

## Três traduções recentes de Aristóteles para a língua nacional: uma da *Metafísica* e duas da *Ética Nicomaqueia*

Marco Zingano

O ano de 2024 foi pródigo em relação a traduções das obras de Aristóteles para a língua brasileira: vieram a lume três traduções, uma da *Metafísica*, feita por Vivianne de Castilho Moreira (Vozes), e duas da *Ética Nicomaqueia*, uma por Vinícius Chichurra (Vozes) e a outra por André Malta (Editora 34). Os anos Covid serviram pelo menos para uma boa coisa no tocante à tradução de textos aristotélicos diretamente do grego para a língua nacional.

Começo pelos textos editados pela Editora Vozes, na mesma coleção (*Pensamento Humano*). Início pela *Metafísica*. Vivianne Castilho Moreira dedica sua carreira aos estudos de filosofia moderna, em especial à filosofia de Leibniz, e, nos últimos anos, de modo intensivo, à filosofia aristotélica. A tradução é um fiel retrato disto: sua tradução se coloca em um patamar claramente acima das que foram feitas anteriormente do grego para o português, pois evidencia familiaridade com a filosofia aristotélica e em seu texto ecoam problemas, discussões e soluções propostas no mundo acadêmico durante os últimos decênios. Ademais, é de português castiço, com soluções elegantes na língua. O livro contém uma introdução em que ela situa sua tradução no contexto brasileiro e, de modo sucinto, internacional, bem como busca justificar algumas de suas escolhas de tradução.

A *Metafísica* é uma obra complexa, e analisar uma tradução requer muita paciência e tempo. Vou examiná-la sob o ângulo de quatro quesitos: (i) a edição do texto; (ii) a tradução de certos termos; (iii) a análise de problemas sintáticos; (iv) o exame de uma passagem especialmente célebre para a interpretação do inteiro texto, e os examinarei todos de modo muito sucinto. No que concerne ao quesito (i), a tradutora explicita que se baseou na edição comentada feita por Ross em 1924, à qual deu preferência em relação à edição Bekker (1831-36), que serve de baliza aos estudos acadêmicos, bem como consultou a edição feita em 1957 por Werner Jaeger para a *Oxford Classical Texts* (texto grego unicamente). Há certamente muito mérito nisto, mas está aquém do que a tradutora poderia oferecer. Com efeito, a grande novidade do final do século passado consiste justamente em uma melhor compreensão, a partir dos anos 80, da relação entre as duas famílias de manuscritos, agora denominadas A e B. A primeira tem por principais membros os ms. E (Parisinus 1853, séc. x) e J (Vindobonensis 100,

séc. x), denominada Recensão II por Jaeger, ao passo que, da segunda, A<sup>b</sup> (Laurentianus 87, 12, séc. xii) é o principal representante. O importante é que A<sup>b</sup>, cuja edição do texto de Aristóteles é feita conjuntamente com a do comentário de Alexandre de Afrodísia, está fortemente contaminado por este comentário, de modo que certas passagens estão simplificadas ou ‘solucionadas’ à luz deste comentário. Alexandre é o comentador grego de Aristóteles na Antiguidade grega, com enorme conhecimento da filosofia peripatética, além de um cuidado notável quanto ao texto, pois, em vários momentos, cita variantes do texto e dá suas razões para optar por uma delas. Mesmo assim, Alexandre é um comentador, e possui interpretações próprias a respeito de vários pontos da metafísica aristotélica (por exemplo, um deles diz respeito a como interpretar a noção de *πρὸς ἓν*, *significação focal*, crucial para se compreender a doutrina aristotélica da substância, que ele conjuga à de *ἀφ’ ἑνός*, *provir de algo uno*, e que localiza como intermediária entre a homonímia e a sinonímia: a consequência desta jogada é enorme para a história da metafísica). Os editores sempre viram que as famílias A e B diferem em não poucos lugares, e se instalou a prática de privilegiar A<sup>b</sup>, justamente porque ele trazia leituras mais palatáveis ou, pelo menos, já digeridas. Este quadro foi radicalmente alterado depois que os trabalhos de Frede e Patzig em relação ao livro Z (1988) e os de Cassin e Narcy para o livro Γ (1989) mostraram que é na família A, a Recensão II de Jaeger, onde devemos fixar nossa atenção para o estabelecimento do texto, recorrendo à família B somente em situações especiais. Assim, na tradução da *Metafísica* para o italiano publicada em 2017, Enrico Berti, um especialista de Aristóteles (recentemente falecido), esforçou-se por manter (quase sempre) as lições de A; no mesmo sentido, a edição crítica do livro A feita por Oliver Primavesi para o *Symposium Aristotelicum* de 2008 e publicada em 2012 está fortemente amparada neste novo consenso. A presente tradução não leva em conta estes estudos (que, aliás, não estão citados em sua sumária bibliografia).

Passemos ao quesito (ii). É inevitável fazer referência à tradução de οὐσία, sistematicamente vertida por *essência*. É verdade que este é um ponto em que ainda há controvérsias entre os especialistas, e as diferentes traduções espelham isso. Contudo, deve-se observar, em primeiro lugar, que não há isomorfia entre as línguas: este é um princípio que todo tradutor deve ter sempre em mente. Ora, em grego antigo, οὐσία tem diferentes sentidos. Não me refiro ao uso ordinário (em que οὐσία tem o sentido de *propriedade* ou *bens possuídos*), mas ao uso filosófico que Aristóteles faz de οὐσία (e que é muito distinto do uso, por exemplo, em Platão). O problema é antigo; já os latinos querelavam sobre como a traduzir: *substantia* ou *essentia*? A querela nasce por conta da posição singular que οὐσία ocupa no sistema metafísico de Aristóteles. Para fazer uma metafísica em nome próprio, Aristóteles precisa

recusar a doutrina platônica dos graus de ser, distanciando-se enfim da ontologia platônica da Forma (ιδέα, εἶδος) como ὄντως ὄν, *o que realmente é*, o ser sensível sendo concebido como um intermediário entre o que é real e puramente e o não ser. Aristóteles recusa tal doutrina ao cindir o ser, τὸ ὄν, nos dez gêneros supremos ou categorias, que são todos tipos legítimos em que τὸ ὄν é dito. Dentre estes gêneros supremos, há um, οὐσία, que funciona como *ser primeiro*, πρώτως ὄν, pois todas as outras categorias inevitavelmente fazem referência a ela, mas não o contrário. É nesta jogada que nasce a metafísica propriamente aristotélica a título de doutrina da substância: a οὐσία é aquilo em relação ao qual (πρὸς ἕν) todos os outros gêneros supremos são ditos ser. Como a οὐσία funciona como ser primeiro é uma questão que o livro Γ investiga; importa saber aqui que, a este título, οὐσία é *substância*, sem a existência da qual os outros gêneros não poderiam existir. No entanto, havia uma controvérsia importante na época de Aristóteles. Alguns filósofos pensavam que só havia substâncias sensíveis (οὐσίαι αἰσθηταί); outros, que havia substâncias não-sensíveis, e que estas tinham mais ser do que aquelas; ainda, dentre estes últimos, uns pensavam que estas substâncias não-sensíveis eram objetos matemáticos; outros, que eram distintos dos objetos matemáticos e que ocupavam o mundo ontologicamente privilegiado das Formas (platônicas). Isto já nos permite ver que a metafísica terá de refletir sobre o que conta legitimamente como substância (e, também, examinar a natureza dos objetos matemáticos e a reivindicação de serem substâncias, o que é levado a cabo nos dois livros finais da *Metafísica*, M e N). O que é peculiar ao que hoje temos como o livro intitulado *Metafísica* é que Aristóteles busca dirimir a disputa entre o que conta como substância (οὐσία) – substâncias sensíveis ou também substâncias não-sensíveis – por meio de uma análise *não partidária*. Ele poderia ter adotado de início a posição platônica com vistas a corrigi-la internamente, mas não faz isso. Ao contrário, Aristóteles busca um ponto de consenso: ele investiga em que consiste a substancialidade das substâncias sensíveis porque todos aceitam que elas são substâncias (οὐσίαι), apesar de divergirem quanto ao grau ontológico que a elas deve ser atribuído (ou são as únicas substâncias, ou são substâncias em grau inferior). Esta é a estrutura dos livros centrais, os livros Z-H-Θ da *Metafísica*: estudando a substância sensível, descobrir em que sentido seria possível haver substâncias de outra natureza em função do que for descoberto como a substancialidade das substâncias sensíveis, estudadas de modo não partidário. É aqui que nasce a doutrina aristotélica da *essência*. Tal investigação, com efeito, se faz distinguindo na substância sensível (οὐσία αἰσθητή) três itens (na *Metafísica*; a terminologia das *Categorias* é diferente): a forma, ou πρώτη οὐσία (οὐσία *primeira*); a matéria, que é substância somente em potência (δυνάμει οὐσία), e o composto de matéria e forma (τὸ ἐκ τούτων, τὸ ἐξ ἀμφοῖν, τὸ σύνολον), que é a substância (οὐσία) “da qual

