



Considerações acerca do conceito de felicidade em Aristóteles e no livro I das *Histórias*, de Heródoto

Considerations on the concept of Happiness in Aristotle and in Book I of Herodotus' *Histories*

Gabriel Quattrer¹

<https://orcid.org/0000-0002-2277-4141>
gabriel.quattrer@usp.br

DOI: <https://doi.org/10.25187/codex.v14i1.69824>

RESUMO: Este trabalho tem como objetivo realizar um estudo comparativo entre a noção de *eudaimonia* (felicidade), conforme aparece nos *Magna Moralia* (1.2–1.4) e na *Ética a Nicômaco* (1099b8–1100a10) de Aristóteles, e no livro I das *Histórias*, de Heródoto, especificamente na passagem da visita do sábio grego Sólon ao rei lídio, Creso (Hdt. 1.29–1.33). Argumentaremos que, apesar de reconhecer um valor menor para a história em comparação à filosofia e à poesia enquanto instrumento de reflexão sobre a realidade humana, as considerações de Aristóteles em relação à felicidade, um dos principais tópicos de sua filosofia moral, tem importantes pontos de contato com o que Heródoto avança em sua obra. Sendo assim, pretendemos destacar que a historiografia grega não surgiu preocupada em realizar apenas a descrição e explicação de fatos particulares do passado, mas, também, em utilizar essas narrativas para tecer considerações a respeito da condição e do destino do homem em termos gerais, a exemplo da poesia e da filosofia.

PALAVRAS-CHAVE: Heródoto; Aristóteles; felicidade.

ABSTRACT: This paper aims to conduct a comparative study between the notion of *eudaimonia* (happiness) as it appears in Aristotle's *Magna Moralia* (1.2–1.4) and *Nicomachean Ethics* (1099b8–1100a10), and in Book I of Herodotus' *Histories*, specifically in the episode of the visit of the Greek sage Solon to the Lydian king Croesus (Hdt. 1.29–1.33). We argue that, although Aristotle recognizes a lower epistemic status for history compared to philosophy and poetry as an instrument of reflection on human reality, his considerations on happiness — one of the central topics of his moral philosophy — display significant points of contact with what Herodotus advances in his work. Thus, we intend to highlight that Greek historiography was not only concerned with describing and explaining particular events of the past, but also with using these narratives to develop reflections on the condition and destiny of humankind in general terms, in a manner comparable to that of poetry and philosophy.

KEYWORDS: Aristotle; Herodotus; Happiness.

¹ Doutorando em História do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, sob orientação do Professor Dr. Rafael Scopacasa. Bolsista da CAPES.



Introdução

É conhecida a posição de Aristóteles em relação à história avançada por ele na *Poética* (1451a38–1451b10). Segundo o Estagirita, “o historiador não difere do poeta por escrever em prosa e este em verso, mas pelo fato de o poeta tratar do que pode acontecer enquanto o historiador fala do que efetivamente se passou” (*Poética*, 1451b9)². Nesse sentido, “a poesia é algo mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, enquanto esta o particular” (*Poética*, 1451b9). Nessa mesma passagem, Heródoto é citado nominalmente por Aristóteles como metonímia para os historiadores como um todo, o que demonstra o reconhecimento das *Histórias* como o grande paradigma deste gênero literário já nos tempos de Aristóteles. Entretanto, apesar de essa consideração aristotélica ainda pairar sobre o tratamento de muitos estudiosos em relação ao valor e à função da historiografia antiga, a partir do século XX, em especial de sua segunda metade, cada vez mais a academia vem ressaltando a riqueza filosófica dos textos dos antigos historiadores gregos. Isso transparece no grande destaque que os pontos de contato entre a obra de Heródoto e a filosofia pré-socrática, a sofística e a medicina hipocrática receberam nos últimos anos, por exemplo³.

Não pretendemos, com este curto trabalho, apresentar uma refutação da posição aristotélica em relação à história. Nosso objetivo é trazer um exemplo especialmente importante (pelo papel crucial que desempenha no plano das *Histórias* como um todo) de uma passagem na qual Heródoto trata de um tema universal e “filosófico” (a felicidade) e, principalmente, mostrar que Aristóteles aborda essa mesma temática levando em conta o que fora escrito pelo historiador. A passagem a que nos referimos é a da visita do sábio grego Sólon à corte do rei lídio, Creso, descrita no livro I das *Histórias* (Hdt. 1.29–1.33).

Conforme colocado por Dewald e Munson, em seu comentário ao livro I das *Histórias*, Sólon é o mais desenvolvido entre os *warners*⁴ que aparecem na obra de Heródoto (Dewald & Munson, 2022, p. 222). Os temas abordados no diálogo entre Sólon e Creso continuam a reverberar não apenas ao longo de toda narrativa subsequente sobre Creso, mas ao longo do restante das *Histórias*, em especial nas narrativas sobre a queda dos reis persas (Ingarao, 2019, p. 36). Enquanto Sólon serve como o paradigma do conselheiro sábio “ecoando alguns temas presentes na poesia do Sólon histórico e

² Tradução utilizada da *Poética*: Eudoro de Souza, 1979.

³ Destacam-se aqui, a título de exemplo: Thomas (2000), Kingsley (2024), Corcella (1984), Raaflaub (2002), Lloyd (1975); Fornara (1971); Pelling (2019); Provençal (2015); Lateiner (1989), entre outros.

⁴ Essa tipologia se refere a personagens que aparecem em diversos *logoi* herodotianos como conselheiros de tiranos e reis. Na maior parte das vezes, eles aconselham prudência e moderação a essas figuras poderosas em momentos nos quais elas almejam uma expansão perigosa de seus poderes e domínios. Esses conselhos são, entretanto, no geral ignorados pelos detentores de poder, que acabam malogrando em seus desígnios e encontrando grandes infortúnios. Para mais detalhes sobre a construção literária e o papel dessas figuras, ver Lattimore, 1939.

desenvolvendo outros distintivamente herodotianos”, “Creso encarna o governante autocrático e rico, ignorante de suas próprias vulnerabilidades”, destacam Dewald e Munson (2022, p. 223). Asheri, em seu comentário ao diálogo entre Sólon e Creso, nos diz que ele é “uma das mais importantes fontes que possuímos a respeito das opiniões éticas, religiosas e filosóficas de Heródoto” (Asheri, 2007, p. 97)⁵. Esse é um elemento de fundamental importância para nosso argumento: Heródoto usa Sólon como uma mouthpiece para ideias e considerações próprias, principalmente aquelas que ecoam no restante das *Histórias*, desempenhando papéis estruturais em outras narrativas. As principais dessas ideias são: (i) a percepção da transitoriedade de todas as coisas, em especial do controle do poder, seja por indivíduos ou nações; (ii) os perigos inerentes à supervalorização e à busca incessante por fortuna e poder; e (iii) a impossibilidade da felicidade humana permanecer estável⁶.

Neste ponto inicial das *Histórias*, Heródoto introduz Sólon para, segundo Dewald e Munson (2022, p. 224), levantar algumas questões fundamentais de natureza verdadeiramente filosófica, como: o que é a verdadeira felicidade (ὄλβος ou εὐδαιμονία)? Qual o impacto da prosperidade material (ὄλβος) na capacidade de uma pessoa ser feliz? Quanto controle os seres humanos têm sobre suas vidas e, conseqüentemente, sobre suas possibilidades de atingir a felicidade? E, finalmente, em que momento da vida de alguém é possível julgar se ela foi (ou é) realmente feliz?

A “felicidade” para Sólon e Heródoto

A parte da passagem que de fato nos interessa começa em 1.30.1, momento no qual Heródoto nos conta que, após estar há três ou quatro dias na corte de Creso, Sólon é convocado por este, que ordena que seus funcionários mostrem a Sólon a grandeza de seu tesouro e fortuna. A palavra aqui traduzida por “fortuna” é o termo ὄλβος, que, em Heródoto, denota principalmente

⁵ A questão a respeito da medida em que o discurso de Sólon pode ser tomado como expressão das visões do próprio Heródoto é um tema extensamente debatido entre os estudiosos, e serve como um dos principais casos do problema da voz autoral nas *Histórias*. Nós concordamos com Asheri, bem como com Dewald (2006, pp. 147–150) e Gould (1989, pp. 74–77) que o historiador imbui os discursos que ele atribui a determinados personagens chave na obra com princípios explanatórios gerais que se repetem como instâncias de explicação para outros *logoi* ao longo da obra, o que indica a validade e verdade, para o historiador, desses princípios. Como Hartog (1988, pp. 37–40), por exemplo, argutamente percebeu, o paradigma da expedição fracassada de Creso contra os persas, e a lição de Sólon naquela ocasião, são “espelhados” em outras narrativas, como a da campanha de Ciro contra os Masságetas (e o conselho de Creso), ou de Xerxes contra os gregos (com o conselho de Artábano), mostrando a validade da visão de Sólon. Para uma interpretação discordante, Fehling (1971, pp. 102–110) argumenta que o Sólon do *logos* de Creso é uma invenção narrativa, cujo objetivo é avançar e aprofundar a estrutura dramática (trágica) da queda de Creso. Neste caso, o autor enxerga uma separação radical entre a utilidade narrativa do personagem e as crenças do historiador.

