

# Sobre a tradução da *Ethica Eudemia* por Anthony Kenny

André Luiz Cruz Sousa (Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, Brasil)

andreluizcrs@gmail.com

## Obras analisadas

A tradução objeto da resenha é a seguinte:

KENNY, A. 2011. *The Eudemean Ethics*. Translated with an introduction and notes by Anthony Kenny. Oxford World's Classics.

Outras traduções são citadas pontualmente com intuito de comparação:

BONET, J. P. 1993. *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos.

DIRLMEIER, F. 1957. *Nikomachische Ethik*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Franz Dirlmeier. Frankfurt am Main und Hamburg: Fischer Bücherei.

ROSS, W.D. 1998. *The Nicomachean Ethics*. Translated with an Introduction by David Ross. Revised by J. L. Ackrill and J.O. Urmson. Oxford World's Classics.

SOLOMON, J. 1984. Eudemean Ethics. Translated by J. Solomon. In: BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. Volume two. Princeton University Press.

Os demais textos são as edições do texto grego de Aristóteles, bem como textos de outros autores:

BYWATER, I. 1894. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford Classical Texts.

Recebido em 08 de maio de 2013. Aceito em 16 de setembro de 2013.

KENNY, A. 1978. *The Aristotelian Ethics: a study of the relationship between the Eudemian and the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.

\_\_\_\_\_. 1992. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press.

WALZER et MINGAY. 1991. *Aristotelis Ethica Eudemia*. Oxford Classical Texts.

## Perspectiva geral

A tradução inglesa recentemente publicada da *Ethica Eudemia* é merecedora de atenção cuidadosa dos filósofos dedicados ao estudo de Aristóteles por uma razão apontada pelo autor (KENNY, 2011, p. xxviii): “a *Ethica Eudemia* aparece, pela primeira vez em uma língua moderna, de forma completa e não truncada”. Em outras palavras, a tradução inclui tanto aqueles livros que constituem o núcleo distintivo da *Ethica Eudemia* em contraposição à *Ethica Nicomachea* – EE I, II, III, VII e VIII – quanto os livros tradicionalmente atribuídos a ambos os tratados, mas publicados preferencialmente como parte da *Ethica Nicomachea*, a saber, os livros que tratam da justiça, das virtudes dianoéticas e da continência e incontinência, respectivamente V, VI e VII da *Ethica Nicomachea* ou IV, V e VI da *Ethica Eudemia*.

A decisão de publicar uma tradução da *Ethica Eudemia* na qual estão inclusos os livros “comuns” pode ser vista como uma reivindicação do valor do tratado, que na tradução de Kenny surge como autossuficiente na medida em que contém a totalidade da temática da ética aristotélica encontrada nas inúmeras edições da *Ethica Nicomachea*: uma discussão preliminar sobre a felicidade, uma discussão geral sobre a virtude (contendo tópicos como a mediania, o voluntário e a escolha), uma discussão específica a respeito de cada virtude – ética ou dianoética – uma discussão sobre a relação entre virtude e prazer, uma discussão sobre a amizade, e uma discussão a respeito da relação entre ação moral e contemplação filosófica como conteúdos da vida feliz. Kenny oferece ao leitor uma versão da *Ethica Eudemia* que pode ser, de fato, cotejada com a *Ethica Nicomachea* em condição de igual importância por aquele que pretenda compreender a Ética de Aristóteles em sua integralidade. As traduções que excluem os livros comuns, por razões teóricas (o tradutor entende que os livros comuns pertencem de fato à *Ethica Nicomachea*) ou simplesmente editoriais (o tradutor pensa que leitor pode encontrar os livros comuns nas inúmeras edições da *Ethica Nicomachea*), acabam por tornar a compreensão da *Ethica Eudemia* - incompleta e, conseqüentemente, fragmentária - parasitária em relação à *Ethica Nicomachea*.