unicamente há geração e corrupção e que é separável plenamente” (para citar H 1 1042a30-31, tradução minha; em certas passagens, Aristóteles se refere à matéria como δευτέρα οὐσία e ao composto como τρίτη οὐσία, mas não há contrapeso metafísico para esta nomenclatura). Para esclarecer o que é aquela οὐσία πρώτη, Aristóteles se serviu de vários termos: τὸ εἶδος (*a forma*), τὸ τί ἦν εἶναι (*a essência*), ὁ λόγος (*a fórmula*). O que é decisivo é entender que a πρώτη οὐσία é ἡ οὐσία ἐκάστου, isto é, a οὐσία de *x*, e agora οὐσία só pode ser traduzida por *essência* (falar da *substância de x* constitui, no meu entender, uma anomalia, pelo menos no aristotelismo: como forma e composto são οὐσίαι em ato, falar de *uma substância de uma substância* infringe a regra, explicitada em Z 13, segundo a qual não é possível que uma substância seja composta por outra substância em ato). O grande resultado é este: como a substancialidade da substância sensível reside em última instância em sua forma ou essência, e a essência é vista em contraposição à matéria, a forma das substâncias sensíveis, que é sempre imanente ao composto, serve de *vicário* para uma substância de outra natureza. É *possível* que tal substância exista, sem nenhuma matéria, haja vista à natureza da forma (oposta à da matéria, ainda que sempre imanente ao composto); para que de fato se possa *afirmar* que a substância não-sensível existe, é preciso recorrer a um argumento independente (que Aristóteles formula em termos da necessidade de uma fonte puramente imóvel para a explicação do movimento que acomete todas as substâncias sensíveis). Muita discussão correu e ainda corre sobre como interpretar tudo isso, mas é este o quadro geral em que se dá a análise de Aristóteles. Quando se olha para este esquema, se percebe que, se uma tradução *única* for adotada para οὐσία, problemas inevitavelmente surgirão. A tradutora decidiu traduzir οὐσία sempre por *essência*. Assim, para dar somente dois exemplos, Λ 1 1069b3 ἡ δ’ αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητὴ é vertido por “a essência sensível é mutável” – ora, a essência é justamente aquilo que deve ficar resguardado de toda mudança e alteração, o quer que ela seja. Em H 1 1042a32 está escrito que ὅτι δ’ ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη, δῆλον, o que é vertido por “ora, é claro que também a matéria é essência”, quando um dos pilares da metafísica aristotélica consiste justamente em contrastar forma (essência) e matéria. Muitos tradutores se atêm à relação um termo grego – um termo em português, mas surpreende que, no presente caso, tenha sido mantida esta estratégia de rigidez, pois ela é visivelmente contraprodutiva.

O mesmo vale para εἶδος, que a tradutora verte sistematicamente por *espécie*, salvo, como ela própria adverte, em contextos platônicos. É verdade que em Z 8 1033b27 τὰ εἶδη é traduzido por “ideias” (em contexto platônico: as Formas ou Ideias), mas a tradutora insiste em tratar as εἶδη como “espécies” em outros contextos tipicamente platônicos. Vejamos A 6, que é o capítulo dedicado à exposição da filosofia de Platão: as instâncias ontológicas máximas são

o que Platão “denominou Ideias” (ιδέας προσηγόρευσε), e, continua o texto, agora segundo a tradução: “das quais os sensíveis seriam apartados e segundo as quais todos eles seriam expressos, porque seria por participação nas espécies que os muitos seres seriam homônimos entre si”. A passagem é A 6 987b8-10 τὰ δ’ αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσιν, que relata a tese platônica segundo a qual, além das Formas (παρὰ ταῦτα), há outras entidades, as substâncias sensíveis, e que as multiplicidades sensíveis (τὰ πολλά) são referidas pelos mesmos nomes (ὁμώνυμα) do que as Ideias (τοῖς εἶδεσιν). A noção de homonímia é a platônica (F<sup>dade</sup> e os múltiplos f<sub>s</sub> portam o mesmo nome), o que causou turbulência na transmissão do texto, cujas variantes podem ser ignoradas aqui, porém. O que não há nesta passagem são *espécies*, mas sim *Formas* ou Ideias platônicas, que emprestam às coisas que delas participam sua denominação. Uma passagem bem conhecida, e mapeada no comentário filosófico, se torna de difícil compreensão por conta da tradução sistemática de εἶδος por *espécie*.

Tampouco para Aristóteles εἶδος é unicamente *espécie*. A *espécie* (εἶδος) ocorre quando se toma a forma (εἶδος) de um tipo natural (gatos, por exemplo) juntamente com a matéria tomada universalmente (por exemplo: não o bigode deste gato, mas o bigode em geral dos gatos). A espécie (τὸ εἶδος), assim concebida, não é οὐσία: nem substância (como o composto, em que a matéria em pauta é a matéria particular) nem essência (como a forma aristotélica, τὸ εἶδος). Em uma passagem crucial, Z 8 1034a8, Aristóteles nos diz que Cálías e Sócrates diferem quanto à matéria (particular: um tem o nariz assim; o outro, assado, mas ambos têm nariz), mas são o mesmo τῷ εἶδει (ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος). São o mesmo quanto à forma (essência)? Ou são o mesmo quanto à espécie? O que é indivisível: a forma ou a espécie? Pode-se ir para uma ou outra direção. Frede e Patzig escolhem *espécie*, e dependem desta escolha em função de defenderem a tese das formas particulares; no entanto, para quem não defende que as formas são particulares, esta é uma passagem chave em que dois indivíduos, Sócrates e Cálías, são ditos terem a mesma *forma*. A tradutora verte, como esperado, por “quanto à espécie. Afinal, a espécie é inseável”, não porque sustente uma tese a respeito da natureza das formas, mas pela busca de uma única tradução para termos que têm mais de uma acepção (Aristóteles listou vários deles no livro Δ, inclusive οὐσία). Mais um exemplo: a famosa passagem (Z 11 1037a29) em que Aristóteles explicita que ἡ γὰρ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν fica vertida como: “a essência é a espécie intrínseca”. No caso, οὐσία é de fato essência, pois se trata da πρώτη οὐσία, que é a forma (essência); porém, o ponto não consiste em assinalar que a espécie é imanente, pois ela necessariamente o é, visto que contém elementos materiais (tomados em geral). O ponto a assinalar é que a forma é imanente, e esta é uma informação preciosa para a análise

metafísica: as formas (αἱ πρῶται οὐσίαι) das substâncias sensíveis (αἱ αἰσθηταὶ οὐσίαι) são sempre imanentes a estas últimas. Na tradução oferecida, acertos e erros acabam se misturando inevitavelmente por conta da uma decisão de traduzir rigidamente os termos, quando Aristóteles se vale de uma multivocidade a respeito de οὐσία e εἶδος.