⁶ Para um comentário explícito na voz do próprio historiador (Hdt.1.5.4): “Sabendo, portanto, que a felicidade humana jamais permanece estável” (τὴν ἀνθρωπινήν ὣν ἐπιστάμενος εὐδαιμονίην οὐδ’αμὰ ἐν τῷ αὐτῷ μένουσαν) (destaque e tradução nossa).

“fortuna” no seu sentido material de posses e riquezas (Asheri, 2007, p. 97)⁷. Após essa demonstração, Crespo pergunta a Sólon, reconhecendo a extensão de suas viagens e sua fama de homem sábio, quem foi a pessoa mais afortunada (ὀλβιώτατον) que ele já conheceu⁸. O rei lídio esperava, é claro, que após a visita ao seu tesouro, Sólon o reconhecesse como o mais afortunado dentre os homens. A resposta do sábio grego, entretanto, foi bem diferente.

Sólon nomeia para essa posição Telo de Atenas (Hdt 1.30.3). Ele justifica sua escolha articulando uma série de valores cívicos comuns à moralidade das *póleis* gregas. Telo havia tido dois filhos virtuosos que viveram ao seu lado até sua velhice; belos netos; usufruiu de uma fortuna considerável até o fim de seus dias e, finalmente, morreu gloriosamente combatendo por sua cidade, tornando-se um herói local sepultado com as maiores honras. Decepcionado com a resposta de Sólon, Crespo pede que ele nomeie o segundo homem com mais fortuna que ele conhece, certo de que garantiria ao menos o segundo prêmio, mas o sábio ateniense nomeia os irmãos Cléobis e Bítôn. Sólon mobiliza novamente um conjunto de argumentos de mesma natureza dos usados no caso Telo, destacando as virtudes cívicas e individuais dos irmãos (sucesso nos jogos públicos; feitos extraordinários de força física; a dedicação deles à família; o fato de eles serem admirados e respeitados pelos seus concidadãos etc.) até uma morte honrada e pacífica, na plenitude de seu sucesso e glória (Hdt 1.31.1). Nesse momento, Crespo se indigna com Sólon e questiona se ele de fato despreza tanto a sua felicidade (εὐδαιμονίη), a ponto de colocá-la abaixo da de homens comuns (Hdt. 1.32.1)⁹. É crucial notarmos que Heródoto, na voz de Crespo, usa nesse momento a palavra εὐδαιμονίη no mesmo sentido do termo ὄλβος, que vinha sendo utilizado até então, o que denota a concepção tradicional (sob a qual opera Crespo, mas que está sendo refutada por Sólon) de que “fortuna” e

⁷ No entanto, os termos ὄλβος e ὄλβιος já são atestados nos poemas homéricos com um sentido ambíguo, que remete à condição de prosperidade no geral. Por exemplo: na *Odisseia* (VI, 188), Nausícaa, ao encontrar Odisseu naufragado, lhe diz que Zeus distribui para cada homem ὄλβος de acordo com sua vontade, antes de lhe assegurar roupas e outras coisas que ele necessita. Na sequência, Odisseu explica a Antínoo que ele habitava ὄλβιος em um rico palácio antes da guerra, ressaltando a diferença com a sua condição atual (XVII, 419–420). De fato, no entanto, menos material é o seu uso atestando a falta de ὄλβος de Telêmaco, incapaz de se livrar dos pretendentes que ocupam o palácio paterno. Nas *Histórias*, os vocábulos ὄλβος e ὄλβιος aparecem duas e dezesseis vezes, respectivamente (Powell, 1938, *ad locum*), sendo doze dessas ocasiões no encontro entre Sólon e Crespo com o sentido principal de “prosperidade material”. A esse respeito, ver De Heer, 1969, pp. 71–72.

⁸ Hdt 1.30.2: νῦν ὦν ἐπειρέσθαι σε ἥμερος ἐπὶ λθέ μοι εἴ τινα ἤδη πάντων εἶδες ὀλβιώτατον. (agora, portanto, veio-me o desejo de perguntar-te se jamais viste alguém mais feliz que todos sus semelhantes). (Tradução de Kury, 2023. Destaque nosso).

⁹ ὦ ξεῖνε Ἀθηναῖε, ἡ δ' ἡμετέρη εὐδαιμονίη οὕτω τοι ἀπέριπται ἐς τὸ μηδέν, ὥστε οὐδὲ ἰδιωτέων ἀνδρῶν ἀξίους ἡμέας ἐποίησας; (Hóspede ateniense, desprezas de tal maneira a nossa felicidade que nos comparas com homens comuns?) (Tradução de Kury, 2023. Destaque nosso).

“felicidade” seriam sinônimos e que deveriam ser concebidos da mesma forma¹⁰. Como vimos, no entanto, ao ressaltar a felicidade de Telo e a dos irmãos, em nenhum momento o **excesso** de riqueza ou prosperidade material (exibido por Crespo) entrou nas considerações de Sólon. Pelo contrário, a vida dessas pessoas parece ter sido equilibrada, unindo harmoniosamente certa prosperidade material, boa fama cívica, honra, fortes laços familiares e um fim digno.

Na sequência, Sólon explica para Crespo que a felicidade (εὐδαιμονία) de um homem não pode ser julgada até que seus dias tenham chegado ao fim, pois, (i) a prosperidade acima do normal de um homem tende a suscitar a inveja (φθονερόν) dos deuses, que conspiram para derrubá-lo (Hdt 1.32.1)¹¹ e (ii) a fortuna humana é tão instável que mesmo a pessoa mais feliz pode, de uma hora para outra, ser assolada pelos piores dos males (“É preciso convir, Crespo, que o homem não é senão vicissitudes (συμφορή) [Hdt 1.32.4]”)¹². Sendo assim, Sólon acredita não poder considerar Crespo o

¹⁰ Assim como os termos ὄλβος e ὄλβιος, a família lexical de εὐδαιμονία, a qual comporta também os termos εὐδαίμων e εὐδαιμονέω (respectivamente com dez, onze e quatro atestações nas *Histórias*), assume significados diversos nas *Histórias*. Por exemplo, em Hdt. 1.133, a respeito dos costumes persas, Heródoto diferencia aqueles classificados como εὐδαίμονες, que comemoram seu aniversário com o sacrifício de animais de grande porte, dos tidos como πένητες, que podem oferecer apenas animais de pequeno porte. Nesse caso, o termo aparece relacionado à noção de prosperidade material. No entanto, na maior parte das outras atestações, como, por exemplo, em Hdt 5.4, o termo εὐδαιμονία remete a uma felicidade de natureza ideal, como os trausos, que consideram felizes aqueles que morrem (por se livrarem dos sofrimentos inerentes à vida humana), e choram pelos recém-nascidos. Apesar de esses termos não serem atestados nos poemas homéricos, eles aparecem (em especial εὐδαίμων) em autores anteriores e contemporâneos a Heródoto, como Hesíodo, Píndaro, Teógnis, Êsquilo, Sófocles e, no geral, parece indicar uma felicidade genérica e a boa sorte. Como o dicionário LSJ explica, εὐδαίμων não assume frequentemente um sentido de valência material (antes do fim do quinto século a.C.), no sentido de prosperidade exterior, mas indica aquele que é feliz e/ou afortunado, em especial pois possui o apoio dos deuses (*blessed with a good genius: hence, fortunate or happy*). No mesmo sentido vai a análise de De Heer (1969, p. 52 e 57). Ingarao (2019, p. 82) argumenta convincentemente que, na maior parte do uso desses termos nas *Histórias* eles se referem à quem é feliz por contar com o favor divino. Nesse sentido, a contraposição entre a felicidade definida por Sólon e a noção defendida por Crespo ganha um sentido ainda mais profundo, uma vez que a queda posterior desse monarca será atribuída pelo historiador (e reconhecida pelo próprio Crespo) como fruto de uma “inveja divina” (*phthonos theion*).