O cunho reivindicativo transparece na narrativa, que o autor realiza na Introdução (p. x-xi), da progressiva perda de estima do tratado da *Ethica Eudemia* frente ao seu par mais famoso, desde a sua proeminência nos catálogos da e comentários à obra de Aristóteles

logo após a sua morte, até a posição de coadjuvante a partir do comentário de Aspásio à *Ethica Nicomachea* no segundo século da Era Cristã, posição reforçada pela desvantagem no número de manuscritos da *Eudemia* em relação à *Nicomachea* no período bizantino e pela tradução completa da última para o latim em detrimento da tradução de poucos fragmentos da primeira. A trajetória de derrocada culminou na consideração da *Ethica Eudemia* como tratado espúrio no século XIX, condição que foi mitigada quando ela passou a ser vista como um tratado autêntico, porém imaturo, inferior nesse sentido ao trabalho supostamente mais acabado da *Ethica Nicomachea*. Em contraposição a essa vertente, Kenny menciona na introdução sua tese segundo a qual os livros tidos como comuns pertencem de fato à *Ethica Eudemia*, com base em argumentos desenvolvidos anteriormente em seus textos *The Aristotelian Ethics* (KENNY, 1978) e *Aristotle on the Perfect Life* (KENNY, 1992): a consequência desse argumento é que a presente tradução deve ser compreendida no contexto de uma interpretação da obra de Aristóteles na qual a *Ethica Eudemia* possui primazia entre os textos de filosofia moral<sup>1</sup>.

## Dos aspectos formais e da natureza da tradução

A base da tradução, no que diz respeito aos livros que perfazem exclusivamente a *Ethica Eudemia*, é o texto grego da Oxford Classical Texts (OCT) editado por R. Walzer e J. Mingay. Quanto aos livros tradicionalmente tidos como comuns, a tradução se baseia no texto da *Ethica Nicomachea* da OCT editado por I. Bywater. A tradução mantém a paginação Bekker, resultando em curiosa ordenação: páginas 1214a1-1234b14 para os livros I-III, 1129a3-1154b34 para os livros IV-VI, e 1234b18-1249b25 para os livros VI-VIII. Kenny mantém, igualmente, a divisão em capítulos existente em Bekker e opta pelo hábito, comum a muitos tradutores, de atribuir subtítulos aos mesmos.

No que diz respeito ao estilo, a tradução é apresentada como almejando captar o sentido do texto grego sem deter-se à ordenação das frases dos manuscritos gregos ou à pontuação acrescida pelos editores da OCT: o tradutor pretende “produzir um inglês claro e legível, mais preocupado em preservar a opinião de Aristóteles do que obter uma correspondência palavra-palavra com o original” (KENNY, 2011, p. xxix). Dado o caráter esquemático dos textos aristotélicos, cuja concisão não decorre da intenção deliberada de produzir ambiguidade – Kenny afirma, com razão, que “aquilo que nos foi transmitido de Aristóteles ao longo dos séculos é antes um conjunto de telegramas do que de epístolas” (2011, p. ix) – parece de fato pouco interessante a opção por uma tradução mais literal cuja vantagem seria preservar o equilíbrio entre velar e desvelar característico de textos como os diálogos de Platão.

O fato do pensamento de Aristóteles estar em regra expresso textualmente na forma de esboços em uma língua capaz de expressar pensamentos complexos com economia de palavras implica um desafio ao tradutor, pois para expressar o pensamento do filósofo a tradução precisa ser, em alguma medida, interpretativa: “é necessário esforço para decodificar a mensagem dos enunciados irregulares” (KENNY, 2011, p. viii-ix). Uma tradução literal poderia revelar a humildade do tradutor, que não quer arriscar-se a distorcer o pensamento de Aristóteles. Entretanto, os enunciados vagos em uma língua moderna qualquer, aos quais essa tradução literal inevitavelmente recorrerá, não são capazes de exprimir aquilo que a língua grega expressa de modo elíptico. A sequência de enunciados truncados tornaria a respectiva tradução irrelevante enquanto instrumento para a compreensão do pensamento de Aristóteles. Ao produzir uma tradução menos literal e mais interpretativa, Kenny torna sua obra suscetível ao risco da distorção, porém significativa para a exegese do pensamento do Estagirita.

## Observações a respeito da tradução<sup>2</sup>

O conjunto de observações que se segue, de modo algum um exame exaustivo da tradução, volta-se para os respectivos pontos: primeiro trata das opções do tradutor ao verter para o inglês alguns dos termos centrais do tratado; em seguida examina algumas passagens dos livros I e VIII que são relevantes para a estrutura do argumento central da *Ethica Eudemia*, a saber, o conceito de εὐδαιμονία.