Vou ser muito sucinto para (iii) a análise de problemas sintáticos e (iv) o exame de uma passagem celeberrima. Quanto a (iii), ocorre o efeito Tricot: a elegância buscada do português por vezes termina por ofuscar problemas sobre, por exemplo, a que um pronome se refere, e coisas deste tipo. Dois exemplos, tirados ambos de Z 11. Em 1037a21-25 Aristóteles começa o resumo do que fez precedentemente em Z 10 e 11: τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ πῶς αὐτὸ καθ'αὐτό, καθόλου περὶ παντός εἴρηται, καὶ διὰ τί τῶν μὲν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι ἔχει τὰ μόρια τοῦ ὀριζομένου τῶν δ' οὐ, καὶ ὅτι ἐν μὲν τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τὰ οὕτω μόρια ὡς ὕλη οὐκ ἐνέσται. O resumo continua até 1037b7, de modo que μὲν οὖν em 1037a21 é respondido pelo δέ em Z 12 1037b8, não precisando ser traduzido, pois faz as vezes da nossa atual distribuição em parágrafos distintos. O resumo diz: foi dito em geral, a respeito de todos os casos (em pauta), o que é τὸ τί ἦν εἶναι e como ele é em si e por si, e também foi discutido quais as partes da definição (a definição sendo o enunciado que exprime o τί ἦν εἶναι da coisa que está sendo definida). A tradutora verte τὸ τί ἦν εἶναι por *o que era ser*, em que toma ἦν como imperfeito que remete a algo dito anteriormente (a definição já tendo sido produzida algures); isso é possível, e muita gente o toma assim. Deixemos, porém, esse problema de lado, pois o ponto é este: como traduz a sentença inteira. Lê-se em sua versão: “foi dito, portanto, o que é *o que era ser* e como ele é por si mesmo universal a respeito de tudo etc.” A tradutora toma que o τὸ τί ἦν εἶναι foi dito ser universal a respeito de tudo, mas καθόλου περὶ παντός não está ligado a τὸ τί ἦν εἶναι e sim a εἴρηται. Poderia ser um problema menor, mas Z 13 introduzirá a tese (polêmica) de que nenhum universal pode ser οὐσία, quando justamente Z 4-6 (7-9) 10-11 (12) visam a mostrar que τὸ τί ἦν εἶναι é o bom candidato para οὐσία ἐκάστου, isto é, *essência de x*.

O segundo exemplo se refere a algo que Sócrates júnior (melhor do que “o jovem Sócrates”, pois não é Sócrates quando jovem, mas um discípulo de Platão, também de nome Sócrates) propunha. O texto, primeiro: καὶ ἡ παραβολὴ ἡ ἐπὶ τοῦ ζῴου, ἦν εἰώθει λέγειν Σωκράτης ὁ νεώτερος, οὐ καλῶς ἔχει· ἀπάγει γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀληθοῦς, καὶ ποιεῖ ὑπολαμβάνειν ὡς ἐνδεχόμενον εἶναι τὸν ἄνθρωπον ἄνευ τῶν μερῶν, ὥσπερ ἄνευ τοῦ χαλκοῦ τὸν κύκλον. τὸ δ' οὐχ ὅμοιον· αἰσθητὸν γὰρ τι τὸ ζῷον, καὶ ἄνευ κινήσεως οὐκ ἔστιν ὀρίσασθαι, διὸ οὐδ' ἄνευ τῶν μερῶν ἐχόντων πῶς. A tradução: “e a comparação com o animal que o jovem Sócrates costumava fazer não é pertinente, pois se afasta da verdade e faz conceber humano sem as

partes respectivas como logicamente possível, do mesmo modo que se concebe como logicamente possível círculo sem bronze. Ora, os casos não são semelhantes, pois animal é algum sensível e não há como defini-lo excluindo o movimento – excluindo, por conseguinte, o modo como se comportam suas partes”. O ponto é controverso; se trata de saber se a forma pode ser definida sem menção à matéria, ou se é preciso, de algum modo, fazer referência à matéria no enunciado que exhibe a forma de algo. Há defensores da “forma pura”, para usar um vocabulário recente, em que a fórmula da forma meramente descreve a função ou as funções que o ser em pauta exerce, a(s) qual(quais), para ser(em) exercida(s), requer(em) condições materiais adequadas, mas esta matéria (a matéria próxima) não comparece na fórmula que exhibe a forma. E há os defensores da “forma impura”: a forma contém em algum sentido elementos materiais (deixo de lado determinar que matéria seria essa, que certamente não é a matéria particular). Sócrates júnior comparava a definição de animal à de círculo: como, para a última, pode-se elidir toda referência à matéria, pensava que o mesmo podia ser feito com os animais. Ao proceder assim, porém, se afasta da verdade, *isto é* (lendo *καί* como epexegetico), *faz conceber o ser humano como podendo existir sem as partes <materiais>*, ποιῆν ὑπολαμβάνειν ὡς ἐνδεχόμενον εἶναι τὸν ἄνθρωπον ἄνευ τῶν μερῶν. É importante aqui verter ὡς ἐνδεχόμενον εἶναι por *como podendo existir* (e não como *logicamente possível*, que é uma leitura anômala), pois a consequência é que, ao proceder como fazia, Sócrates júnior eliminava das *condições de existência* as partes materiais pelas quais o ser humano exerce a ou as funções que a forma preconiza (assim como o círculo não precisa de bronze ou madeira para existir). Ora, *o animal é um ser sensível* (αἰσθητὸν γὰρ τι τὸ ζῷον), e *não é possível definir um animal sem menção ao movimento* (καὶ ἄνευ κινήσεως οὐκ ἔστιν ὀρίσασθαι), de modo que (i) não é possível que o animal *exista* sem partes materiais dispostas de um certo modo, pois todo movimento requer órgãos pelos quais se realiza, ou, ainda, (ii) não é possível *definir* o animal sem partes materiais dispostas de um certo modo. É a batalha entre os puristas e os impuristas em torno de um verbo oculto. O purista coloca na segunda frase: διὸ οὐδ’ <ἔστιν> ἄνευ τῶν μερῶν ἐχόντων πῶς; o impurista supõe διὸ οὐδ’ <ὀρίζεται> ἄνευ τῶν μερῶν ἐχόντων πῶς. Como traduzir? Não pode existir ou não pode ser definido? É proveitoso observar o cuidado de Aristóteles em exprimir o problema: o animal não pode ser definido sem referência ao *movimento*. Talvez isso implique que não possa ser definido sem menção à *matéria*, como querem os impuristas – mas isto não está dito, ou, pelo menos, não explicitamente. Para isto servem as notas de rodapé: advertir o leitor de uma escolha diante de um verbo oculto e de um vocabulário escolhido à ponta de buril.

A respeito de (iv), vejamos uma passagem célebre entre tantas, em que Aristóteles está tentando localizar a filosofia primeira, isto é, a ciência que trata da *substância imóvel* (οὐσία ἀκίνητος). O texto, primeiro: εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἕτερα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἢ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν (E 1 1026a27-32). A tradução: “se, pois, não houver outra essência além das que são constituídas por natureza, a Ciência da Natureza seria a ciência primeira. Porém, se houver alguma essência imóvel, a ciência que dela se ocupa será anterior, isto é, Filosofia primeira e, sendo assim, universal, já que primeira. E a ela competirá especular a respeito do ser, bem como do que é e dos predicados que lhe pertencem enquanto ser”. Há vários problemas aqui. Aristóteles leva seriamente em consideração a possibilidade de haver somente *substâncias sensíveis*, ou também *substâncias não-sensíveis* (e não *essências*). A posição predicativa de πρώτη em αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη sugere traduzir: “e esta <a substância imóvel> é anterior, e a filosofia <que trata dela> primeira”. Então vem a parte mais difícil: καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη. Qual é o sujeito? Acho que é a substância imóvel; mas pode ser também a filosofia que porta sobre ela. Deixemos de lado este ponto. O decisivo é como ler οὕτως, que tem um valor *restritivo* aqui: ela (a substância, a filosofia primeira) é universal deste modo <limitado>, porque primeira. Alexandre, em sua interpretação do livro Γ, declara que há uma ciência universal (de tudo o que é enquanto é), e que, depois, temos três ciências departamentais: a teologia, a física e a matemática. A teologia é, para ele, primeira entre as ciências departamentais porque seu objeto é o mais nobre. Porém, talvez o ponto de Aristóteles seja o de dizer que a universalidade da filosofia primeira se dá nos limites da posição de seu objeto como primeiro. É esta mesma ciência (teologia ou filosofia primeira) que se alça a um papel universal (e tem de fazer o papel de ontologia) porque tem a posição primeira. Como interpretar esta tese é um outro problema; o ponto aqui é não fazer o problema desaparecer nos meandros da tradução. Dito de outro modo: nesta passagem, ser universal e ser primeiro não são idênticos, e a universalidade em pauta (seja a da substância, seja a da filosofia), na medida em que há universalidade, se dá na estrita dependência e em direta relação com seu ser primeiro. Na tradução, o valor restritivo do οὕτως desaparece em proveito da afirmação, como queria Alexandre, de uma ciência universal: “universal, já que primeira”. O ser primeiro, nesta tradução, é o tíquete que a faz ingressar triunfante no teatro da universalidade. Pode, porém, estar alertando sobre uma limitação quanto ao andor. Novamente, em uma passagem tão controversa, e bem mapeada, mas com leituras sintáticas distintas,



alguma nota seria recomendável, que não seja para que o leitor não fique às cegas quanto às opções que o texto abriga.