¹¹ ὦ Κροΐσε, ἐπιστάμενός με τὸ θεῖον πᾶν ἔὼν φθονερόν τε καὶ ταραχώδες ἐπειρωτᾶς ἀνθρωπῶν πρηγμάτων πέρι (Conheço todo o poder dos deuses, Crespo, e seu ânimo vingativo, e o quanto eles gostam de desconcertar-nos) (Tradução de Kury, 2023). A escolha de Kury por traduzir “φθονερόν” por “vingativo” é idiossincrática, uma vez que o termo deriva da família lexical de φθονέω, que significa: “invejar, sentir ciúmes”. Nas *Histórias*, conforme aponta Ingarao (2019, p. 35) essa família lexical indica claramente a inveja em relação a alguém. O léxico de Powell (1938, *ad locum*) também traduz os termos como “*envy, jealousy, jealous*”. Vocábulos dessa família lexical aparecem, por exemplo, em Êsquilo (*Pers.* 362; *Ag.* 947), indicando, justamente, a hostilidade dos deuses causada por um excesso de fortuna e pretensão por parte dos mortais. Em Heródoto, encontramos o termo φθονερόν(ς), fazendo referência ao divino, além de no caso de Sólon e Crespo, também no discurso de Amásis a Polícrates (Hdt. 3.40) e no de Artábano a Xerxes (Hdt. 7.46). O termo derivado ἐπιφθονοί aparece no relato da punição divina sofrida por Ferétima devido ao excesso de violência de sua vingança pela perda do filho (Hdt 4.205) e, finalmente, φθονέω é usado no discurso de Temístocles aos atenienses em Andros (Hdt. 8.108) e, novamente, no conselho de Artábano a Xerxes (Hdt. 7.10). Vê-se, portanto, que, com exceção do caso de Ferétima, o termo é usado em relação aos deuses por quatro indivíduos aos quais as *Histórias* atribuem grande sabedoria (seja teórica ou prática), cujas considerações são valorizadas pelo sucessivo realizar-se de suas predições. Como escreveu Versnel (2011, p. 181): “A localização exclusiva da inveja divina em discursos de censura ou aviso (que se revelam sensatos) pode ser vista como uma forma de sublinhar sua posição central no pensamento de Heródoto”. A importância central desse conceito para as *Histórias* levou a um acalorado debate entre os especialistas, em especial, sobre a questão de se a inveja divina em Heródoto se abate sobre indivíduos que cometeram faltas morais (Pohlenz, 1937, p. 114; Lloyd-Jones, 1971, p. 55; Cairns, 1996, p. 22), ou se ela é um princípio amoral, inerente à própria condição humana (Corcella, 1984, p. 152; Asheri, 1988, p. XLVII; Lateiner, 1989, p. 196).

¹² Οὕτω ὢν, ὦ Κροΐσε, πᾶν ἔστι ἀνθρώπος συμφορή (tradução nossa). Segundo o LSJ, o termo συμφορή, atestado já anteriormente às *Histórias*, indica acontecimentos inesperados, sejam eles positivos, neutros ou negativos. Nas *Histórias*, onde aparece quarenta e seis vezes (Powell, 1938, *ad locum*), συμφορή possui quase sempre o sentido de um evento negativo. Nesse sentido, o uso desse termo na fala de Sólon, por Heródoto, parece indicar não apenas a ocorrência de eventos inesperados na vida humana, mas apontar para a inescapabilidade de ocorrências negativas.

mais feliz dos homens, uma vez que seus dias ainda não chegaram ao fim, e é impossível julgar o percurso inteiro de uma vida humana sem ela ter terminado. No momento, ele pode ser considerado apenas “de boa fortuna” (εὐτυχής) (Hdt 1.32.7)¹³. Um resumo do posicionamento de Sólon sobre o homem que merece o título de feliz se encontra no final da passagem (Hdt 1.32.7–9):

“Ninguém que seja apenas homem pode ter todas essas coisas juntas, da mesma forma que terra nenhuma é totalmente autossuficiente quanto aos seus produtos; algumas dão uma coisa, mas carecem de outra, e a melhor terra é a que produz mais coisas; de maneira idêntica, pessoa alguma é autossuficiente. Algumas têm uma coisa, mas carecem de outras. O homem que se mantém na posse de mais coisas e afinal chega suavemente ao termo de sua vida, tal homem, rei, eu julgo digno desse título. Devemos olhar para o termo de cada coisa, e ver como ela findará, pois a muitas pessoas a divindade dá um lampejo de ventura para depois aniquilá-las totalmente”¹⁴.

Em resumo, pode-se dizer que Sólon avança uma opinião sobre a felicidade humana nos seguintes termos: (i) a felicidade é um acúmulo de bens. É mais “feliz” aquele que possui o maior número possível desses bens pelo maior tempo possível (no caso extremo: “até o fim de seus dias”). (ii) Os bens constituintes da felicidade são, em linhas gerais, bens relacionados às virtudes cívicas e à admiração de seus concidadãos (por exemplo: uma bela família, saúde, sucesso em suas iniciativas pessoais, boa aparência, força física e uma morte honrada). Nós temos, portanto, uma noção de felicidade que não é apenas um “estado de espírito interno”, e nem “prosperidade externa ou excessiva”, mas o desenvolvimento frutífero de uma vida em sua totalidade, aí incluso em seu aspecto social. A felicidade se relaciona, portanto, com a *prática* de uma vida virtuosa. É fundamental entendermos, portanto, que quando Sólon usa o termo ὄλβος na passagem destacada acima, ele refere-se ao acúmulo de bens neste sentido, que transcende em muito o acúmulo de bens materiais

¹³ εἰ δὲ πρὸς τοῦτοις ἔτι τελευτήσῃ τὸν βίον εὖ, οὗτος ἐκεῖνος τὸν σὺ ζητεῖς, ὁ ὄλβιος κεκλησθαι ἄξιός ἐστι· πρὶν δ' ἂν τελευτήσῃ, ἐπισχεῖν μὴδὲ καλεῖν κω ὄλβιον, ἀλλ' εὐτυχέα (Se esse homem, além de tudo isso, ainda termina bem a sua vida, então ele é o homem que procuras, e é digno de ser chamado venturoso; mas devemos esperar até que ele esteja morto, e ainda não o chamaremos de venturoso, mas apenas de homem de sorte) (Tradução de Kury, 2023). Interessante notarmos que, nesse momento, Sólon volta a utilizar-se do vocábulo ὄλβιος para referir-se à felicidade. Isso se justifica pois Sólon pretende alterar a definição que Crespo faz do termo ὄλβος enquanto prosperidade material, para uma concepção semelhante à que ele, Sólon, chamou primeiramente de εὐδαιμονίη. Quanto ao termo εὐτυχέα utilizado no final da fala de Sólon para definir a condição do homem antes de sua vida chegar ao fim, ele e outras variações pertencentes à mesma família lexical aparecem vinte e sete vezes nas *Histórias* com nuances diversas a depender do contexto (Powell, 1938, *ad locum*). Pode indicar, por exemplo, o sucesso em empresas militares (Hdt. 1.65; 1.204; 3.39); uma boa sorte genérica (Hdt. 3.43), mas também um verdadeiro “golpe de sorte”, capaz de alterar o destino de alguém (Hdt. 3.139). No entanto, como notaram Ingarao (2019, p. 34) e Lateiner (1982, p.98), o termo possui um subtexto sinistro, pois frequentemente denota um excesso de sorte que precede uma reviravolta na fortuna, como a narrativa de Polícrates deixa claro. Para uma visão ampla dos usos e sentidos dessa família lexical anterior e contemporaneamente a Heródoto, ver De Heer, 1969, pp. 44–47; 52–55.