O livro V, sobre as virtudes dianoéticas (livro VI na *Ethica Nicomachea*), confere a Kenny a melhor oportunidade para exercer uma tradução que interpreta conceitos idiomáticos e expressões elípticas do grego antigo de modo a permitir ao leitor moderno uma compreensão acurada sobre aquilo que Aristóteles ensina. A opção do tradutor, que tem a virtude de tornar claros conceitos característicos do modo de vida grego através de palavras que não acarretam uma compreensão contraintuitiva do idioma moderno, é notável em 1139b15-17. O grego ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἢ ψυχῇ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς é vertido da seguinte maneira: “There are, let us say, five distinct states in which the soul attains truth by affirmation or denial, namely, art, knowledge, wisdom, understanding, and intelligence” (KENNY, 2011, p. 77). Não é tão relevante a tradução da expressão elíptica οἷς ἀληθεύει por uma expressão mais extensa que explica que se trata de estados ou condições nos quais algo (no caso a alma) alcança a verdade, o que outros tradutores obtêm<sup>3</sup>, mas o modo como Kenny opta por verter os cinco estados através de termos únicos, evitando expressões compostas

contra-intuitivas: ao fazê-lo, ele não apenas forja o inglês como língua filosófica, como permite ao leitor moderno acessar com precisão a realidade da qual trata Aristóteles.

As expressões pelas quais ROSS (1998) verte ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία e νοῦς – scientific knowledge, practical wisdom, philosophic wisdom, intuitive reason<sup>4</sup> – acabam por forjar uma linguagem técnica que afugenta a compreensão natural da língua moderna, como se a realidade articulada por Aristóteles não mais existisse entre nós. O resultado dessa tradução é um texto distante tanto da experiência do grego antigo quanto da experiência do leitor moderno. Nesse sentido, a tradução “scientific knowledge” expressa corretamente aquilo que Aristóteles designa por ἐπιστήμη em *Ethica Eudemia* V (ou *Ethica Nicomachea* VI), a saber, a apreensão pela razão de um aspecto da realidade que “consideramos não ser alterável” (ὕπολαμβάνομεν [...] μηδ' ἐνδέχασθαι ἄλλως ἔχειν – 1139b19-21) e que, por essa razão, “é acompanhada de demonstração” (μετ' ἀποδείξεως – 1140a33). O que essa tradução tira do alcance do leitor moderno é que o filósofo designa a condição do homem que possui ciência por meio de um emprego estrito do termo grego cujo emprego amplo designa a condição de quem possui um conhecimento qualquer<sup>5</sup>. Nesse sentido, o conhecimento alcançado pela ἐπιστήμη se contrapõe ao conhecimento a respeito da conduta (τὸ πρακτὸν), que “pode ser diferentemente” (ἐνδέχεται [...] ἄλλως ἔχειν – 1140b2-3) e não admite demonstração.

Aristóteles exorta o leitor para que “seja discursado com precisão” (ἀκριβολογεῖσθαι) a respeito “do que é o conhecimento” (ἐπιστήμη [...] τί ἐστίν – 1139b18-19), diferente da concessão que fizera em *Ethica Eudemia* I, quando aceitara, com hesitação, nivelar “todas as atividades do pensamento” (ἀπὸ τῆς διανοίας ἀπάσας [...] πράξεις) com “aquelas do conhecimento” (τὰς ἀπὸ ἐπιστήμης – 1214a29-30). É “knowledge”, como quer Kenny, e não “scientific knowledge”, como quer Ross, que necessita de uma compreensão mais específica. Essa demarcação do âmbito de uma dada atividade para distingui-la de outras designadas por um uso mais amplo de uma mesma palavra é expressa na tradução, por Kenny, de τὸ ἐπιστητὸν por “what is known”, ao invés do desnecessário “the object of scientific knowledge” proposto por Ross: assim, Kenny verte ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητὸν (1139b22-23) para “whatever is known, therefore, is necessary”.

“Wisdom”, “Understanding” e “Intelligence” como traduções de φρόνησις, σοφία e νοῦς também representam um ganho de compreensão ofertado por Kenny em relação às opções de Ross (Practical Wisdom, Philosophic wisdom e Intuitive Reason). Reservar a designação “sabedoria” (wisdom) para a condição do homem que pos-sui experiência quanto à ação moral não só está em concordância com a compreensão usual da palavra (não usamos a palavra sábio ou o equivalente inglês ‘wise’ a fim de nomear alguém com conhecimento específico, mas principalmente para nomear alguém que é visto como uma referência