Dito isso, é preciso reafirmar que se trata de uma tradução que está em um patamar superior ao das outras. Toda tradução deve fazer um passo adiante, e esta o faz, e mais de um. O trabalho é sério, há um evidente comprometimento com a interpretação do texto, a linguagem é castiça. Este trabalho, quer-me parecer, deverá ser a referência para os estudos universitários em língua brasileira da *Metafísica* para os próximos anos, tendo estabelecido um patamar que uma próxima edição deverá superar se quiser se impor no meio acadêmico.

O mesmo, infelizmente, não pode ser dito da tradução da *Ética Nicomaqueia* (doravante: *EN*), que também faz parte da coleção *Pensamento Humano*, feita por Vinícius Chichurra, pesquisador ligado ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da UFRJ (segundo dados de seu CV Lattes; a Editora Vozes nada informa a respeito dos tradutores). Não há introdução e as notas são extremamente sucintas, basicamente visando a esclarecer remissões ou informar dados de cultura geral. O leitor não é advertido de que há uma outra *Ética*, a *Ética Eudêmia*, e possivelmente uma terceira, a chamada *Magna Moralia*, ambas com estruturas muito similares à da *Nicomaqueia*, mas com terminologia e, por vezes, soluções divergentes. Nenhum esclarecimento é feito sobre as edições modernas, muito menos sobre o estado atual da edição do texto em relação aos manuscritos disponíveis. Nada é dito sobre o fato de os capítulos serem diferentes segundo duas tradições, que remontam, ambas, a tempos antigos; o tradutor segue a que os ingleses em especial privilegiam, ao passo que muitos outros estudiosos seguem os capítulos canonizados por Bekker. Isso não é grave, só infeliz; o original não continha capítulos, mas somente divisão em rolos, aos quais correspondem nossos atuais livros (bem mais infeliz é o desinteresse em assinalar a paginação Bekker, universalmente utilizada para a localização precisa das passagens). Vai-se direto ao texto como uma fonte sem história, desde sempre a mesma, editado em um céu azul sem turbulências. Sobre a tradução, cumpre salientar que é fluente; uma de suas qualidades é a de recuperar a possível natureza oral das lições expostas na *EN* (no que, aliás, lembra a recente tradução de Beresford para o inglês). Há várias soluções elegantes e muito felizes, em especial para expressões correntes do grego antigo, sem conotações filosóficas. Em relação a estas últimas, porém, os deslizos são grandes e testemunham uma incompreensão por vezes difícil de compreender, cujo acúmulo termina por comprometer o estatuto acadêmico desta tradução.

A *Ética* de Aristóteles segue um plano pautado em definições: definida a felicidade como atividade da alma com base em virtude, estuda-se a natureza da virtude moral, o que leva à investigação do ato voluntário, da escolha baseada em razões e, por fim, do prudente, o agente

moral que exerce de modo exemplar a racionalidade no domínio prático. O argumento tem um arcabouço em forma anelar, iniciando com a definição de felicidade e se concluindo, no livro X, com a prova de que a contemplação é a felicidade perfeita, ao passo que a vida política é felicidade em segundo plano. Entre um livro e outro do anel argumentativo, diferentes temas atinentes à análise do ato moral são investigados: as virtudes morais, em especial a justiça; a acrasia; o prazer; a amizade. Tudo começa com o estabelecimento de uma estratégia para capturar quais bens funcionam como fins últimos de nossas ações em I 2 1094a18-22 (forneço os capítulos na versão do tradutor). Como se sabe, o tranquilo mundo do bem supremo sofreu um abalo de grandes proporções quando, em 1957, Geach argumentou que a prova estava baseada na falácia da mudança dos quantificadores: da premissa de que, para toda ação, há um fim que ela busca, se quer obter a conclusão de que há um fim que toda ação busca. Algo como dizer que, dado que todo menino ama uma menina, há uma menina que todos os meninos amam – o que pode ocorrer por uma conspiração cósmica, mas não decorre logicamente da premissa. Em notação lógica: de  $\forall x \exists y (Rxy)$  se quer passar a  $\exists y \forall x (Rxy)$ . Há várias tentativas de isentar Aristóteles de tal falácia, aliás básica (e à qual o próprio Aristóteles alude em uma passagem da *Ética Eudêmia*). Na tradução em análise: “se, portanto, entre os fins a que visam nossas ações houver um que desejamos por si mesmo, ao passo que desejamos outros fins apenas por interesse nele, e se não desejamos tudo em vista de outra coisa (o que evidentemente resultaria em um processo infinito, de modo que todo desejo seria fútil e vão), é claro que esse fim será o bem e, de fato, o bem supremo”. Há infelicidades na tradução (como “apenas por interesse nele”), mas o ponto que importa é como compreender a conclusão. Em grego:  $\delta\eta\lambda\omicron\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\prime\ \acute{\alpha}\nu\ \epsilon\iota\eta\ \tau\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$  (1094a21-22). Há obviamente um problema *lógico* aqui. O discutível na tradução é que ela parece ignorar a questão lógica e faz Aristóteles assinar embaixo, como se adotasse incondicionalmente a falácia: “o bem e, *de fato*, o bem supremo” (grifo meu). Talvez seja isso – o que, porém, macularia o argumento já em seu passo inicial, e faria com que Aristóteles abraçasse uma falácia que ele próprio detectou como tal. O texto é problemático, por certo, mas, como não há nem estudo de texto nem menção de tribulações entre os comentadores, a tradução apresenta a falácia com tanta naturalidade que o leitor mais atento fica desarmado.

A falta de sensibilidade a problemas filosóficos é acompanhada de pouca familiaridade com a terminologia filosófica em pauta. Na crítica que Aristóteles dirige à Forma platônica de bem, há um momento em que o Estagirita se refere à teoria das Formas em geral. Ele usa, então, uma expressão que Platão usa em seus diálogos; por exemplo,  $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\ \tau\acute{\omicron}\ \kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu$ , *o belo em si*

*mesmo, o próprio belo*, generalizando-a: τὸ αὐτοέκαστον, *o x-em-si, o próprio x*. Esta generalização foi empregada também nos *Tópicos*. Aqui, ela é vertida de modo surpreendente por “tal fulano é ideal”, o que não faz nenhum sentido e compromete, obviamente, a interpretação da passagem. Igualmente difícil de aceitar é a tradução de φρόνιμος por *cauteloso*, enquanto φρόνησις é vertida por *sabedoria prática* (felizmente, por vezes φρόνιμος é vertido por *pessoa dotada de sabedoria*, como em II 6, devendo-se entender que é dotada de *sabedoria prática*; explico mais adiante o problema de tal tradução). A definição de felicidade, obtida em I 7, é assim vertida: “o bem do ser humano é o exercício ativo <pleonasma para Aristóteles: ἐνέργεια, *atividade*) das faculdades de sua alma <o texto diz: ψυχῆς, *da alma*) em conformidade com a excelência ou virtude; e, se houver várias excelências ou virtudes humanas, em conformidade com a melhor e mais perfeita entre elas” (I 7 1098a16-18). A interpretação desta passagem gerou muita controvérsia, que passo em silêncio aqui; observo somente que κατ’ ἀρετήν é traduzido por “em conformidade com a excelência ou virtude”. Se κατὰ é *conformidade* ou se requer algo mais exigente, como o *aus Pflicht* kantiano, é um problema que vou deixar de lado. Observo, porém, que há de fato uma discussão sobre como traduzir ἀρετή, pois, quando usada para qualquer objeto, é *excelência* (como a ἀρετή de um cavalo ou de uma faca); quando usada, contudo, no contexto da agência humana, é o que denominamos *virtude* na filosofia prática ou moral. Não há nenhuma razão para escrever “excelência ou virtude”. Felizmente, em outras passagens, ἀρετή é vertida simplesmente (e corretamente) por *virtude*. A definição da felicidade é repetida em I 13 com a expressão κατ’ ἀρετήν τελείαν, que, penso, deve ser traduzida por “com base em perfeita virtude”, aqui vertida por “em conformidade com a virtude perfeita”. É um detalhe, mas o diabo habita nos detalhes: Aristóteles preferiu resguardar-se e não escreveu “com base em *uma* virtude perfeita” nem “com base *na* virtude perfeita”. Nem o artigo definido, nem o indefinido, mas a *ausência* de artigo. Agora, τέλειον, como o próprio Aristóteles reconhece, tem dois sentidos: completo ou perfeito. A definição da felicidade em I 7 é seguida da condição ἔτι δ’ ἐν βίῳ τελείῳ (1098a18), corretamente vertida, penso, por “uma vida inteira” (ou, melhor, “completa”). O termo, porém, é o mesmo: τέλειον. Completo ou perfeito? Para isto servem as notas: esclarecer os problemas de texto (na verdade, τέλειον guarda, em boa medida, o segredo da resposta aristotélica, justamente por oscilar entre *completo* e *perfeito*, e, quanto a este último, aparecer em posição de superlativo absoluto ou relativo – mas tudo isso o leitor terá de adivinhar, pois nada é dito a respeito).