¹⁴ Τὰ πάντα μὲν νυν ταῦτα συλλαβεῖν ἄνθρωπον ἔοντα ἀδύνατόν ἐστι, ὥσπερ χώρῃ οὐδεμία καταρκέει πάντα ἐωυτῇ παρέχουσα, ἀλλὰ ἄλλο μὲν ἔχει, ἐτέρου δὲ ἐπιδέεται· ἡ δὲ ἂν τὰ πλεῖστα ἔχῃ, αὕτη ἀρίστη. Ὡς δὲ καὶ ἀνθρώπου σῶμα ἐν οὐδὲν αὐταρκές ἐστι· τὸ μὲν γὰρ ἔχει, ἄλλου δὲ ἐνδεές ἐστι· ὃς δ' ἂν αὐτῶν πλεῖστα ἔχων διατελῇ καὶ ἔπειτα τελευτήσῃ εὐχαρίστως τὸν βίον, οὗτος παρ' ἐμοὶ τὸ οὐνομα τοῦτο, ὧ βασιλεῦ, δίκαιός ἐστι φέρεσθαι. σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτὴν καὶ ἀποβήσεται· πολλοῖσι γὰρ δι' ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρρίζους ἀνέτρεψε. (Tradução de Kury, 2023).

ou de poder, com o qual Creso associa o termo. A felicidade é, desta forma, diferente da simples boa fortuna ou do bem-estar material, embora estes façam parte dela. (iii) É necessário à felicidade que ela seja estável e duradoura, de forma que é preciso que se analise uma vida até seu término antes de passar julgamento se alguém foi realmente feliz ou não. (iv) Essa estabilidade no entanto, não depende apenas dos homens, mas da divindade que, por sua parte, costuma derrubar aqueles que se elevam para além da medida normal.

A correção das palavras de Sólon sobre a condição humana, não confirmada diretamente por Heródoto em sua própria voz, é, no entanto, confirmada pelos eventos que se seguem com Creso, e explicitamente tomada como verdadeiras por ele próprio, que percebe a verdade do que lhe havia dito Sólon. O rei Lídio, que, como vimos, julgava a si mesmo o mais feliz dos homens, tenta, na sequência da narrativa, expandir os seus domínios para além do natural (fato marcado pelo cruzamento do rio Hális)¹⁵, e ataca os persas (Hdt. 1.76). Ele acaba derrotado, tem seu império tomado e é condenado à morte na pira, por Ciro, realizando ao mesmo tempo duas profecias do oráculo de Delfos: a primeira, uma profecia muito antiga, que garantia que o herdeiro de Gíges de quinta geração (isto é, Creso), pagaria pela morte de Candaules (Hdt. 1.13); e, a segunda, uma profecia dada ao próprio Creso, que, ao questionar o oráculo a respeito do que aconteceria caso ele atacasse os persas, havia recebido a resposta que “um grande império cairia” (Hdt. 1.53-54). Cego, no entanto, pela sua fortuna e o sucesso de suas empreitadas militares até o momento, Creso não presta atenção na duplicidade das palavras do Oráculo, e ordena o ataque acreditando que o império persa cairia; na realidade, é seu próprio império que deixa de existir. Na pira, prestes a ser queimado vivo por Ciro, Creso se recorda das palavras de Sólon e suspira seu nome três vezes. Ciro, curioso para saber de quem se tratava, questiona Creso, que lhe conta o que Sólon lhe havia dito sobre a fortuna humana. Heródoto nos diz:

Ciro, após ouvir dos intérpretes as palavras de Creso, mudou bruscamente de ideia; pensou que, sendo também um homem, estava mandando queimar outro homem, cuja felicidade passada não havia sido menor que sua. Ele teve medo de pagar por isso um dia, e lhe veio à mente que nenhuma das coisas humanas é estável. Diante disso, ele mandou apagar imediatamente o fogo, já alastrado, e tirar da pira Creso e seus acompanhantes¹⁶.

Ciro, portanto, enxerga a verdade das palavras de Sólon e, recordando-se de sua condição de ser humano, entende que ele mesmo pode ser vítima de um destino funesto futuramente. Temendo

¹⁵ Como explica Ingarao (2019, p. 41): “Ao atravessar o rio Hális, Creso supera um limite geográfico que é também uma fronteira moral, adotando uma política militar agressiva e injustificada que leva à sua queda. Ao mesmo tempo, ele prefigura o modo de agir dos reis persas [subsequentemente narrados por Heródoto].”

¹⁶ Tradução de Kury, 2023. Καὶ τὸν Κύρον ἀκούσαντα τῶν ἑρμηνέων τὰ Κροΐσος εἶπε, μεταγνόντα τε καὶ ἐννῶσαντα ὅτι καὶ αὐτὸς ἄνθρωπος ἐὼν ἄλλον ἄνθρωπον, γενόμενον ἐώντοῦ εὐδαιμονίῃ οὐκ ἐλάσσῳ, ζῶντα πυρὶ διδοίῃ, πρὸς τε τούτοις δέισαντα τὴν τίσιν καὶ ἐπιλεξάμενον ὥς οὐδὲν εἶη τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀσφαλῆως ἔχον, κελεύειν σβεννύναι τὴν ταχίστην τὸ καιόμενον πῦρ καὶ καταβιβάζειν Κροΐσόν τε καὶ τοὺς μετὰ Κροΐσου.

a retribuição (τίσις) pelo seu ato de mandar queimar um outro homem, ele liberta Creso e o assume como um conselheiro em sua própria corte.

Vale a pena ressaltarmos que o fato de a história da queda de Creso ser recheada de alusões que remetem à causalidade sobrenatural e a um plano divino dos eventos, não é supérfluo para nossa discussão da felicidade. Recordemos que a palavra εὐδαιμονίη, com a qual Sólon por primeiro define a condição do homem feliz, literalmente significa “com um bom *daimon*”, ou seja, ela remete ao plano divino, definindo como feliz aquele que possui o “favor” da divindade. Creso, no entanto, não possuía esse favor, tanto pela culpa ancestral de Gíges, que devia ser expiada, quanto por sua própria falha de se ater à sua condição de mortal: ele buscava sempre mais poder, sempre mais fortuna, o que o leva a realizar agressões injustas e injustificadas contra outros povos e, com o tempo, a pagar aquilo que Ciro chamou de “retribuição”, por seus atos. Como havia dito Sólon, a divindade é “invejosa” daqueles que se elevam muito acima de sua condição. Essa retribuição não é, no entanto, realizada de forma “puramente sobrenatural”, mas ela acontece, segundo a narrativa de Heródoto pois, cego por mais poder, o governante tende a subvalorizar seus oponentes, tomar decisões estrategicamente erradas, ignorar bons conselhos etc. Isso faz com que a análise que nós chamaríamos de propriamente “histórica” dos fatos atue em conjunto, e não em oposição, aos elementos “divinos” presentes na narrativa.

Esse mesmo padrão explicativo, que mescla causalidade divina e motivos “humanos”, imbuindo esses últimos de um sentido superior, recorre constantemente nas narrativas de ascensão e queda dos poderosos contados por Heródoto, seja com os reis persas (o próprio Ciro, Cambises, Dario e Xerxes), mas também com Polícrates (tirano de Samos), Amásis (faraó egípcio), entre outros. Isso mostra que, para Heródoto, não somente as palavras de Sólon são verdadeiras em relação à felicidade, mas que elas são fundamentais para a compreensão do “ciclo” de ascensão e queda dos grandes poderes (e dos poderosos) conforme narrado pelas *Histórias*.

A felicidade em Aristóteles

Em suas reflexões a respeito da felicidade na *Ética a Nicômaco* (*Eth. Nic.*), Aristóteles considera que ela tem como elemento fundamental o agir virtuosamente, e que é um bem pertencente à alma (*Eth. Nic.* 1099b8). No entanto, ele também afirma que a felicidade depende de fatores externos, como a fortuna, bons amigos, saúde etc., pois esses elementos tornam possível o agir virtuoso: “a felicidade necessita igualmente dos bens exteriores, pois é impossível, ou, pelo menos, não é fácil, realizar atos nobres sem os devidos meios” (*Eth. Nic.* 1099a30)¹⁷. Retomando valores tipicamente gregos, presentes também na fala de Sólon, ele nos diz que “sem nobreza de nascimento, boa descendência

¹⁷ Todas traduções aqui reproduzidas da *Ética a Nicômaco* são de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, 1979. φαίνεται δ' ὅμως καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη, καθάπερ εἶπομεν· ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥάδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχρηρίητον ὄντα

ou beleza” é muito mais difícil atingir a felicidade (*Eth. Nic.* 1099b1)¹⁸. Devemos notar, entretanto, que esses fatores, apesar de contribuírem para a felicidade, não a constituem essencialmente, isto é, a felicidade não se resume ao acúmulo desses bens exteriores, uma vez que ela, diferentemente desses fatores, não é meio para algo, mas um fim em si mesma (Barnes, 2000, p. 203). Da mesma forma, portanto, que Sólon não considerava Creso o mais feliz dos homens por conta de sua imensa fortuna, Aristóteles também não julga que a pessoa de fortuna seja necessariamente feliz, embora ela possua mais possibilidades de sê-lo do que pessoas a quem a fortuna falte. O que compõe a verdadeira felicidade para o Estagirita é a virtude da alma. No entanto, essa virtude deve ser medida pelas ações praticadas. Como explica Barnes, “dizer que a *eudaimonia* é uma atividade é dizer que o florescimento [de um homem] envolve a realização de coisas, e não o fato de estar em um certo estado interior” (Barnes, 2000, p. 204). Isso significa que a felicidade, apesar de ser um bem pertencente à alma, não pode ser alcançado fora da dimensão da prática (*práxis*) virtuosa, pois a realização do “bem” para o homem carrega consigo a ideia de atividade, conforme Aristóteles define em 1098a15: “o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa”¹⁹.

Na sequência, os pontos de contato entre o que foi expresso por Heródoto, através da anedota de Sólon, e as considerações aristotélicas ficam evidentes, porquanto Aristóteles considera que não basta ser feliz ou afortunado por apenas um período de tempo para ser considerado feliz, mas que é necessário que se obtenha uma “vida completa” (βίῳ τελείῳ). Ele afirma: “[para ser considerado feliz] há mister não só de uma virtude completa, mas de uma vida completa, já que muitas mudanças ocorrem na vida, e eventualidades de toda sorte: o mais próspero pode ser vítima de grandes infortúnios na velhice [...] e a quem experimentou tais vicissitudes e terminou miseravelmente ninguém chama feliz” (*Eth. Nic.* 1100a5)²⁰.

Provavelmente notando a aparente semelhança de sua posição com a de Sólon em Heródoto, o próprio Aristóteles faz referência à anedota herodotiana na sequência (*Eth. Nic.* 1100a10), se questionando se a visão de que “é preciso ver todas as coisas até seu fim”, é realmente verdadeira²¹.

¹⁸ καθάπερ δι’ ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλούτου καὶ πολιτικῆς δυνάμεως· ἐνίων δὲ τητῶμενοι ῥυπαίνουσι τὸ μακάριον, οἷον εὐγενείας εὐτεκνίας κάλλους. (“Em muitas ações utilizamos como meio os amigos, a riqueza e o poder político; e há coisas cuja ausência empana a felicidade, como a nobreza de nascimento, uma boa descendência, a beleza”).

¹⁹ εἰ δ’ οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. Essa definição se segue de uma derivação da ideia de que o “bem” para cada ente é a realização de sua finalidade, e que a realização de uma finalidade se dá, por necessidade, através de algum tipo de atividade. Sendo a finalidade do homem uma certa espécie de vida e, essa vida, uma atividade ou ações da alma que implicam a virtude, segue-se que o melhor para o homem (o que é idêntico à felicidade, pois a felicidade é aquilo que é o melhor) é agir de acordo com a finalidade própria ao homem, isto é, de acordo com a virtude (1098a5).

²⁰ δεῖ γάρ, ὥσπερ εἵπομεν, καὶ ἀρετῆς τελείας καὶ βίου τελείου. πολλὰ γὰρ μεταβολαὶ γίνονται καὶ παντοῖαι τύχαι κατὰ τὸν βίον, καὶ ἐνδέχεται τὸν μάλιστ’ εὐθνηοῦντα μεγάλας συμφοραῖς περιπεσεῖν ἐπὶ γήρῳ, [καθάπερ ἐν τοῖς Τρωικοῖς περὶ Πριάμου μυθεύεται]· τὸν δὲ τοιαύταις χρησάμενον τύχαις καὶ τελευτήσαντα ἀθλίως οὐδεὶς εὐδαιμονίζει.

²¹ “Então ninguém deverá ser considerado feliz enquanto viver, e será preciso ver o fim, como diz Sólon?” (πότερον οὖν οὐδ’ ἄλλον οὐδένα ἀνθρώπων εὐδαιμονιστέον ἕως ἂν ζῇ, κατὰ Σόλωνα δὲ χρεὼν τέλος ὁρᾶν;)

Após algumas breves considerações nas quais Aristóteles coloca em questão se males podem acontecer a um homem já morto (como o destino de seus descendentes, por exemplo), ele retoma sua reflexão principal, que consiste na consideração do seguinte problema: se o rótulo de feliz acompanha as vicissitudes às quais uma vida humana está sujeita (conforme diz Sólon), e a sorte humana muda constantemente, deveríamos uma hora chamar alguém de feliz, outra de desafortunado, e assim por diante. Para Aristóteles, no entanto, a posição de Sólon não está correta, uma vez que, se a admitíssemos, nenhum predicado poderia ser dado de fato a uma pessoa quanto à sua fortuna, mas tudo fluiria e o homem se tornaria “um camaleão sem base segura” (*Eth. Nic.* 1100b5)²². Ele retoma o ponto que, embora importantes, as vicissitudes da vida (isto é, a boa e a má sorte) são apenas acessórios à vida feliz e não seus elementos necessários: “o que constitui a felicidade ou o seu contrário, são as atividades virtuosas ou viciosas” (*Eth. Nic.* 1100b10)²³. O homem virtuoso, portanto, nem deixa de ser e nem se torna feliz devido a fatores externos que se abatem sobre ele, “mas suporta cada uma deles com nobreza e decoro, se for verdadeiramente bom e honesto acima de toda censura” (*Eth. Nic.* 1100b20)²⁴. Segundo Aristóteles, mesmo nos grandes momentos de boa fortuna, quanto nos maiores desastres, “a nobreza de um homem se deixa ver, quanto aceita com resignação muitos grandes infortúnios, não por insensibilidade à dor, mas por nobreza e grandeza de alma” (*Eth. Nic.* 1100b30)²⁵. Assim sendo, “nenhum homem feliz pode tornar-se desgraçado, porquanto jamais praticará atos odiosos e vis. Com efeito, o homem verdadeiramente bom e sábio suporta com dignidade todas as contingências da vida, e sempre tira o maior proveito das circunstâncias” (*Eth. Nic.* 1100b30–35)²⁶. Enquanto, para Heródoto (através de Sólon), a fortuna e os infortúnios definem a felicidade do homem, que em nenhum momento permanece estável, para Aristóteles é a disposição do espírito e o agir virtuoso do homem diante dessas mudanças que importa acima de tudo para a felicidade, que, por sua vez, é (e só pode ser) algo estável e permanente.

A passagem sobre Sólon desempenha, portanto, um papel essencial na circunscrição do que constitui a felicidade em Aristóteles. Ela lhe fornece o paradigma de uma posição moral digna de ser levada em consideração filosoficamente – a de que a felicidade humana depende das vicissitudes da vida e do giro da fortuna – e permite que ele estabeleça sua própria teoria da felicidade como um meio termo entre esse posicionamento e a tese platônica, de que a felicidade diz respeito única e

²² “porque admitimos que a felicidade é algo de permanente e que não muda com facilidade, ao passo que cada indivíduo pode sofrer muitas voltas da roda da fortuna. É claro que, para acompanhar o passo de suas vicissitudes, deveríamos chamar o mesmo homem ora de feliz, ora de desgraçado, o que faria do homem feliz um camaleão, sem base segura.” (καὶ διὰ τὸ μόνιμον τι τὴν εὐδαιμονίαν ὑπειληφέναι καὶ μηδαμῶς εὐμετάβολον, τὰς δὲ τύχας πολλάκις ἀνακυκλεῖσθαι περὶ τοὺς αὐτοὺς; δῆλον γὰρ ὡς εἰ συνακολουθοίμεν ταῖς τύχαις, τὸν αὐτὸν εὐδαίμονα καὶ πάλιν ἄθλιον ἐροῦμεν πολλάκις, χαμαιλέοντά τινα τὸν εὐδαίμονα ἀποφαίνοντες καὶ σαθρῶς ἰδρυμένον.).

²³ εἰσὶν αἱ κατ’ ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας, αἱ δ’ ἐναντίαι τοῦ ἐναντίου.

²⁴ καὶ τὰς τύχας οἶσει κάλλιστα καὶ πάντη πάντως ἐμμελῶς ὅ γ’ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸς καὶ τετράγωνος ἄνευ ψόγου.

²⁵ ὅμως δὲ καὶ ἐν τούτοις διαλάμπει τὸ καλόν, ἐπειδὴν φέρη τις εὐκόλως πολλὰς καὶ μεγάλας ἀτυχίας, μὴ δι’ ἀναλγησίαν, ἀλλὰ γεννάδας ὦν καὶ μεγαλόψυχος.

²⁶ οὐδεὶς ἂν γένοιτο τῶν μακαρίων ἄθλιος· οὐδέποτε γὰρ πράξει τὰ μισητὰ καὶ τὰ φαῦλα. τὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸν καὶ ἔμφορον πάσας οἰόμεθα τὰς τύχας εὐσχημόνως φέρειν καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αἰεὶ τὰ κάλλιστα πράττειν.

exclusivamente ao estado interno da alma (Kraut, 1989, pp. 260–62). Ao considerar que, embora não seja o principal elemento constituinte da felicidade, a boa fortuna provê os meios que a pessoa precisa para seu agir virtuoso, enquanto os infortúnios impedem essa mesma ação, ele conecta a felicidade à dimensão da *práxis* e não apenas à do espírito. Esse posicionamento intermediário é possível graças à fina análise aristotélica que diferencia elementos desejáveis de elementos essenciais, conectando a felicidade à virtude humana e, essa, à dimensão do agir, e não apenas do pensar. A felicidade só é possível de fato, portanto, no campo da *pólis* (*Eth.Nic.1102a5*), pois ali se dá o agir humano em seu mais alto grau. A boa fortuna e a má sorte ajudam ou atrapalham a fruição e a completude de uma vida, mas não são, entretanto, os elementos essenciais para a felicidade ou infelicidade, estando este presente na virtuosidade da alma e, consequentemente, na postura do homem frente a esses eventos (Irwin, 1999, pp. 78–80). A virtuosidade da alma, por sua vez, só pode ser de fato verificada através de ações que, no entanto, dependem de determinados meios externos para sua efetiva realização. Nos *Magna Moralia* (*MM*), outro escrito ético de Aristóteles²⁷, o papel privilegiado da ação fica claro no trecho a seguir:

Mas, agora, continuamos a afirmar a mesma coisa: que a atividade é melhor do que a disposição. Com efeito, os demais homens observam e julgam o virtuoso com base em suas ações, pelo fato de não ser possível mostrar a escolha de cada um, já que se fosse possível conhecer o pensamento que cada um tem sobre o que é nobre, seria possível ser tomado por virtuoso mesmo sem agir (*MM. 1.19/1190b*)²⁸.

Nessa obra, as considerações aristotélicas sobre a felicidade seguem uma direção muito semelhante às aquelas, presentes na *Ética a Nicômaco*. Na passagem 1.3–4, Aristóteles afirma que existem três tipos de bens: aqueles inerentes à alma (virtudes); os inerentes ao corpo (como a saúde e a beleza)

²⁷ A questão da autenticidade dos *Magna Moralia* enquanto um texto de Aristóteles foi muito debatida durante o século XIX e primeira metade do XX (em especial no âmbito alemão) e, mesmo atualmente, apesar da tendência dominante entre os acadêmicos a aceitar que o escrito seja do Estagirita após os trabalhos de Dirlmeier (1956 e 1962), Düring (1966) e Cooper (1973), com sua consequente inclusão em diversas coletâneas de sua obra, algumas dúvidas ainda permanecem, inclusive, com estudiosos relevantes como D. J. Allan e C. J. Rowe defendendo a tese da inautenticidade. Segundo Duplá e Manzano (2011, pp. 76–78) os pontos de disputa, em geral, revolvem em torno dos seguintes elementos: (i) peculiaridades linguísticas presentes nos *MM* que a distinguem do restante do *corpus* aristotélico; (ii) traços estilísticos peculiares, diversos dos outros textos aristotélicos; (iii) algumas passagens do texto parecem fazer referência a pessoas concretas, o que poderia indicar uma data de composição mais tardia; (iv) especialistas que reconhecem, em certas passagens do texto, a influência de Teofrasto; (v) a discrepância entre a doutrina do *nóēsis nóēseos*, exposta na *Metafísica*, XII e a passagem 2.5, dos *MM*, no qual se nega a analogia entre deus e o homem; (vi) o fato de que o tema principal dos *MM* não é a *eudaimonia*, como nas outras duas éticas aristotélicas, mas a virtude; (vii) nos *MM* o conceito de virtude é introduzido a partir de uma consideração a respeito dos diferentes bens, o que é diferente do procedimento seguido em suas outras obras éticas.

²⁸ Tradução utilizada dos *Magna Moralia* de Teresa Martínez Manzano e Leonardo Rodríguez Duplá (2011). ἀλλὰ καὶ νῦν φαμεν τοῦτο ὁμοίως, τὴν ἐνέργειαν τῆς ἔξεως βέλτιον εἶναι. οἱ γὰρ ἄλλοι ἄνθρωποι τὸν σπουδαῖον θεωροῦντες κρίνουσιν ἐκ τοῦ πράττειν, διὰ τὸ μὴ δυνατόν εἶναι δηλῶσαι τὴν ἐκάστου προαίρεσιν ἣν ἔχει, ἐπεὶ εἰ ἦν εἰδέναι τὴν ἐκάστου γνώμην, ὥς ἔχει πρὸς τὸ καλόν, καὶ ἄνευ τοῦ πράττειν σπουδαῖος ἂν ἐδόκει εἶναι.

e os exteriores (riqueza, poder). Dentre esses, os superiores são os bens da alma²⁹. A felicidade, por sua vez, é definida como “viver bem” e a alma como aquele elemento através do qual vivemos. Sendo assim, a felicidade deve provir, em sua essência, do bem da alma, que, por sua vez, é a virtude (a felicidade consiste, portanto, em viver de acordo com as virtudes)³⁰. Em seguida, ele retoma a ideia de que sendo a felicidade um fim completo, não conseguiríamos encontrá-la seja em um indivíduo incompleto (como crianças, por exemplo) nem em uma extensão de tempo incompleta, mas apenas em uma completa. Essa extensão de tempo completa corresponderia ao tempo de vida vivido por um indivíduo. Nesse sentido, ele afirma: “Um tempo completo é o quanto dura a vida humana. Com efeito, a maioria das pessoas diz acertadamente que se deve julgar a felicidade de um indivíduo tomando o tempo completo de sua vida, porque ‘a completude’ e ‘uma extensão de tempo completa’ devem se encontrar também no caso do indivíduo” (*MM*, 1.4/1185a)³¹. Mais uma vez a reflexão de Sólon é retomada, embora agora não explicitamente, por Aristóteles, mas recomposta e reconfigurada em seus próprios termos, isto é, ao interno de seu próprio argumento filosófico.

Na passagem 1.2, na qual Aristóteles faz a sua divisão dos bens, ele também retoma um ponto que destacamos nas considerações de Sólon, isto é, o de não considerar a felicidade como um bem ao lado de outros bens do mesmo nível, mas como o bem no sentido de um coletivo de outros bens:

“Então, como devemos examinar o bem supremo [i.e. a felicidade]? Porventura deve ser colocado junto aos outros bens? Mas isto seria absurdo, pois, uma vez que o bem supremo é um fim completo, e que o fim completo, para dizer de maneira simples, não parecer ser outra coisa senão a felicidade, e que consideramos a felicidade algo composto de muitos bens” (*MM*, 1.2.8/1184a).³²

Aristóteles continua: “com efeito, a felicidade é composta de certos bens, e observar se ela é superior aos bens de que é composta é absurdo, pois a felicidade não é algo isolado desses bens; pelo contrário, ela consiste neles” (*MM*, 1.2.9/1184a)³³. Nesse sentido, embora o filósofo novamente coloque em destaque a virtude da alma e a prática de uma vida guiada pela virtude como o essencial

²⁹ Μετὰ τοίνυν τοῦτο ἔχει τὰ ἀγαθὰ ἄλλην διαίρεσιν. ἔστι γὰρ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, οἷον αἱ ἀρεταί, τὰ δὲ ἐν τῷ σώματι, οἷον ὑγίεια κάλλος, τὰ δ' ἐκτός, πλοῦτος ἀρχὴ τιμῇ ἢ εἴ τι ἄλλο τῶν τοιούτων. τούτων δὲ τὰ ἐν ψυχῇ βέλτιστα. (“Junto com isso os bens estão suscetíveis a outra divisão. Alguns bens estão na alma, como as virtudes; outros no corpo, como a saúde e a beleza; e outros são externos: a riqueza, o poder, a honra e outras coisas do tipo. Dentre esses, os que residem na alma são os melhores”).

³⁰ Μετὰ τοίνυν τοῦτο ὁρῶμεν ὅτι οὐθενὶ ἄλλῳ ἢ ψυχῇ ζῶμεν· ἐν ψυχῇ δέ ἐστιν ἀρετή·[...] ἄλλ' ἢ μὲν ἀρετὴ ἐν ἐκάστῳ τοῦτο ποιεῖ <εὖ> οὗ ἐστιν ἀρετή, [...] τὸ ἄρα εὐδαιμονεῖν καὶ ἡ εὐδαιμονία ἐν τῷ εὖ ζῆν ἐστίν, τὸ δ' εὖ ζῆν ἐν τῷ κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν. τοῦτ' ἄρ' ἐστὶν τέλος καὶ ἡ εὐδαιμονία καὶ τὸ ἄριστον. (“Depois disso vemos que não vivemos a não ser por conta da alma; e na alma está a virtude. [...] E a virtude faz o bem para aquilo no qual ela está. [...] Portanto, ser feliz e a felicidade estão no viver bem, e o viver bem em viver de acordo com as virtudes. Isto é o fim, a felicidade e o bem supremo”).

³¹ Τέλειος δ' ἂν εἴη χρόνος, ὅσον ἄνθρωπος βιοῖ. καὶ γὰρ λέγεται ὀρθῶς παρὰ τοῖς πολλοῖς ὅτι δεῖ τὸν εὐδαιμόνα ἐν τῷ μεγίστῳ χρόνῳ τοῦ βίου κρίνειν, ὥς δέον τὸ τέλειον εἶναι καὶ ἐν χρόνῳ τελείῳ καὶ ἐν ἀνθρώπῳ.

³² Μετὰ ταῦτα τοίνυν πῶς τὸ ἄριστον δεῖ σκοπεῖν; πότερον οὕτως ὥς καὶ αὐτοῦ συναριθμουμένου; ἄλλ' ἄτοπον. τὸ γὰρ ἄριστον ἐπειδὴ ἐστὶ τέλος τέλειον, τὸ δὲ τέλειον τέλος ὥς ἀπλῶς εἰπεῖν οὐθέν ἂν ἄλλο δόξειεν εἶναι ἢ εὐδαιμονία, τὴν δ' εὐδαιμονίαν ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν συντίθεμεν.

³³ ἢ γὰρ εὐδαιμονία ἐστὶν ἐκ τινῶν ἀγαθῶν συγκεκμημένη· τὸ δ' ἐξ ὧν ἀγαθῶν σύγκειται, σκοπεῖν εἰ τοῦτ' ἐστὶν βέλτιον, ἄτοπον· οὐ γὰρ ἐστὶν ἄλλο τι χωρὶς τούτων ἢ εὐδαιμονία, ἀλλὰ ταῦτα.

para a felicidade, os bens exteriores e do corpo, como vimos acima, também aparecem como constituintes dela e necessários para a prática virtuosa, assim como na *Ética a Nicômaco*.

Aristóteles e Heródoto: uma breve comparação

Podemos notar, portanto, que os elementos essenciais para a felicidade, conforme pensada pelo Sólon de Heródoto, reaparecem em Aristóteles: (i) a relação entre a felicidade e a prática virtuosa no âmbito da *pólis*; (ii) a diferenciação entre a verdadeira felicidade e a simples boa fortuna ou bem-estar material; (iii) a percepção da influência que o mundo exterior exerce sobre a possibilidade dos homens serem felizes; (iv) a felicidade enquanto um conjunto de bens e fim último da vivência humana, para muito além de um estado interno de espírito; e, finalmente, (vi) a necessidade de que uma vida humana percorra inteiramente seu curso antes de sabermos se ela foi ou não realmente feliz.

A retomada desses pontos não significa, no entanto, que não haja diferenças essenciais entre a posição do Sólon de Heródoto e a de Aristóteles. Primeiramente, devemos manter em mente que o Estagirita argumenta e justifica suas considerações morais com base em premissas e métodos diversos dos de Heródoto. O raciocínio lógico, por exemplo, que deriva consequências necessárias a partir das premissas de um argumento, desempenha um papel preponderante na exposição de Aristóteles, estruturando sua argumentação e permitindo-o atingir suas conclusões, mas pouco aparece no Sólon herodotiano, cujo conhecimento é retratado como o do sábio viajante, isto é, originado a partir das observações de seus longos anos de viagem que o permitiram notar ou intuir uma certa constância na multiplicidade da experiência humana. Essa diferença de “procedimento filosófico”, é mesmo uma marca importante da alteridade entre os períodos “pré” e “pós” socráticos da filosofia grega. Além dessa diferença de “forma” de obtenção do saber, o conteúdo da reflexão também possui ao menos três diferenças cruciais que gostaríamos de destacar.

Primeiramente, conforme vimos no complexo caso da relação entre as vicissitudes externas, a virtude da alma e a felicidade, Aristóteles diminui o peso dos eventos exteriores para a felicidade humana em relação ao posicionamento de Heródoto. Para o filósofo, a virtude da alma é capaz de superar as condições externas do sujeito, de forma que o agir virtuoso mesmo na adversidade ainda configura um estado de felicidade. Para o Sólon de Heródoto, pelo contrário, a vida humana é vicissitude, de forma que a fortuna (ou os deuses) desempenham o papel preponderante na capacidade do homem ser feliz. Fora das condições corretas, a felicidade pode ser inalcançável. Nesse sentido, essa diferença é uma evidência do que Snell chamou de “a descoberta do espírito” na Grécia do século V a.C., cuja maior expressão seja, talvez, a arte trágica, na qual a individualidade do ser humano (com seus projetos próprios e possibilidades de escolha) e sua concomitante sujeição ao todo e a forças que o transcendem atinge um máximo grau de tensão (1953, p. 95). Enquanto o saber de Sólon exprime uma “visão de mundo arcaica”, na qual a individualidade é grandemente suprimida, e o

homem é a intersecção entre destino, o jogo da fortuna e as disposições dos deuses (Snell, 1953, pp. 174–75), Aristóteles garante ao ser humano, através da prática da virtude, uma posição muito mais independente frente às vicissitudes da vida, que o possibilita ser feliz mesmo quando as condições exteriores não lhe são favoráveis.

Em segundo lugar, Aristóteles possui uma visão mais positiva em relação à riqueza e o poder (que ele classifica, como vimos, sob a rubrica de “bens exteriores”) do que o Sólon de Heródoto. Esse ponto está diretamente conectado com o anterior: como, para Aristóteles, o aspecto central da felicidade está na virtude da alma e em agir virtuosamente, a pessoa virtuosa fará bom uso da riqueza e do poder para atingir fins compatíveis com a virtude e, consequentemente, com a felicidade. Já para o Sólon de Heródoto, como fica claro não só pelo seu discurso, mas especialmente pelo destino de Crespo e o espelhamento dessa narrativa na descrição da ascensão e queda de outras figuras poderosas nas Histórias (em especial os monarcas persas), a riqueza e o poder excessivos tendem a gerar o vício, isto é, a corromper seus detentores. Os ricos e poderosos são tomados pela vontade de obter cada vez mais, o que os leva a ignorar preceitos morais, realizar ações injustas, agir inescrupulosamente e cometer erros táticos e estratégicos, que os leva a um fim terrível. Se em Aristóteles é o indivíduo que, a partir da sua virtude (ou falta dela), atribui significado à sua riqueza e faz dela um instrumento para boas ou más ações, em Heródoto, de forma compatível com a visão do homem enquanto vicissitudes, são as condições externas que parecem primordiais para a definição da virtude humana, de forma que uma fortuna muito grande consistentemente leva seus personagens a erros, falhas morais e de julgamento e uma eventual queda. Como bem colocou Ingarao, nada pressagia um fim terrível para alguém nas Histórias como um excesso de boa sorte, poder ou riqueza (Ingarao, 2019, p. 124)³⁴.

Isso se conecta com a última diferença fundamental que gostaríamos de destacar entre o posicionamento do filósofo e o do historiador. Como bem notaram diversos comentadores, dentre eles Pelling, em Heródoto nós nos deparamos com um esquema de explicação múltipla da realidade, na qual causas divinas e humanas se conectam (por vezes sem uma harmonização clara) para determinar os eventos (2019, p. 159). Isso fica claro naquele que talvez seja o conceito central da fala de Sólon: a inveja divina. Em Heródoto, a obtenção (e a vontade de obter) um excesso de riqueza e poder está diretamente ligada a futuros infortúnios e mudanças de sorte, não apenas pelos motivos “humanos” descritos acima, mas também pois os deuses tendem a abater aqueles que se elevam muito acima de sua condição “normal”³⁵. Esse abatimento, divinamente predestinado, ocorre, por sua vez, através das escolhas e decisões dos poderosos que destacamos acima, de forma que “causalidade divina” e

³⁴ No mesmo sentido, Lateiner (1982).

³⁵ Isto é, da condição de felicidade alocada pelos deuses aos mortais em geral.

“causalidade humana” não concorrem, mas atuam juntas³⁶. Essa posição, no entanto, depende de uma concepção do divino tipicamente arcaica, presente, por exemplo, na tragédia e na épica grega, que entende os deuses como capazes de experimentar sensações “humanas” (isto é, a inveja) e que estão direta e ativamente preocupados e envolvidos com homens individuais, bem como com a manutenção “ativa” de uma determinada ordem cósmica, que preserva a distância entre as esferas humana e divina.

Nas considerações éticas de Aristóteles, por sua vez, a noção de “inveja divina” não desempenha nenhum papel, pois o estagirita pensa a divindade, ou o divino (*to theion*), de forma totalmente diferente, o que o leva a negar explicitamente essa teoria. Na *Metafísica* (*Met.* 983a4), ele diz: “Na realidade não é possível que a divindade seja invejosa, mas, como afirma o provérbio, ‘os poetas dizem muitas mentiras’”³⁷. Não cabe aqui entrarmos em uma discussão acerca da natureza do divino em Aristóteles, mas não basta dizer que ele concebia a divindade como sumamente perfeita e, consequentemente, como um ente ao qual nada falta. Dessa forma, como nada lhe falta, a divindade seria incapaz de sentir inveja (e, na verdade, qualquer outra coisa), restando eternamente em repouso contemplando apenas aquilo que é mais perfeito, ou seja, a si mesma. Se o divino é o responsável pelo mundo ser disposto tal como ele é, ele não o faz como uma causa eficiente (pois isto denotaria uma “falta” no divino, que deseja que as coisas sejam de forma diferente do que elas são), mas como causa final, isto é, como aquilo ao qual tudo o mais tende e, nesse tender, ocupa um determinado lugar na ordem cósmica (ou seja, o divino é um “motor imóvel”). Ao interno dessa concepção, não faz sentido, portanto, pensar em inveja do divino em relação aos homens, de forma que, em termos éticos, o acúmulo de fortuna e poder e excesso não leva, como em Heródoto, a uma retribuição “sobrenaturalmente” pré estabelecida. É, novamente, apenas a virtude da alma a ditar o uso que o homem dará às suas “condições externas”. Embora Aristóteles defenda, em especial na *Ética a Nicômaco*, uma teoria do “justo meio” como o que é mais virtuoso, e ressalte a tendência que o excesso de poder e riqueza tem em corromper o caráter de quem os possui, especialmente pelo desejo de possuir cada vez mais (*Eth. Nic.* 1124a1), isso ocorre pela falta da força moral necessária para lidar com essa riqueza na alma da pessoa, e não vem associada, como em Heródoto, a uma disposição divina, atuante através de uma lógica de equilíbrio e retribuição.

³⁶ A comparação com o procedimento dramático do *Édipo Rei*, de Sófocles, é perfeita para entendermos essas interconexões de diferentes formas de causalidade. Na tragédia, Édipo age de acordo com seus próprios desígnios pessoais, porém, cada ação que ele livremente realiza o conduz para o caminho profetizado pelo oráculo, isto é, pré estabelecido pelos deuses. Sendo assim, Édipo, ao agir livremente, é inconscientemente responsável para que a profecia divina se cumpra. Nesse sentido, os deuses não agem tiranicamente sobre ele, impondo-lhe um destino “de fora”, mas ocorre uma colaboração entre homem e divino para que um determinado desfecho aconteça. Como se pode ver, nessa linha de interpretação é difícil percebermos onde exatamente se traça o limite entre ação divina e ação humana.

³⁷ Tradução de Giovanni Reale (2002). ἀλλ' οὐτε τὸ θεῖον φθονερὸν ἐνδέχεται εἶναι, ἀλλὰ κατὰ τὴν παροιμίαν πολλὰ ψεύδονται αἰοδοί.

Conclusão

Este artigo teve a intenção de mostrar, através do exame comparativo de algumas passagens em Heródoto e Aristóteles que, apesar das diferenças de gênero literário e de método entre os autores, ambos compartilham um horizonte de preocupação em comum: a investigação sobre o que constitui uma vida humana verdadeiramente feliz e completa. A reflexão herodotiana, articulada narrativamente por meio da voz de Sólon, mostra-se não apenas uma advertência moral, mas uma forma de sabedoria prática que antecipa, sob o véu narrativo, questões que a filosofia ética de Aristóteles viria a desenvolver de modo sistemático. Heródoto, ao fazer de Sólon o porta-voz de uma sabedoria moral enraizada na observação da instabilidade humana, oferece à posteridade grega um modelo de reflexão sobre a condição humana que Aristóteles herdará e transformará. A continuidade entre ambos atesta que o pensamento grego sobre a felicidade se desenvolveu de forma inseparável de uma interrogação sobre o tempo da vida humana, a capacidade de ação do homem e sua relação com o jugo da necessidade, de forma que tanto o historiador quanto o filósofo, cada um a seu modo, buscaram compreender o que significa viver de modo pleno em um mundo governado por mudanças e contingências.

Esperamos, por fim, haver conseguido mobilizar um exemplo que mostra que a historiografia antiga (em especial, a obra de Heródoto), não se resume à descrição de eventos do passado ou de maravilhas geográficas e etnográficas. Por meio de uma forma de exposição diferente da que se constituirá como típica do discurso filosófico, a narrativa de Sólon na corte do rei Creso serve como um meio de nos fazer refletir sobre o papel do destino na vida dos homens, sobre a instabilidade da fortuna humana, e sobre o que constitui a felicidade e as possibilidades do homem obtê-la. Parece que Aristóteles, ao se deparar com essa narrativa, também pensou sobre isso.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ARISTÓTELES. *Magna Moralia*. Tradução para o espanhol: Teresa Martínez Manzano e Leonardo Rodríguez Duplá. Madrid: Editorial Gredos, 2011.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ASHERI, D. *Le Storie*. Libro I. Milão: Arnoldo Mondadori, 1988.
- ASHERI, D; LLOYD, A e CORCELLA, A. *A Commentary on Herodotus Histories, books I-IV*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- BARNES, J. *Aristotle: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- CAIRNS, L. Hybris, Disonour and Thinking Big. *Journal of Hellenic Studies*, v. 116, pp.1–32, 1996.
- CORCELLA, A. *Erodoto e L'analogia*. Palermo: Sellerio Editore, 1984.

- De HEER, C. *Makar, Eudaimon, Olbios, Eutyches*. A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the end of the 5th century B.C. Amsterdam: Hakkert, 1969.
- DEWALD, C. Humour and danger in Herodotus. In: DEWALD, C; MARINCOLA, J. *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 145–164, 2006.
- DEWALD, C; MUNSON, R. *A Commentary on Herodotus Histories, book I*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- FEHLING, D. *Die Quellenangaben bei Herodot*. Berlim: De Gruyter, 1971.
- GOULD, J. *Herodotus*. Bristol: Bristol Classic Press, 1989.
- HARTOG, F. *The Mirror of Herodotus*. Representation of the Other in the Writing of History. Tradução de Janet Lloyd. Berkeley: University of California Press, 1988.
- HERÓDOTO. *Histórias*. Tradução para o português de Mário da Gama Kury. São Paulo: Madamu, 2023.
- INGARAO, G. *Scelta e Necessità: La responsabilità umana in Erodoto*. Munique: Utzverlag, 2019.
- IRWIN, T. *Aristotle. Nichomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1999.
- KRAUT, R. *Aristotle on Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- LATEINER, D. A Note on the Perils of Prosperity in Herodotus. *Rheinisches Museum für Philologie*, n. 125, v. 2, pp. 97–101, 1982.
- LATEINER, D. *The Historical Method of Herodotus*. Toronto: University of Toronto Press, 1989.
- LATTIMORE, R. The Wise Advisor in Herodotus. *Classical Philology*, v. 34, n. 1, pp. 24–35, 1939.
- LLOYD-JONES, H. *The Justice of Zeus*. Berkeley: University of California Press, 1971.
- PELLING, C. *Herodotus and the Question Why*. Austin: University of Texas Press, 2019.
- POHLENZ, M. *Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1937.
- POWELL, J.E. *A Lexicon to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1938.
- SNELL, B. *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*. Tradução de T.G. Rosenmeyer. Cambridge: Harvard University Press, 1953.
- VERSNEL, H. *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden: Brill, 2011.