em questões morais<sup>6</sup>) como evita a confusão, à qual o leitor de Ross está suscetível, entre uma sabedoria que seria prática (*practical wisdom*) e outra que seria teórica (*philosophical wisdom*): φρόνησις e σοφία designam simplesmente condições racionais diferentes. “Intelligence” como tradução de νοῦς é igualmente uma opção que favorece o uso natural e intuitivo da língua moderna: por que não chamar “inteligência” aquela condição que permite ao homem captar de modo imediato aquilo que não pode ser demonstrado, mas que é o princípio inerente ao que é conhecido de modo necessário? “Understanding” como tradução de σοφία, embora melhor do que o tradicional “philosophic wisdom”, é menos intuitivo que as demais escolhas de Kenny, como mostra a decisão do autor de traduzir ὁ σοφός por “people who possess understanding” (KENNY, 2011, p.80). No entanto, dado que a σοφία é “inteligência e conhecimento” (νοῦς και ἐπιστήμη), designando a condição do homem que não apenas conhece aquilo que decorre dos princípios (=ἐπιστήμη), como também possui a verdade quanto aos princípios (=νοῦς)<sup>7</sup>, não produz confusão afirmar que esse homem “entende” aquele aspecto da realidade que é por necessidade, em distinção daquele homem que apenas “conhece” esse aspecto sem acessar os princípios. Nesse sentido, τὸ σοφόν, traduzido por Kenny como “what is understood”, representa um aprimoramento da compreensão da realidade em relação a τὸ ἐπιστητόν ou “what is known”.

É interessante, ainda, a tradução engenhosa de σύνεσις por “judgment” e de γνώμη por “common sense”. A σύνεσις opera próxima da sabedoria (φρόνησις), ajuizando “aquilo a respeito do que alguém fica perplexo” (περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις – 1143a6), de modo que essa capacidade do sábio em compreender uma situação singularíssima é melhor captada como “judgment”, como quer Kenny, do que como “understanding”, como quer Ross. Afinal, a tarefa da σύνεσις é “simply to offer a verdict” (κριτικὴ μόνον – 1143a9-10). Por sua vez, a γνώμη, “a discriminação minuciosa na esfera do equitativo” (ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς [...] κρίσις ὀρθή – 1143a20), é acuradamente traduzida por “common sense”. A capacidade de realizar um “julgamento com sensibilidade” (συγγνώμη), isto é, que corrige uma aplicação estrita de uma regra que teria resultado indesejado, não poderia ser melhor nomeada do que como “bom senso”, cuja falta permitiria a alguém realizar a aplicação rígida da regra em questão.

Outro aspecto crucial da tradução diz respeito ao argumento central da *Ethica Eudemia*, a saber, o conceito de εὐδαιμονία e conceitos próximos, como a nobreza (καλοκαγαθία). Deve ser destacada, por exemplo, a agudeza da tradução de 1248b18-20 por Kenny que, em virtude do que poderia parecer um detalhe sem importância, aprimora nossa compreensão do argumento que Aristóteles dedica à distinção entre ser bom (τὸ ἀγαθὸν εἶναι) e ser nobre (τὸ καλὸν κάγαθὸν εἶναι), correspondente ao trecho 1248b16-1249a17. O texto grego - τῶν γὰρ ἀγαθῶν πάντων τέλος ἐστίν, ἃ αὐτὰ αὐτῶν ἕνεκά ἐστιν αἰρετά. τοῦτων

δὲ καλὰ, ὅσα δι' αὐτὰ ὄντα πάντα ἐπαινετὰ ἐστὶν – fora traduzido por SOLOMON (1984) como “For all goods have ends which are to be chosen for their own sake. Of these, we call noble those which, *existing all of them for their own sake, are praised*”; Kenny propõe “Among all goods, some are ends that are valuable for their own sake; among these, some are noble, namely, *those that are laudable for their own sake*”. A diferença entre o sentido dos trechos grifados, a saber, entre “elogiável” (ἐπαινετόν) como atributo exclusivo dos fins nobres (como quer Solomon) e como atributo *per se* dos fins nobres, que repercute, porém, em outros fins (como quer Kenny), é a diferença entre, respectivamente, um argumento confuso e um argumento bem acabado.