Contudo, há outros problemas que, estes, desqualificam esta tradução. Como a virtude comparece na definição de felicidade, é preciso analisá-la. A definição de virtude moral é

obtida em II 6. Primeiro, o texto: ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῆ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν (II 6 1106b36-1107a2). Este é o texto de Bywater, que se baseia no comentário de Aspásio; a vulgata dá um texto diferente: ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῆ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. Estas pequenas diferenças têm consequências importantes para uma interpretação sustentada da ética. Agora a tradução: “a virtude, então, é uma disposição de caráter estabelecida da mente que determina a escolha de ações e emoções, consistindo essencialmente na observância do meio-termo relativo a nós, a qual é determinada por um princípio racional da pessoa dotada de sabedoria”. A tradução, além de ser ambígua (não é claro a que se referem os pronomes), não corresponde a nenhum dos dois textos, além de conter pressupostos não-aristotélicos. É difícil mesmo entender como teria chegado a esta versão. Como a virtude moral é definida como disposição que redunde em decisões ou escolhas deliberadas, ἕξις προαιρετικὴ, é preciso examinar a noção de προαίρεσις, peça-chave da ética aristotélica. Trata-se de uma escolha baseada em razões (que portam sobre os meios, segundo Aristóteles). Há várias traduções; o tradutor adotou *escolha*, com estirpe antiga (é a *electio* de alguns pensadores medievais). Haveria mais a dizer sobre a tradução de III 3, principalmente de suas linhas finais (1113a9-14), mas deixo esta parte ao juízo do leitor. Quero ressaltar um ponto somente. Toda escolha deliberada é um ato voluntário (mas não o inverso), de modo que, para examinar a noção de προαίρεσις, Aristóteles inicia o livro III investigando a noção de voluntário (ἐκούσιον) e seu contrário, involuntário (ἀκούσιον). Na língua comum, os termos ἐκούσιον e ἀκούσιον designam o que se faz de bom ou mau grado, mas Aristóteles quer captar por meio deles as noções de ato voluntário e involuntário. Os dois campos semânticos não coincidem: pode-se, por exemplo, fazer algo voluntariamente, mas de mau grado; ou de bom grado, mas involuntariamente. Esta não-coincidência causa alguns problemas de tradução, que deixo de lado. Para especificar a natureza voluntária de um ato, Aristóteles estabelece duas condições que devem ser satisfeitas simultaneamente: (a) o agente é princípio da ação (em um sentido ralo e intuitivo) e (b) o agente conhece as circunstâncias em que se desenrola a ação. O involuntário sendo a negação do voluntário, será, portanto, o produto da negação de  $(a \wedge b)$ , isto é:  $(\sim a \vee \sim b)$ . Isto já põe pressão na análise, pois os termos estão sendo definidos com base em conectivos, e Aristóteles expressamente interdita definições assim construídas. O involuntário lida com uma disjunção:  $(\sim a)$  o agente não é princípio da ação ou  $(\sim b)$  o agente desconhece as circunstâncias da ação. Agora, se  $(\sim a)$ , então o agente foi, de algum modo, *forçado* a fazer o que está fazendo. Ele está envolvido na ação, mas não é o princípio dela: por

exemplo, é quem toma minha mão e com ela bate em uma terceira pessoa que é o princípio da ação; eu estou envolvido na ação ao ter sido forçado de algum modo a bater na terceira pessoa, pois foi com minha mão que ela foi esbofetada. Pois bem, Aristóteles caracteriza esta condição como τὸ βίαιον, *o que é forçado*: ações assim cometidas, a saber, τὰ βία, *as ações cometidas por força*, são, portanto, involuntárias. Aristóteles esclarece em III 1 1110a1-3 que βίαιον δὲ οὗ ἢ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ἧ μὴδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων, *é forçado o ato cujo princípio é externo, sendo de tal tipo que quem age ou sofre a ação em nada contribui para ele*, entendendo por *ele*, obviamente, o *princípio da ação*. De fato, ἀρχή é, em grego, feminino, referido aqui em ἐν ἧ, literalmente: *para ela*. Ocorre que, em grego, também πράξις, *ação*, é feminino, mas é óbvio que a pessoa contribui para a ação, pois de algum modo está envolvida nela: no caso, foi minha mão que bateu na face da terceira pessoa. A tradução assim verte esta passagem: “sendo de tal natureza que a pessoa que a comete e a sente em nada contribui para sua ocorrência”. Aqui, a *ocorrência* só pode designar a ação que está se desenvolvendo, e é óbvio que a pessoa contribui para sua ocorrência – se em nada tivesse contribuído, não estaria em questão ter feito algo involuntariamente. Tudo isso soa mal, mas um outro detalhe da tradução desta passagem retira definitivamente este trabalho do mundo acadêmico. Em inglês, os atos cometidos βία, *por força* ou *coação*, são corretamente ditos atos que ocorrem *under compulsion*. O tradutor verte τὰ βία, os atos cometidos por força, por “feitos sob compulsão”. Em português, atos realizados sob compulsão são aqueles atos cometidos por uma “imposição interna irresistível”, para citar Houaiss. Tampouco são atos *compulsórios*, como também propõe. Embora *compulsório* esteja etimologicamente ligado a *compelir*, *compulsório* é um ato a que somos obrigados a fazer pela lei – como o infame *depósito compulsório* que os militares instituíram durante a ditadura para quem quisesse viajar para o exterior. (Uma saída seria dizer *aquilo a que se é compelido*, mas certamente não *o compulsório*.) Tudo isso soa muito mal e deixa no leitor o sabor amargo de uma tradução que não responde aos critérios de um trabalho acadêmico bem realizado. Poderia citar outros exemplos em que ora a falta de bom senso, ora o descuido com os argumentos, ora a adoção de glosas, ora o desconhecimento da terminologia filosófica em pauta compromete o resultado; bastam, quer-me parecer, os que indiquei acima para mostrar que, a despeito de boas soluções para o português (no tocante, sobretudo, a expressões de uso corriqueiro), esta tradução não se qualifica a um trabalho acadêmico.

O cenário muda por inteiro quando folheamos a tradução feita por André Malta da *EN* para a Editora 34. Já pela editora, que dá destaque ao tradutor e à sua formação (professor de grego da USP), ao contrário da Editora Vozes, que apenas menciona o nome do tradutor. A

tradução vem acompanhada de uma introdução mais encorpada, na qual o tradutor expõe a relação da *EN* com as outras *Éticas* de Aristóteles, examina algumas de suas noções centrais e a situa em relação a Platão e a moral cristã. Há também frequentes notas (sobre referências internas e externas, problemas semânticos e questões culturais em geral). Em um posfácio, volta aos temas da ética, buscando mostrar que a estrutura da obra leva a pensar que não é somente notas de curso que foram editadas posteriormente, mas que foi armada com vistas a um tratado a ser publicado. No mesmo *Posfácio*, procura justificar algumas de suas escolhas de tradução. O livro tem ainda uma tabela das virtudes morais (551-553), um vocabulário grego-português (555-567, com transliterações erradas quando  $\gamma$  está em posição nasal) e um índice dos autores citados por Aristóteles (569-570). O trabalho responde, assim, aos critérios de uma tradução de proposta acadêmica e deve ser avaliado nesta perspectiva.

