ἐάν τε ἀποθάνῃ ὁ ἐπιβουλευθεὶς ἐάν τε μή. ... μάρτυς 'Ισαῖος ἐν τῷ πρὸς Εὐκλείδην ἐπὶ Πολλαδίῳ λέγων εἶναι τὰς δίκας, Δείναρχος

Phrag. 8.44.469.8 γραμματεῖα ἐνεγράφοντο, καὶ ἐπεγράφοντο αὐτοῖς ὁ τε ἄρχων ἐφ' οὗ ἐνεγράφησαν ὁ ἐπώνυμος καὶ ὁ τῷ προτέρῳ ἔτει δεδιωκτικῶς· νῦν δὲ εἰς τὴν βουλήν ἀναγράφονται"2. 20καὶ μετ' ὀλίγα20 "Ἰχρῶνται δὲ τοῖς ἐπωνύμοις καὶ πρὸς τὰς στρατείας, καὶ ὅταν ἡλικίαν ἐκπέμπωσι, προγράφουσι ἀπὸ τίνος

Phrag. 8.44.470.3 Ηαροσρ. s. ἀδύνατοι20: ... οἱ ἐντὸς τριῶν μνῶν κεκτημένοι τὸ σῶμα πεπηρωμένοι. ἐλάμβανον δὲ οὗτοι δοκιμασθέντες ὑπὸ τῆς βουλῆς δύο ὀβολοὺς τῆς ἡμέρας ἐκάστης ἢ ὀβολόν, ὡς φησιν 20' Αριστοτέλης 20 ἐν 'Αθηναίων πολιτείᾳ.... ἔστι δὲ καὶ λόγος τις ὡς Λυσίου περὶ τοῦ ἀδυνάτου

Phrag. 8.44.470.12 πόλεως, μισθοφορούντων αὐτῶν ὡς ἐντὸς τριῶν μνῶν περιουσίαν κεκτημένων. ἐδοκιμάζοντο δὲ οἱ ἀδύνατοι ὑπὸ τῆς τῶν πεντακοσίων βουλῆς καὶ ἐλάμβανον τῆς ἡμέρας, ὡς μὲν Λυσίας ὀβολόν ἕνα ... 20' Αριστοτέλης20 δὲ δύο ἔφη.

Phrag. 8.44.470.15 Λυσίας ὀβολόν ἕνα ... 20' Αριστοτέλης20 δὲ δύο ἔφη. Hesych. ἀδύνατοι: οἱ ἐντὸς κεκτημένοι τριῶν μνῶν παρὰ 'Αττικοῖς. ἐλάμβανον δὲ παρὰ τῆς βουλῆς δύο ὀβολοὺς.

Phrag. 8.44.554.4 s. τὸ Μηλιακὸν πλοῖον20 τοῦτο ἐπὶ τῶν ἄγαν ρεόντων πλοίων ἀπὸ ἱστορίας τινὸς εἴρηται. φησὶ γὰρ 20' Αριστοτέλης20 'Ἰππότην εἰς ἀποικίαν στελλόμενον τοῖς

μη βουληθεῖσιν αὐτῷ συμπλεῖν καταράσασθαι· ἐπειδὴ γὰρ προφασιζόμενοι οἱ μὲν τὰς γυναῖκας αὐτοῖς ἀρρωστεῖν οἱ δὲ τὰ πλοῖα ρεῖν κατέ

Phrag. 8.45.609.11 ὥραν παρασκευαζομένους ἕαρος ἀρχομένου πλεῖν. ἐμπρησθεισῶν δὲ αὐτοῖς ὑπὸ νύκτα τῶν νεῶν οὐκ ἔχοντας ὅπως ποιήσονται τὴν ἀπαρσιν, ἀβουλήτῳ ἀνάγκη τοὺς βίους ἐν ᾧ κατήθησαν χωρίῳ ἰδρύσασθαι. συμβῆναι δὲ αὐτοῖς τοῦτο διὰ γυναῖκας αἰχμαλώτους, ὅς ἔτυχον ἄγοντες ἐξ Ἰλίου·

Phrag.8.45.611.39 Θεμιστοκλῆς καὶ Ἀριστείδης. καὶ ἡ ἐξ Ἀρείου πάγουβουλή πολλὰ ἐδύνατο. 8. καὶ τῶν ὁδῶν ἐπιμελοῦνται, ὅπως μή τινες ἀνοικοδομῶσιν αὐτὰς ἢ δρυφάκτους ὑπερτείνωσιν. ὁμοίως δὲ καθι

Phrag. 8.45.611.130 τῆς ἀγορᾶς καὶ τῶν λιμένων. καὶ τῷ μῆτε ἄδικος μῆτε ὑβριστῆς εἶναι, μισοπόνηρος δὲ, τὰς δὲ προαγωγὰς πάσας κατεπόντισε. βουλὴν δὲ ἐπ' ἐσχάτων κατέστησεν, οἱ οὐκ ἐφίεσαν δαπανᾶν πλέον ἢ κατὰ τὰς προσόδους.

Phrag. 8.50.640.35 10. ἕτερον. Νέστορα τὸν Πυλίων ἡγήτορα ἤδε θανόντα γῆ κατέχει βουλῇ φέρτατον ἡμιθέων.