A razão disso é que na sequência da frase em questão Aristóteles distingue, em um primeiro momento de forma drástica, os fins elogiáveis (virtude e ações virtuosas) dos fins bons, porém não-elogiáveis (saúde, força física), para em seguida relativizar a distinção por meio de variações na predicação da qualidade “nobre” (καλόν) de acordo com o caráter do homem. O resultado é uma hierarquia resumida em 1249a11-13: “Para os muitos [...] as coisas boas sem qualificação não são boas, para o homem bom são boas, e para o homem nobre são também nobres” (τοῖς δὲ πολλοῖς [...] οὐ γὰρ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ κἀκείνους ἀγαθὰ ἐστὶ, τῷ δ' ἀγαθῷ ἀγαθὰ. τῷ δὲ <καλῷ>κἀγαθῷ καὶ καλὰ). Assim, para os muitos – tolos, injustos ou intemperantes – os fins bons por natureza (ἀγαθὰ φύσει) são danosos (βλαβερά) em virtude do seu caráter (1248b27-32). Para os homens bons, por sua vez, os bens por natureza são bons (1248b26-27), na medida em que seu caráter é virtuoso, mas não são nobres caso esses homens, como fazem os espartanos, almejem a virtude não por si mesma, mas tendo em vista os fins que são bons por natureza (1248b37-1249a2): “as ações nobres não lhes inerem por si mesmas” (οὐ γὰρ ὑπάρχει αὐτοῖς τὰ καλὰ δι' αὐτὰ – 1249 a2-3). Já para os homens nobres, aqueles que escolhem praticar as ações nobres por si mesmas, καὶ τὰ μὴ καλὰ μὲν φύσει ὄντα, ἀγαθὰ δὲ φύσει ὄντα τούτοις καλὰ ου, como traduz Kenny, “things that by nature are not noble but merely good become noble for them (KENNY, 2011, p. 147). A explicação para a diferença consta da frase seguinte: καλὰ γὰρ ἐστὶν ὅταν οὐ ἔνεκα πρᾶπτουσι καὶ αἰροῦνται καλὸν ἦ· διὸ τῷ καλῷ κἀγαθῷ καλὰ ἐστὶ τὰ φύσει ἀγαθὰ ου “for things become noble when people’s motives in doing and choosing them are noble; and that is why to the noble person the natural goods are noble” (KENNY, 2011, p. 147).

Essa repercussão da predicação da nobreza, permitindo sua inerência acidental em bens por natureza apenas bons – saúde, força física, honra – esclarece a tradução correta de 1248b18-20 por Kenny: os bens nobres não são apenas “elogiáveis” (ἐπαινετὰ), mas “elogiáveis por si mesmos” (δι' αὐτὰ ἐπαινετὰ), ao passo que os bens não nobres, uma vez exercidos pelo homem nobre em vista de bens nobres, são *acidentalmente nobres*, portanto

elogiáveis por causa de outros bens, ou ἐπαινετὰ δι' ἕτερα, como talvez tivesse escrito Aristóteles caso tivesse optado por um fraseado menos elíptico.

A respeito do conceito de εὐδαιμονία, cabe observar a tradução de trechos como *Ethica Eudemia* I.2, I.8 e VII.15/VIII.3, que revelam o desafio que o argumento principal do tratado representa para o tradutor. Em I.8 o filósofo discute αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν ou “o bem em si” com o intuito de estabelecer como opera a εὐδαιμονία enquanto princípio organizador da vida humana. Tendo descartado a “ideia de bem” (ἡ ἰδέα τὰγαθοῦ) e o “bem comum” (τὸ κοινόν ἀγαθόν) como incapazes de explicar essa operação, Aristóteles apresenta o que seria o modo correto de compreender a εὐδαιμονία enquanto princípio organizador da vida humana: τὸ δ' οὐ ἔνεκα ὡς τέλος ἄριστον καὶ αἰπίον τῶν ὑφ' αὐτὸ καὶ πρῶτον πάντων (1218b10-11). KENNY (2011, p.13) verte para o inglês: “the purpose or end that is the cause of what leads to it and is the first of all goods”. Importa, aqui, αἰπίον τῶν ὑφ' αὐτὸ, traduzido pela expressão “the cause of what leads to it”. A vagueza da expressão inglesa, que não afirma com clareza se aquilo que conduz ao propósito o integra ou se é um instrumento dele apartável, aponta a dificuldade em precisar aquilo em que consiste a teleologia segundo o Estagirita. Que essa precisão não é sem impacto na Ética o mostra o enunciado seguinte: ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν (1218b11-12) ou “it is this, then, that goodness itself must be: the end of everything attainable by human action” (KENNY, 2011, p. 13). Em outras palavras, aquilo que está na esfera da ação humana (τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν) integra a εὐδαιμονία enquanto τέλος ou é um instrumento apartável da própria εὐδαιμονία?