O tradutor inicia sua *Introdução* procurando mostrar – ou, como ele diz, “cravar” – que a *EN* é o tratado mais importante de Aristóteles que chegou até nós. É verdade que, nos últimos cem anos, a atenção dos especialistas esteve voltada principalmente à ética e à metafísica de Aristóteles, mas questões sobre o hilemorfismo despontam hoje como altamente relevantes, fazendo com que o *De Anima* volte ao centro das atenções. De qualquer modo, este tipo de competição é inócua, pois a filosofia vive do retomar as suas fundações, e, embora questões de ética, metafísica e, em geral, ontologia façam inevitavelmente parte de seu repertório e dirijam em boa parte sua volta ao passado, ela também é vítima de modismos. A constante referência à ética aristotélica ao longo de tantos séculos deve nos fazer atentar, porém, a uma história do comentário, e isto desde a Antiguidade, bem como aos problemas filosóficos que estão sendo examinados. Quanto ao primeiro quesito, não há referência aos numerosos comentadores que tentaram esclarecer os mistérios deste texto, porém. Nenhuma menção é feita, por exemplo, a Aspásio, o primeiro autor antigo de quem temos um comentário (parcial) da obra (séc. II d.C.), o que, aliás, teria evitado a tradução de τὰ ἐγκύκλια por “nossas circulares” em I 5 1096a3. Tampouco às interpretações e propostas de leitura feitas por Alexandre de Afrodísia, uma geração depois; o comentário anônimo não é citado em nenhum momento e nenhum problema sintático ou lexical é resolvido recorrendo à paráfrase antiga, frequentemente atribuída a Heliodoro, ou ao comentário bizantino estabelecido nos círculos cultos em torno de Ana Comnena. Que Tomás de Aquino escreva a Ia. Iiae da *Summa* ao mesmo tempo em que redige um comentário à *EN* é mais um sinal da relevância filosófica do texto. Isto está ligado ao segundo quesito: o importante é mostrar *por que* foi sempre objeto de comentário. E, novamente, há um silêncio. A noção de felicidade é arquitetônica para a obra, mas a questão que está sendo examinada sob seu bojo é a agência humana, mais precisamente em que sentido

se pode conceber o homem como causa própria de certos movimentos, a saber, suas ações. Há um debate que se instala entre o estoicismo e a filosofia peripatética a respeito do determinismo, do libertarianismo (defendido em particular por Alexandre) e de um possível compatibilismo, muito próximo do de Crisipo. O debate se faz em torno da noção de τὸ ἐφ' ἡμῖν, *o que está em nosso poder*, que pode ser interpretada como uma potência ou monádica ou diádica no momento em que estamos prestes a agir. Aristóteles emprega a expressão τὸ ἐφ' ἡμῖν, embora esta se torne termo técnico somente na filosofia peripatética. A noção aristotélica de ἦθος, *caráter*, porém, parece introduzir um tipo de determinismo psicológico, que precisa ser compatibilizado com o que Aristóteles fala das condições bidirecionais constitutivas de toda ação. Não há traço, nas notas da tradução, da urgência deste problema. Uma outra questão que se perfila é como pensar o desejo humano. Aristóteles tem um termo geral, ὄρεξις (*desejo*), dividido em três espécies: βούλησις (*querer racional*), θυμός (*impulso*) e ἐπιθυμία (*apetite*), esta última definida como o desejo pelo agradável. Tudo isso já está em Platão (em sua tripartição das fontes motivacionais da alma), mas agora é reorganizado por Aristóteles de um modo preciso. Por questões atinentes ao inglês, há muita confusão entre ἐπιθυμία e ὄρεξις, pois ora um, ora outro é traduzido por *desire*. Em Aristóteles, ἐπιθυμία é o desejo do agradável, o que denominamos *apetite*, cuja virtude correspondente é a temperança (σωφροσύνη) em relação aos prazeres do tato, gosto e relações sexuais. Na tradução, ἐπιθυμία é vertida por *desejo* (que é o gênero, no entanto), ao passo que ὄρεξις é vertida por *vontade*. Ocorre que vontade é uma faculdade que, na modernidade, é concebida como operando independentemente da apreensão das boas razões para agir – afinal, teologicamente, é preciso distinguir entre a onisciência e a onipotência divina. Para Aristóteles, porém, não há lugar lógico para tal faculdade, pois, quando o agente apreende as boas razões em uma ação, por isso mesmo ela a quer fazer. Ao traduzir ὄρεξις por *vontade* e ἐπιθυμία por *desejo*, a tradução acrescenta mais uma camada de confusão conceitual em um domínio já bastante conturbado – quando Tomás reivindica a *voluntas* (correspondendo à βούλησις), ele está dando um passo para além do estrito aristotelismo. Isso, é claro, é objeto de interpretação e sujeito a críticas, mas não isto: o fato de se introduzir no texto mesmo uma tese que Aristóteles (ainda) não possui e que, possivelmente, não quer adotar. É preciso também salientar que Aristóteles e Kant são os dois filósofos que procuraram de modo mais contundente diferenciar o uso prático do uso teórico da razão, mantendo a razão como o mesmo poder inferencial em seus dois usos. Em particular, Aristóteles o faz por meio do uso deliberativo ou prático da razão, que ele distingue fortemente do uso demonstrativo ou teórico; compreender a *EN* requer repensar este ponto que, até hoje, é elusivo à reflexão filosófica consequente.

A tradução da *EN* está, assim, intimamente entrelaçada com jogadas conceituais, o que se reflete em sua terminologia. Toda tradução que não as tem em mira termina por obscurecer isto mesmo que Aristóteles quer esclarecer. Alterar a terminologia classicamente adotada para verter certos termos é certamente possível, desde que esteja lastrada em uma reflexão sobre aquilo mesmo que os termos em Aristóteles querem compreender; de outro modo, só acrescentam ruído a uma cacofonia já bem vultosa. Dois pontos podem ser úteis para deixar isto mais claro. Ao buscar elucidar como se dá a agência humana, Aristóteles estabelece as seguintes condições em *EN* II 4: (a) o que é feito deve ter certas propriedades (a saber, as propriedades que tem enquanto ato); (b) o agente o deve realizar (b<sub>1</sub>) com conhecimento, (b<sub>2</sub>) escolhendo fazer o que faz pelas razões relativas a isso, e (b<sub>3</sub>) portando-se de maneira firme e inalterada. A condição (b<sub>3</sub>) βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων (1105a33) é muito frequentemente assimilada à condição de o agente possuir uma disposição (ἔξις), e é uma grata surpresa ver que o tradutor foi bastante cauteloso ao não introduzir esta noção, pois ela não está na passagem. Estas condições (a, b<sub>1</sub>, b<sub>2</sub>, b<sub>3</sub>) são satisfeitas pelo agente virtuoso. Ora, como o próprio Aristóteles observa nas *Categorias*, como o grego não tem o adjetivo \*ἀρεταῖος ligado a ἀρετή (*virtude*), a língua serviu-se de um termo próximo para expressá-lo: σπουδαῖος, originalmente ligado a σπουδή (*afã, ardor, mas também de valor, sério*). Ao traduzir σπουδαῖος por *nobre*, o tradutor lhe empresta uma conotação sociológica que, *na teoria aristotélica da ação*, ele simplesmente não tem (aliás, Dirlmeier cometeu a mesma infelicidade em sua tradução alemã do final dos anos 50). Em uma passagem crucial, que é exclusiva da *EN*, Aristóteles escreve o seguinte: ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τάληθές αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἑκάστην γὰρ ἔξιν ἴδιά ἐστι καλὰ καὶ ἠδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τάληθές ἐν ἑκάστοις ὀρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν (III 4 1113a29-33). Aristóteles quer ressaltar que ao agente virtuoso a verdade prática fica saliente, de modo que ele funciona para nós como se fosse a medida e o padrão dos atos morais. A tese da *saliência moral* é importante para Aristóteles, e ele a repete várias vezes na *EN*; na última vez que a menciona, ele acrescenta καθάπερ οὖν πολλάκις εἴρηται, *como foi dito várias vezes* (X 6 1176b24-25, lembrando que esta é uma tese exclusiva da *EN*). Eis a tradução proposta: “pois quem é nobre julga cada coisa corretamente, e fica aparente para ele o verdadeiro em cada. Para cada disposição há belezas e prazeres próprios, e quem é nobre talvez se diferencie mais que tudo por ver o verdadeiro em cada coisa, tal como se fosse a régua e a medida delas”. O ἴσως não denota possibilidade, mas certeza; por certo que ele as julga bem, é este o ponto da *saliência* em contexto moral. Ele é o σπουδαῖος, aqui vertido por *nobre*. De fato, σπουδαῖος pode ser traduzido por *nobre* em muitos outros contextos e autores, mas, na teoria da ação



aristotélica, isso não faz sentido: não é por ser *nobre*, mas por ser *virtuoso* que a verdade prática a ele fica saliente. Aristóteles pode estar enganado em relação à *saliência moral*, mas é esta a sua tese *filosófica*, que não está contaminada por preconceitos sociológicos.

Há um outro agente no campo moral, o φρόνιμος, que satisfaz não somente as condições (a, b<sub>1</sub>, b<sub>2</sub>, b<sub>3</sub>) da ação moral, mas também (b<sub>4</sub>) determina corretamente os meios para obter o fim desejado, (b<sub>5</sub>) é dotado de uma habilidade legislativa, (b<sub>6</sub>) tem todas as suas virtudes morais interligadas e (b<sub>7</sub>) não sofre episódios de acrasia. A tradição preferiu o termo *prudente*; a tradução, *ponderado*. Não há nenhum ganho nesta mudança, e talvez uma perda: quem é ponderado é, para voltar a Houaiss, “a pessoa que, por temperamento, não se excita ou perturba com facilidade; refletido, equilibrado, sereno, calmo”. É muito bom ter tais qualidades, mas o σπουδαῖος também as possui. A distinção não está em ser refletido, mas em certas propriedades da reflexão que o φρόνιμος unicamente leva a cabo, as designadas por b<sub>4</sub>, b<sub>5</sub>, b<sub>6</sub> e b<sub>7</sub>. É por isso que a tradição discutiu como verter o termo e terminou, *faute de mieux*, por escolher *prudente*, haja vista à dimensão *política* que esta personagem introduz no mundo moral. O prudente aparece na definição da virtude moral em II 6 1106b36-1107a2 (já analisada acima): ἔστιν ἀρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῆ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. A tradução: “logo, a virtude é uma disposição marcada pela escolha, consistindo na média referente a nós, definida pela razão e conforme quem é ponderado a definiria”. É verdade que a disposição surge da repetição de nossos atos em uma dada direção à exclusão de seu oposto, e possivelmente alguns destes atos são escolhidos por deliberação; o ponto, porém, é que a virtude moral é uma disposição que promove, que gera escolhas deliberadas (o sentido é ativo, não passivo), é uma disposição *de fazer escolhas deliberadas*: sua indexação é ao futuro, não ao passado. Deixando de lado os problemas de texto (já aludidos antes, e que não fazem assunto para uma nota na tradução, que parece tomar ὡς e não ᾧ), outro ponto está em que o ponderado (o prudente) *define* aquilo mesmo que a razão *define*. Se tomarmos *definir* no sentido clássico da operação racional de enunciar em que consiste algo, então caberá ao ponderado envolver-se com questões (filosóficas) de definição. Há, de fato, uma versão árabe que vai nesta direção, e que foi exaltada na tradução proposta para o francês por Bodéüs. Porém, isto não faz sentido, pois se trata de *determinar* ou *delimitar* o que fazer em tais e tais circunstâncias, em ambas as ocorrências: ὠρισμένη e ὀρίσειεν. É possível que o tradutor esteja pensando assim, mas sua tradução deveria evitar que se pense do outro modo, e não o estimular. Melhor é manter a versão de Grosseteste: *est ergo virtus habitus electivus in medietate existens que ad nos determinata ratione, et ut utique sapiens determinabit* (recensio recognita).

Outras inovações têm o mesmo problema: não avançam na compreensão do ponto e mesmo obscurecem ainda mais o que sempre foi obscuro. Vejamos τέλος, *meta*, e ἔργον, *trabalho*. Na filosofia aristotélica, todo objeto se inscreve em uma perspectiva teleológica e, portanto, tem um *fim* (τέλος), esteja ele consciente ou não disso. Pode-se discutir que tipo de causalidade está em pauta pela causa final; o fato é que tudo tem um fim. O que, aliás, permite um chiste, que um poeta fez e que o próprio Aristóteles relatou na *Física*, a respeito de alguém que, ao morrer, teria enfim alcançado seu fim. Por outro lado, *meta* é um propósito que nos fixamos, algo subjetivo de que estamos forçosamente conscientes; *fim*, aquilo que caracteriza tudo intrinsecamente. A tradução de τέλος por *meta* só acrescenta ruído a uma já bem avançada cacofonia. No final do livro I da *República*, Platão define o ἔργον de algo como aquilo que somente esta coisa realiza, ou que o realiza de melhor modo. Aristóteles dará acolhida metafísica ao que, na *República*, é empregado sobretudo em perspectiva política: cada coisa é definida pelo ἔργον que realiza (para citar *Meteorologica* IV 12 390a10: ἅπαντα δ' ἐστὶν ὀρισμένα τῷ ἔργῳ). Há muitos contextos em que ἔργον deve ser traduzido por *trabalho*, especialmente fora de Aristóteles; mas não aqui. Quando Aristóteles introduz τὸ ἔργον ἀνθρώπου, ele está buscando aquilo que define o ser humano, e o encontra não em fazer isto ou aquilo (acampar, sentar frente à lareira, dirigir automóveis etc.), mas em fazer tudo o que faz com razão ou não sem razão. Talvez a consequência disso seja inevitavelmente naturalizar e, portanto, frustrar a ética, como observou Bernard Williams, mas esta é a direção do argumento de Aristóteles. Traduzir ἔργον por *trabalho* acrescenta mais uma camada de confusão em um argumento que, por si próprio, não está desprovido de dificuldades. Outro ponto: quando, em X 7-8 Aristóteles tenta provar que a vida contemplativa é a εὐδαιμονία τελεία (expressão usada somente nestes capítulos), a dificuldade está em como entender este argumento, já que, anteriormente, o que estava em pauta como causa própria da felicidade era a virtude moral tornada perfeita pela operação em seu interior de uma virtude intelectual (a prudência) em suas variadas expressões cidadinas (no sentido amplo de *político*, isto é, referente à *polis*). Toda a dificuldade está em entender como a vida contemplativa prevalece sobre a vida pública moral no tocante à felicidade. Talvez isto já estivesse engatilhado no livro I; talvez não, e unicamente em X 7-8 encontramos uma prova em favor da vida contemplativa. O que a tradução deve fazer é deixar claro ao leitor o que está em jogo aqui. Propor a tradução de ὁ θεωρητικὸς βίος por *a vida observadora* simplesmente gera mais ruído, perfeitamente desnecessário para quem está imbuído do ideal clássico da contemplação e inútil para quem quer entender qual é o argumento em pauta.

No *Posfácio*, o tradutor declara sua admiração pela tradução da *EN* feita por Robert Barlett e Susan Collins. Como se sabe, estes dois tradutores têm a peculiaridade de privilegiar a rigidez na tradução: a um mesmo termo, uma única tradução. Decidiram, então, traduzir *καλόν* (e seus cognatos) por *noble*, e aceitaram unicamente desviar desta prática quando *καλόν* é referido inquestionavelmente à beleza física (então o traduzem por *beautiful*). A noção de *καλόν* em Aristóteles tem uma variação semântica considerável (no que, aliás, reflete o uso corrente do termo), indo de valores puramente estéticos a sentidos genuinamente morais (em especial na expressão *τοῦ καλοῦ ἕνεκα*), bem como incorpora outros, como “falar corretamente, *καλῶς*”. Aristóteles costuma iniciar as obras que pretende editar (ou que editou) com frases de impacto. Assim inicia a *EN*: *πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφάνησαντο τὰγαθόν, οὗ πάντ’ ἐφίεται* (I 1 1094a1-3). Termos importantes já são introduzidos (de um lado, ação e escolha deliberada, para o agir humano; de outro, arte e método, quanto à produção) e uma tese é posta de início em evidência: a tese do bem supremo. De fato, a ética aristotélica gira em torno deste ponto e pretende dar uma interpretação filosófica coerente para a reivindicação de um e somente um bem supremo – como vai conseguir isto requer a obra inteira, e um Aristóteles para a escrever. É dito no início que o bem foi corretamente (*καλῶς*) identificado como aquilo a que tudo tende. Não se segue daqui que a tese tenha sido corretamente articulada e desenvolvida, somente que há algo aqui a defender. Eis como Barlett e Collins traduzem a passagem: “every art and every inquiry, and similarly every action as well as choice, is held to aim at some good. Hence people have nobly declared that the good is that at which all things aim”. Ocorre que pessoas podem declarar falsidades nobremente; o fato de terem *nobremente* dito que o bem supremo é aquilo a que tudo tende em nada garante a verdade da proposição. Eis como nosso tradutor faz iniciar a *EN*: “toda arte e toda abordagem, e igualmente toda ação e escolha, parecem almejar algo bom. Por isso foi belamente declarado que aquilo que todas as coisas almejam é o bem”. Na linguagem aristotélica, *ἀγαθοῦ ἐφίεσθαι* é propriamente “tender a um fim”, seja ele almejado, anelado ou aquilo a que você é inevitavelmente sugado. Declarar *belamente* algo é melhor do que o declarar *nobremente*, mas ainda não garante a verdade da proposição: quantas belas palavras não carregam fel e falsidade! O tradutor insiste no *belamente*, porém: “por isso julga-se belamente que os atos decorrentes do ímpeto não decorrem de premeditação”, quando o ponto é que está *correto* estimar que os atos feitos por ímpeto não ocorrem por premeditação (V 8 1135b25-26; Barlett e Collins se saem ainda pior: “hence it is noble to judge acts that arise from spiritedness as not stemming from forethought”). O ponto, na frase inicial da *EN*, é que há algo de verdadeiro na tese do bem supremo, e Aristóteles se prepara para nos mostrar em

que consiste esta verdade e, sobretudo, como a entender filosoficamente. O decisivo é reconstruir os argumentos que dão base a esta tese, recuperando suas premissas e examinando o vocabulário em que se exprimem. O resto é fogo de artifício.

Argumentos filosóficos exigem, assim, muito cuidado na tradução – na terminologia, mas também em sua reconstrução. Vejamos um ponto simples. Aristóteles acaba de listar os tipos de situação cuja ignorância torna o ato involuntário: o que você faz, a quem, o instrumento com que você age etc. Aristóteles então resume o ponto em III 1 1111a15-19. Eis a tradução: “tendo a ignorância, então, relação com todas essas situações em meio às quais alguém age, aquele que é ignorante de alguma delas parece ter agido involuntariamente, sobretudo em meio às com maior autoridade – e as com maior autoridade parecem ser aquelas em meio às quais, e por cujo motivo, alguém age”. Isto é uma redonda lapalissada: o que tem mais autoridade é o que tem mais autoridade. Por esta razão vários editores procuraram *corrigir* o texto, mas nenhuma nota referente a estas tentativas é feita. Novamente, o leitor atento fica desarmado. Ou o problema está no grego, mais especificamente em como interpretar *κυριώτατα*, se ligado ao plural *ἐν τοῖς κυριωτάτοις* ou se identificando, adverbialmente, aquilo que é sumamente importante. De qualquer modo, há um problema aqui, e cabe à tradução assinalar isso e não simplesmente assinar embaixo.

Filosofia e gramática estão sempre unidas. Em V 6 1134b8-15, Aristóteles argumenta que não há justiça política em relação a filhos ou a quem trabalha na casa, mas somente justiça por semelhança, pois já havia sido dito um pouco antes (em 1134a27) que a justiça política requer igualdade, o que não ocorre aqui. O tema é delicado, seja porque lida com a questão da escravidão (que Aristóteles aceita, argumentado mesmo que ocorre por vezes de modo natural), seja porque introduz a ideia de uma justiça *por semelhança*, *καθ’ ὁμοιότητα*, e não é claro em que sentido a semelhança permitiria espriar, de algum modo, a justiça lá onde, por definição, não ocorreria (visto não haver igualdade). O tradutor alega, em nota, que ocorre aqui (*este existia... estas eram*) “novos usos do imperfeito filosófico”. Porém, não há imperfeito filosófico aqui; os dois imperfeitos em pauta são usos corriqueiros na língua para fazer menção a algo já dito anteriormente. Tentou-se introduzir um *imperfeito filosófico* para explicar expressões obscuras como o célebre *τὸ τί ἦν εἶναι* (em que *ἦν* é um imperfeito: *quod quid erat esse*), cujo sentido é *essência* ou *quididade*; minha impressão é que se trata de uma invenção *ad hoc*, possivelmente desnecessária para explicar a referida expressão, de qualquer modo inexistente na passagem em pauta.

Há uma série de passagens em que a confluência de um ponto filosófico com uma questão gramatical é tornada ainda mais obscura pela tradução. O verbo grego *ἔχειν*, *ter*, pode

ocorrer em estruturas transitivas ou intransitivas; o substantivo correspondente, ἔξις, tem o valor de *posse*, no primeiro caso, ou, no segundo, de *disposição*. O tradutor hesita frequentemente entre os dois sentidos; por exemplo, ao traduzir “apreender a razão” por “se apossar da inteligência” (em VI 13 1144b12), hesita entre *disposição* e *posse* para o que, na passagem, só pode ser *disposição*. São pequenos deslizes, cujo acúmulo, porém, gera incompreensão. No livro VII sobre a acrasia, por exemplo, este acúmulo é importante, já que o texto é difícil e controverso, exigindo muita paciência filosófica para controlar o arrojo na tradução. Vou concluir com um ponto do livro VI, que também é controverso, a saber, a tese da conexão das virtudes. Aristóteles escreve que, no tocante às virtudes próprias (as que são aperfeiçoadas pela prudência), não é possível que ocorram separadamente, embora isso seja possível para as virtudes naturais. Aristóteles escreve então: ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ ὑπαρχούσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν (VI 13 1145a1-2). Há vários detalhes aqui. Tomás de Aquino corretamente observou que μιᾷ tem de estar caracterizando τῇ φρονήσει, isto é, é preciso que a prudência seja uma só, e não (como ainda Ross traduz) que há uma virtude, a saber, a prudência – pois o argumento necessita que seja uma e mesma virtude, a prudência, que ocorre no interior das várias virtudes morais. Mais delicado é determinar que tese atribuir a Aristóteles: (i) que, quando ocorre a prudência, o agente tem todas as virtudes morais, ou (ii) que, quando ocorre a prudência, todas as virtudes morais que o agente possui estão interligadas. São teses muito distintas; a tradição optou hegemonicamente por (i), por certo rejeitando uma função causal para a prudência, mas insistindo que a prudência requer *todas as virtudes morais* para ser o caso, segundo a conhecida tese da conexão das virtudes (socrática e estoica). Minha preferência é por (ii) em nome de uma teoria moral mais saudável, mas não vou defender este ponto aqui. O tradutor verte a passagem assim: “pois, só com a ponderação estando presente, todas estarão ao mesmo tempo presentes”. Isto parece favorecer (ii), embora ainda permaneça ambígua: todas as virtudes *que existem* ou todas as virtudes *que o agente possui* estarão ao mesmo tempo presentes? Porém, não há sintaxe para esta leitura. Em grego, se eu quiser dizer que, no momento em que o sol nascia, beijei minha namorada, escreverei: ἅμα δ’ ἡλίῳ ἀνιόντι, *ao mesmo tempo em que o sol se levantava* blablablá. O ponto é que ἅμα está sintaticamente ligado a τῇ φρονήσει μιᾷ ὑπαρχούσῃ, o que permite ler: “ao mesmo tempo em que está presente uma virtude, a prudência” (com Ross) ou, melhor (com Tomás de Aquino), “ao mesmo tempo em que está presente a prudência, que é única”, algo ocorrerá ou bem com todas as virtudes, ou bem com todas as virtudes que o agente possui. O que não corresponde ao texto, porém, é ligar ἅμα a πᾶσαι ὑπάρξουσιν e traduzir: “só com a ponderação estando presente, todas <as virtudes morais> estarão *ao mesmo tempo* presentes”. Além do problema sintático, esta leitura

requer atribuir um valor causal a τῆ φρονήσει, o que a tese aristotélica da virtude, por mais controversa que seja, não admite. Também há o bom senso: (i) é possível, por alguma sorte danada, que o sujeito possua todas as virtudes naturais, e (ii) não é claro que, para agir bem, o agente precise mobilizar todas as virtudes simultaneamente, o que é uma tese defendida pelos estoicos, mas, ainda assim, com qualificações.

Para concluir: a tradução da *EN* por André Malta está em um patamar alto e deverá, presumo, funcionar, nos próximos anos, como texto de referência para os estudos acadêmicos em língua brasileira da ética aristotélica. Representa um avanço na tradução do texto, mas requer ajustes para sua validação filosófica. Os anos Covid se mostraram profícuos para o trabalho de tradução. Felizmente, foram de curta duração; resta que, para a tradução *filosófica* da ética aristotélica, mesmo séculos de comentário ainda não elucidaram todos os seus mistérios.

Marco Zingano  
*Universidade de São Paulo*