A vagueza da tradução desaparece algumas linhas adiante, mais precisamente em 1218b16-17 (ὅτι δ' αἰπίον τὸ τέλος τοῖς ὑφ' αὐτό, δηλοῖ ἡ διδασκαλία), que Kenny verte como “an end stands in a causal relation to the means subordinate to it: that is shown by the method of teaching” (KENNY, 2011, p.13). A opção por traduzir τοῖς ὑφ' αὐτό como ‘meios’ está sujeita a críticas. O texto de *Ethica Eudemia* VII.15/VIII.3, a respeito da faculdade contemplativa (τὸ θεωρητικόν), esclarece os contornos que essa interpretação da teleologia assume na Ética. Ali é afirmado que o deus (θεός), objeto da contemplação, é οὐ ἔνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει ou “the purpose of the commands that wisdom issues” (KENNY, 2011, p.148). Se a proposta de Kenny a respeito de 1218b16-17 é acatada, a consequência é que os comandos da φρόνησις (bem como seu exercício) são meios para a contemplação divina, que seria o “bem em si” (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) enunciado em *Ethica Eudemia* I.8. Nesse caso a distinção entre a contemplação e o exercício da sabedoria no agir corresponderia à distinção proposta em *Ethica Eudemia* I.2 entre “aquilo em que consiste o bem viver” (ἐν τίνι τῶν ἡμετέρων τὸ ζῆν εὖ) e “aquilo sem o qual não é possível ao homem possuí-lo” (τίνων ἄνευ τοῖς ἀνθρώποις οὐκ ἐνδέχεται τοῦθ' ὑπάρχειν).



Uma explicação adequada da εὐδαιμονία como princípio ordenador da vida humana necessita estabelecer um encadeamento melhor entre φρόνησις e θεωρία nessa ordenação. Afinal, o ‘bem em si’ (αὐτό τὸ ἀγαθόν) é, como traduz KENNY (2011, p. 13), “the object of the Science which is supreme over all others, namely *political and economic science and wisdom*” (τὸ ὑπὸ τὴν κυρίαν πασῶν. αὕτη δ’ ἐστὶ πολιτικὴ καὶ οικονομικὴ καὶ φρόνησις – 1218b12-14). Uma saída seria interpretar o “bem em si” (αὐτό τὸ ἀγαθόν) ou o “propósito” (τὸ οὐ ἔνεκα) como abarcando tanto a contemplação do deus quanto a ação moral: nesse sentido, “aquilo em que consiste o bem viver” corresponderia a essas duas atividades, ao passo que “aquilo sem o qual não é possível ao homem possuí-lo” corresponderia àqueles bens que, em *Ethica Eudemia* VII.15/VIII.3, são ditos “bons por natureza, mas não nobres” (τὰ φύσει ἀγαθὰ οὐκ ἐπαινετὰ), como a riqueza, a saúde, o dinheiro. Essa interpretação, embora plausível, não se sustenta nos termos da tradução de 1218b16-17 por Kenny: ela, por um lado, une a sabedoria e a contemplação no ‘bem em si’, em vista do qual tudo de-mais seria “meio”, mas, por outro, ignora a distinção de nível entre sabedoria e con-templação no argumento supramencionado de *Ethica Eudemia* VII.15/VIII.3. Faz-se necessária uma explicação na qual a contemplação (θεωρία) seja *raison d’être* da sabedoria (φρόνησις), sem que a última, porém, seja estabelecida como um “meio” para a primeira.

Essa explicação talvez seja possível se rejeitada a proposta de Kenny e adotada a tradução de αἴτιον τῶν ὑφ’ αὐτὸ sugerida por SOLOMON (1984) tanto para 1218b10-11 quanto para 1218b16-17, a saber “*cause of all that comes under it*”, o que permite a interpretação do ‘bem em si’ (τὸ ἀγαθόν αὐτό) como o ponto culminante de uma escala cujos constituintes não são, ao menos não todos, considerados instrumentos. Esse trajeto é sugerido por Aristóteles como o modo adequado de argumentar a respeito do ‘bem em si’, isto é, mostrar que os atributos – ordem e repouso (τάξις καὶ ἡρεμία) – que fazem dos bens cujo estatuto enquanto tais é alvo de acordo – saúde, força física e temperança – são mais intensos nos entes imóveis (1218a21-24). Nesse sentido, poderíamos sugerir que o deus de *Ethica Eudemia* VII.15/VIII.3, o qual “de nada carece” (οὐθενὸς δεῖται), seria a máxima ordenação e repouso existente, cuja perfeição serviria de modelo ao homem na ordenação da sua vida. O enunciado de *Ethica Eudemia* I.2 1214b7-9, isto é, θέσθαι τινα σκοπὸν τοῦ καλῶς ζῆν [...] πρὸς ὃν ἀποβλέπων ποιήσεται πάσας τὰς πράξεις ou, como quer KENNY (2011, p. 4), “set up for himself some object for a noble life [...] with a view to which he will govern all his conduct”, pode ser interpretado no sentido sugerido, se o intérprete atentar para o significado da expressão πρὸς ὃν ἀποβλέπων, *olhando em sua direção de modo resolutivo*. Assim, ao contemplar a ordem e repouso do deus, o homem sábio (φρόνιμος) entende qual é “o melhor padrão da alma” (τῆς ψυχῆς ὄρος ἄριστος), a saber, “perceber o menos possível a parte não-racional da alma” (τὸ ἥκιστα αἰσθάνεσθαι

τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς – 1249b21-23), fonte dos movimentos que prejudicam o seu repouso. Esse homem então percebe “aquilo em que consiste o bem viver” (ἐν τίνι τῶν ἡμετέρων τὸ ζῆν εὔ), a saber, a existência de ordem e repouso na alma, condição caracterizada pelo exercício das virtudes éticas coordenado pela sabedoria, bem como o exercício da contemplação. Em outras palavras, ele organiza a sua vida tendo observado resolutamente o deus. Ele também percebe “aquilo sem o qual não é possível ao homem possuir [o bem viver]” (τίνων ἄνευ τοῖς ἀνθρώποις οὐκ ἐνδέχεται τοῦθ’ ὑπάρχειν), a posse das coisas boas por natureza na medida certa em que não “impede servir o deus e contemplá-lo” (κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν- 1249b20-21).

1 Para o argumento filológico a respeito da pertença dos livros comuns à *Ethica Eudemia* ver especialmente os capítulos 4, 5 e 6 de KENNY (1978, p. 70-160). Para o argumento filosófico sobre a superioridade da *Ethica Eudemia* frente à *Ethica Nicomachea* ver o argumento geral de KENNY (1992).

2 Uma breve explicação para facilitar a compreensão do leitor: optou-se por manter o texto de Kenny em inglês, uma vez que é a *própria tradução* o objeto de análise; o texto em inglês é acompanhado do original grego pra evitar que o leitor precise recorrer às edições da OCT para compreender o argumento da resenha; trechos de Aristóteles em português são obra do autor da resenha e ocorrem quando a tradução inglesa desses trechos não é objeto da análise, tais trechos integrando o argumento do autor da resenha referente à tradução inglesa de outros trechos.

3 ROSS (1998) verte οἷς ἀληθεύει para “the states by virtue of which [the soul] possesses truth”. A tradução espanhola de BONET (1993) opta por “las disposiciones por las cuales [el alma] posee la verdad”. DIRLMEIER (1957) propõe a tradução mais curiosa: “die Grundformen, durch wel-che [die Seele] [...] die Erkenntnis des Richtigen vollzieht”.

4 DIRLMEIER (1957) também opta por expressões: ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς torna-se “wissenschaftliche Erkenntnis, praktische Einsicht, philosophische Weisheit und, intuitiver Verstand”.

5 KENNY (2011, p. 168) comenta essa distinção: “a palavra grega ‘episteme’ é o substantivo equivalente à palavra grega mais comum para ‘conhecer’. Aristóteles frequentemente o emprega nesse sentido geral, mas aqui e em outros tratados ele emprega um sentido estrito que significa conhecimento sistemático ou científico”.

6 KENNY (2011, p. 169) comenta: “a palavra grega ‘phronesis’ é frequentemente traduzida como ‘sabedoria prática’, mas o adjetivo é supérfluo: sabedoria diz respeito antes à vida do que à teoria”.

7 Ver 1141 a17-18 “é preciso ao homem de entendimento não apenas saber aquilo que decorre dos princípios, mas também possuir a verdade a respeito dos princípios” (δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν).