

# A ÉTICA ARISTOTÉLICA À LUZ DE SUAS REFERÊNCIAS<sup>1</sup>

## ARISTOTELIAN ETHICS IN THE LIGHT OF ITS REFERENCES

---

Fábio Aristimunho Vargas<sup>2</sup>

---

**RESUMO:** Em sua obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles compila o conhecimento ético que herdou da *paideia* grega e que se assenta no senso comum. Suas opiniões sobre questões morais são conformes àquelas aceitas convencionalmente pela sociedade em seu tempo e lugar. Partindo desse pressuposto, o presente artigo procura desvendar as fontes a que Aristóteles faz referência em suas reflexões, de Homero a Hesíodo, passando por Heródoto, Platão e Sófocles, assim como analisar os questionamentos éticos suscitados pelo autor, ao longo da referida obra, buscando evidenciar a influência que tanto a literatura quanto a sociedade gregas exerceram sobre as concepções axiológicas do estagirita.

**Palavras-chave:** Aristóteles. *Ética*. *Paideia* grega. Literatura. Sociedade.

**ABSTRACT:** In his *Nicomachean Ethics*, Aristotle compiles the ethical knowledge inherited from the Greek *paideia*, based on common sense. His views on moral issues are consistent with those conventionally accepted by society in his time and place. Based on this assumption, this article seeks to uncover the sources to which Aristotle refers in his reflections, from Homer to Hesiod, through Herodotus, Plato and Sophocles, as well as to analyze the ethical questions raised by the author throughout his work, trying to show the influence that both the Greek literature and society exerted on the axiological conceptions of the stagirite.

**Keywords:** Aristotle. Ethics. Greek *paideia*. Literature. Society.

---

<sup>1</sup> Artigo recebido em 29 de agosto de 2016 e aceito em 25 de novembro de 2016. Texto orientado pelo Prof. Dr. Mauricio Mendonça Cardozo (UFPR).

<sup>2</sup> Doutorando do Curso de Teoria Literária da UFPR.  
E-mail: fabioaristimunho@gmail.com



## INTRODUÇÃO

O conhecimento humano é um processo eminentemente cumulativo, e a obra de Aristóteles não foge a essa regra. Respeitadas as peculiaridades da cultura grega, pode-se afirmar que sua concepção ética foi profundamente influenciada pelo saber herdado das gerações precedentes, numa relação, conforme se verá, de contraposição, justaposição e aglutinação. Buscando melhor compreender essa relação dialética, serão reformulados adiante alguns dos principais questionamentos suscitados em *Ética a Nicômaco*, procurando relacioná-los às fontes imediatas de conhecimento que teriam influenciado Aristóteles em sua formulação ética.

São tradicionalmente atribuídos a Aristóteles ao menos dois outros escritos éticos, *Grande moral* e *Ética a Eudemo*, mas, devido a sua questionável autoria, optou-se por restringir o presente estudo tão somente às ideias formuladas em *Ética a Nicômaco*. De igual maneira, não se propõe aqui um estudo acerca da influência de Aristóteles às concepções éticas das escolas filosóficas posteriores (embora façamos uso esporádico de suas interpretações peripatéticas), senão a fornecer alguns elementos que auxiliem a compreensão da gênese da Ética aristotélica, tanto quanto possível, à luz de sua época e de suas referências.

É como se, com este artigo, fizéssemos a pergunta diretamente ao discípulo de Platão, fundador do Liceu: "Leste Heródoto, Aristóteles?". E o que mais ele terá aproveitado da *paideia* grega em sua obra ética? Essas questões serão abordadas na sequência.

## ÉTICA E TRANSMISSÃO DO CONHECIMENTO

O que hoje se entende por **cultura**, **tradição** ou **educação** era entendido, pelos gregos, não como um conjunto de conceitos abstratos e de amplitude indefinida, mas sobretudo como uma expressão concreta de tudo aquilo que caracterizava a unidade de sua civilização e que podia ser objetivamente inferido do legado das gerações precedentes (*paideia*), em especial da literatura. Os antigos, segundo Werner Jaeger:

(...) estavam convencidos de que a educação e a cultura não constituem uma arte formal ou uma teoria abstrata, distintas da estrutura histórica objetiva da vida espiritual de uma nação;



para eles, tais valores concretizavam-se na literatura, que é a expressão real de toda cultura superior. (JAEGER, 2001, p. 1)

A transmissão do conhecimento pode ser entendida, em última análise, como transmissão do próprio saber ético. Buscando expor a relação entre ética e conhecimento, será traçada a seguir uma síntese da evolução da episteme helênica, sobretudo daquela emanada dos autores clássicos da época, bem como dos fatores históricos que permearam a evolução das formas de transmissão do conhecimento. Considere-se esse procedimento necessário para melhor compreensão do contexto histórico e dos fatores que redundaram na exploração da questão ética à época de Aristóteles e que influenciaram diretamente as ideias expostas em *Ética a Nicômaco*.

## A EVOLUÇÃO DA EDUCAÇÃO NA GRÉCIA ANTIGA

Sinteticamente, podem-se distinguir quatro períodos evolutivos da transmissão do conhecimento na Grécia. No período dito arcaico, que remonta ao século VIII a.C., a transmissão do conhecimento era eminentemente oral, marcada pelo cultivo de um ideal heroico, cuja principal figura é o aedo. Dadas essas peculiaridades, alguns estudos propõem a existência do **poeta coletivo**, segundo os quais teria havido não um único Homero, mas toda uma categoria de poetas homéricos, sendo que sua obra teria sido transmitida e aperfeiçoada oralmente através dos séculos. Estudos mais recentes coadunam com essa tese, mas sustentam ter havido apenas um ou dois poetas responsáveis pela consolidação do texto homérico tal qual hoje o conhecemos, o que se evidencia pelos distintos materiais e instrumentos bélicos mencionados na *Iliada* e na *Odisseia*, para além de diferenças vocabulares e sintáticas observadas entre as duas obras.

O segundo período vai dos séculos VII a VI a.C., em que se dá início aos festivais, ampliando as fronteiras da cultura grega, e em que o canto se separa do ritual religioso. O uso da palavra escrita finalmente se consolida, sob influência da escrita fenícia. Ao mesmo tempo, as fronteiras da sociedade grega se expandem concomitantemente ao comércio, que motiva a criação da moeda.

No terceiro período, dito clássico, entre os séculos V e IV a.C., três figuras tomam lugar na transmissão do conhecimento: (i) o aedo, que mantém o vínculo com a palavra divina, buscando inspiração das musas para seu canto; (ii) o rapsodo, que age como uma espécie de crítico dos cantos; e (iii) o poeta, que é quem de fato produz os cantos. Esse período é caracterizado ainda pela definitiva



**separação** entre deuses e homens e pelo início do conhecimento pela via humana. É nessa época que surgem os sofistas, **aqueles que exercem a sabedoria** (*sofia*), que viriam a ser os primeiros professores, os primeiros a propor o ensino da virtude (*areté*), tomando tal prerrogativa dos poetas. Já Platão cria a figura do filósofo, contrapondo-se à relativização da verdade proposta pelos sofistas.

Por fim, no quarto período, a partir do século III a.C., a transmissão do conhecimento já se dá pelas vias oficiosas do pedagogo, do retor e do gramático. Esse lapso coincide com o período helenístico, em que a sociedade grega passou a ser fortemente influenciada por elementos da cultura oriental, e o emprego da língua jônica foi substituído pelo **grego comum** (*coiné*). Nessa época, ser civilizado equivalia a ser helenizado.

## PANORAMA DA PAIDEIA ÉTICA

Considerando a importância da literatura na formação do homem grego, teria sido Homero, indiscutivelmente, o grande educador da Grécia. Na *Ilíada* e na *Odisseia* o homem grego podia encontrar um conjunto de valores sociais cultivados em comum por todos os povos helênicos, a despeito dos contrastes culturais (ou, antes, diferentes matizes de uma mesma cultura) e de toda a rivalidade historicamente havida entre si. Era possível buscar na obra de Homero, e de fato se buscavam, modelos de comportamento para a guerra, o casamento, a liderança, a amizade, o relacionamento amoroso – para, enfim, todo o arraçoado de valores que caracterizavam aquela civilização e em que o homem grego podia pautar suas ações.

Em Homero aprendiam-se inclusive as primeiras letras. Assim como em outra época a alfabetização em língua portuguesa tinha *Os Lusíadas* como ponto de partida, também os gregos foram alfabetizados durante séculos tendo como cartilha a pedra fundamental de sua literatura. É sabido que a primeira tradução latina da *Odisseia*, datada do século III a.C., foi feita por um escravo grego culto, de nome Lívio Andrônico, que, como preceptor a serviço de uma família romana proeminente, pretendia utilizar a obra na alfabetização em língua latina de seus pupilos.

Ainda mais tarde, já no ocaso da civilização grega e próximo do período bizantino, o poeta Paladas de Alexandria escreveu o seguinte epigrama satírico, ironizando sua função de educador ao parafrasear os versos iniciais da *Ilíada*:



A cólera de Aquiles foi motivo, para mim também,  
de funesta pobreza ao me tornar gramático.  
Prouvera com os gregos me matasse aquela cólera antes  
que me arruinasse a amarga fome da gramática.  
No entanto, para que Agamemnon raptasse Briseida e Páris  
roubasse Helena, foi que me fiz indigente. (PALADAS DE  
ALEXANDRIA, 2001, IX: 169, p. 49)

Hesíodo também **educou** a Grécia, assim como Homero, de quem se aproxima cronologicamente, mas se distancia em outras searas. “A separação entre ambos se verifica tanto na postura diante da própria função poética quanto no objetivo dos poemas e ainda quanto aos públicos aos quais se dirigem” (LAFER, 2002, p. 14), segundo nos informa Mary Lafer, em sua introdução a Hesíodo. *Os trabalhos e os dias*, obra que nos fornecerá elementos para análise mais adiante, reúne conselhos, instruções e admoestações relacionados ao ofício de agricultor e à vida simples do campo, e tinha o objetivo muito específico de atender aos interesses materiais imediatos do poeta; no entanto, sua riqueza alegórica e ao mesmo tempo pragmática acabou por resguardá-la para a posteridade.

É importante citar ainda o lendário Esopo, por sua obra satírica de cunho moralizante. Suas fábulas, que representavam em animais diferentes tipos de caráter humano ou de grupos sociais, e que sempre terminavam com uma lição de moral, tornaram-se populares depois do século VI a.C., em virtude principalmente da simplicidade de sua estrutura e por refletirem valores do senso comum.

Os gregos foram profícuos em conceber modelos de virtude. Os mitos, de um modo geral, são uma fonte inesgotável deles, com seus infindáveis heróis e personagens trágicas – que, no mais das vezes, padeciam de desastres os mais terríveis, a despeito de todas as virtudes que cultivavam.

Reproduzindo a força humanista dos mitos, o teatro foi um grande veículo de difusão do saber antigo. Por volta do século V a.C., os festivais colaboraram para uma popularização ainda maior do conhecimento, ao mesmo tempo em que a escrita se consolidava. Os grandes nomes do teatro, como Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, exploravam o aspecto trágico dos mitos, com toda sua experiência humanizadora, enquanto outros, como Aristófanes e Menandro, com suas comédias, dedicaram-se à crítica dos costumes, todos colaborando decisivamente para a consolidação e difusão dos valores éticos que caracterizavam a cultura grega.

Importante também é citar Heródoto, o Pai da História, o primeiro a se preocupar com a conservação da memória dos acontecimentos humanos, cuidado até então reservado somente para os acontecimentos divinos, e



Tucídides, que colaborou fundamentalmente para a cristalização de um método científico da História e, por conseguinte, de todo o saber humano.

Por fim, Platão, o criador da filosofia, que propôs, pela primeira vez, um tratamento da questão ética desvinculado do saber comum. Suas concepções, no entanto, têm por vezes pouca aplicação prática e muitas de suas proposições não eram aceitas pelo homem comum, devido a seu caráter por demais **inovador**.

É esse, em síntese, o quadro ético herdado por Aristóteles.

## GÊNESE DE *ÉTICA A NICÔMACO*

*Ética a Nicômaco* é fruto da maturidade intelectual de Aristóteles. Supostamente redigida no período do Liceu (entre 335 e 323 a.C.), escola filosófica que fundou ao opor-se à influência órfico-pitagórica que passou a imperar na Academia platônica, a obra tece considerações, em dez livros, a respeito dos mais variados aspectos da ciência da ação individual – ou *Ética* –, tais como as virtudes, os vícios, os bens, as vicissitudes, o prazer, entre outros.

A *Ética* aristotélica, ao conceber uma relação entre o conhecimento da verdade e a prática da virtude, tratando da natureza racional da felicidade humana, demonstra um caráter mais prático, se confrontada com a concepção platônica.

Para Aristóteles, a *Ética* está fundamentalmente vinculada à política, à qual de certo modo se subordina, como se constata ao final de *Ética a Nicômaco*, em que o filósofo remete o leitor, em perfeita solução de continuidade, para o seu tratado sobre *Política*.<sup>3</sup> Seu discurso ético seria, pois, “um discurso situado no âmbito da política, pois tanto a questão da justiça, quanto a da amizade, quanto a da virtude só são possíveis a partir da pressuposição da vida gregária, afeita por natureza ao homem” (BITTAR, 2003, p. 1000); assim, tem-se que “a superestrutura político-coletiva se lastreia sobre a infraestrutura ético-individual” (p. 1000).

Sinteticamente, pode-se afirmar que *Ética a Nicômaco* é um tratado sobre a finalidade da conduta humana, que seria o Bem. Aristóteles admite ser tal Bem a felicidade (*eudaimonía*), mas rejeita o prazer, a riqueza e as

---

<sup>3</sup> Em *Ciência Política*, considera-se que a desvinculação entre ética e política se daria apenas com Maquiavel, consolidando-se com os “federalistas” (Hamilton, Madison e Jay, autores de *O federalista*).



honorarias como a base da felicidade. Esses e outros questionamentos que levam a tais conclusões são tratados na sequência.

## QUAL É O FIM DA AÇÃO HUMANA?

Todo conhecimento e todo trabalho visam a algum bem. A medicina visa à saúde; a construção naval, ao navio; a sapataria, ao sapato; a economia, à riqueza, e assim por diante. Mas a finalidade das ações pode ser um bem maior: partindo dos exemplos dados, a finalidade maior de todas essas ações, conjuntamente, poderia ser a vitória em uma guerra.

Numa análise ampla, todas as ações tendem a uma finalidade última, a um fim absoluto, o mais alto de todos os bens que se podem alcançar pela ação. Esse bem maior, segundo já nos indica o senso comum, é a felicidade. Mas as opiniões sobre o que seria a felicidade são variáveis. Muitos tendem a identificá-la na riqueza e no prazer, sendo ainda comum identificá-la na saúde quando se está doente ou na riqueza quando se é pobre.

Aristóteles elenca três tipos de vidas (*bíos*) eleitas pelos homens em sua perseguição à felicidade: (I) a vida de prazeres, equiparada à vida animal, em que se dedica o homem ao gozo material e às experiências sensíveis; (II) a vida política, voltada para a ação, cuja busca se volta para a honra e o mérito; e (III) a vida contemplativa, relacionada à contemplação da verdade filosófica.

A felicidade seria um fim absoluto porque é procurada por si mesma, e nunca com vistas a outra coisa. Quando se buscam virtudes como o prazer, a honra e a razão, em verdade está-se buscando a felicidade; essas virtudes seriam assim um instrumento para se chegar ao fim absoluto, que é a felicidade. "A felicidade é, portanto, algo absoluto e autossuficiente, sendo também a finalidade da ação" (ARISTÓTELES, 1987, p. 15).

Mesmo o homem tem uma finalidade própria. Como ele se distingue dos demais seres em virtude da razão, sua finalidade seria a atividade da alma em conformidade com a virtude.



## O QUE É VIRTUDE?

O termo *areté*, do grego, costuma-se traduzir por **virtude**. Do vocábulo **virtude**, no entanto, deve-se desconsiderar boa parte da carga semântica atual, visto estar impregnada do conceito cristão de **virtude**, geralmente identificado com o feminino, enquanto que sua raiz latina (*virtus*) identifica-se com o masculino (**homem**, *vir*); mesmo o termo grego deriva de uma figura emblematicamente masculina, Ares, o deus da guerra. "A antiguidade clássica imaginava a virtude em termos do homem, assim como o cristianismo medieval a imaginava em termos da mulher" (DURANT, 2000, p. 91). *Areté* pode ainda ser entendido como **excelência**, mas o termo **virtude** parece ser a opção mais corrente.

Curioso reparar no modelo de virtude feminina oferecido pela *Odisseia*: Penélope, a fiel esposa de Odisseu, que tece e desfia uma longa manta enquanto aguarda o improvável retorno do marido, ao mesmo tempo em que rejeita todos os pretendentes que se apresentam. Interessante notar que se trata de um padrão que antecipa o modelo de virtude feminina estabelecido pelo cristianismo séculos mais tarde: o da mulher casta e zelosa de sua castidade, afeita aos afazeres domésticos e que aceita resignada o seu papel submisso.

A seguinte passagem da *Odisseia* se dá após Penélope haver descido de seus aposentos para, em lágrimas, censurar o aedo que entoava canções que lhe traziam tristes lembranças do retorno dos guerreiros da guerra de Ílion. Seu filho, Telêmaco, assume então as rédeas e passa-lhe uma bronca na frente de todos os pretendentes:

"Mãe, por que causa proíbes que o nobre cantor nos deleite?  
(...) Para o teu quarto recolhe-te e cuida dos próprios labores,  
roca e tear, e às criadas solícitas ordens transmite  
para que tudo executem, que aos homens importa a palavra,  
mormente a mim, a quem cumpre assumir o comando da  
casa."

Cheia de espanto, Penélope aos seus aposentos retorna  
pois lhe calaram no peito as sensatas palavras do filho.  
Acompanhada das servas, subiu para os seus aposentos,  
para chorar pelo caro marido, Odisseu. (HOMERO, 2001b, p.  
37)

Platão, no diálogo *Eutífron*, trata da distinção entre o que é ímpio e o que é piedoso, tomando a piedade por virtude. Segundo o diálogo, Eutífron, um adivinho muito culto, estaria levando à Justiça o próprio pai, que se



tornara involuntariamente autor de um homicídio, a considerar que assim agindo praticava um ato de piedade. Ao encontrar-se com Sócrates, que era na ocasião processado por impiedade, ambos travam uma discussão sobre a verdadeira natureza da piedade. A conclusão de Eutífron, insatisfatória para Sócrates, foi a de que a piedade seria um procedimento humano agradável aos deuses.

O mito de Antígona, filha de Édipo e Jocasta, é um primor de comportamento ético relativo à piedade, para ficarmos com mais um exemplo apenas. Refém de sua consciência, Antígona desobedece a uma ordem expressa do rei Creonte, que determinara que o corpo de seu irmão Polinices fosse mantido insepulto – o que constituía uma condenação extrema, *post mortem* – por tê-lo como um traidor do povo tebano. Após sepultá-lo, sobre Antígona recai toda a fúria do rei, que a condena a ser sepultada viva. Como ato derradeiro, ela se justifica do seguinte modo:

Qual a norma insensata – alguns vão perguntar – que preside o meu comportamento? É que perdido um marido, não faltaria outro para me dar outro filho. Mas com pai e mãe já na sombra do sepulcro a vida de outro irmão não é mais possível. Eis por que coloquei acima de tudo as honras que Polinices merecia. E por um gesto de piedade me apontam como ímpia. Porque respeito os mortos dizem que sou sacrílega. Mas breve, meu destino cumprido, eu saberei dos próprios deuses se errei eu, ou se erraram os meus juízes. (SÓFOCLES, 1997, p. 40)

Para Aristóteles, a virtude seria o meio termo entre duas condutas extremas. A mediania é a chave para a compreensão do comportamento virtuoso em Aristóteles: virtuoso é ser corajoso, mas não valente ou covarde; ser orgulhoso, mas não humilde ou vaidoso (arrogante); ser contido, mas não tímido ou extrovertido.

## A VIRTUDE PODE SER APRENDIDA?

O questionamento sobre a possibilidade de se aprender – ou ensinar – a virtude é tratado, por Platão, nos diálogos *Mênon* e *Protágoras*. Sua conclusão é a de que, como virtude é conhecimento, é passível de ser ensinada, e que toda ação injuriosa é devida à ignorância.

Aristóteles considera que a felicidade adquirida pelo exercício da virtude é muito mais meritória do que a felicidade decorrente do acaso. Isso pode



soar uma obviedade, mas há que se ter em conta que Aristóteles considera a todo momento a possibilidade de intervenção divina, e só faz tais considerações após alguma ressalva.

O estudo, a diligência, a aprendizagem e o adestramento são formas possíveis de se desenvolver virtudes. Logo, só é possível adquiri-las mediante a atividade, sendo a ação o pressuposto para a felicidade. Um homem, para ser feliz, precisa ser virtuoso e, para ser virtuoso, precisa praticar ações virtuosas. Ou, em outras palavras:

(...) a felicidade, como atividade, parece demandar a ação do homem, pelo que a inercial hipótese do inatismo em nada aclara o problema; sendo atividade, sua conquista é um mister humano (...). Se o fim da vida fosse necessário para que se alcançasse a felicidade, esta seria um bem exclusivo dos cadáveres. (BITTAR, 2003, p. 1015)

Também Averróis, interpretando Aristóteles, faz a seguinte observação:

Parece evidente ser impossível que um homem alcance, sozinho, todas as virtudes. Mesmo que isso fosse possível, resultaria improvável, podendo-se admitir, como princípio, a possibilidade de encontrá-las todas separadamente em um conjunto de indivíduos. Mesmo assim, parece que nenhum ser humano pode realizar-se através de uma só dessas virtudes. (COSTA, 1994, p. 82)

A virtude seria, assim, apreensível mediante o esforço de aprendizado, proporcionando um caminho à felicidade.

## UM HOMEM PRÓSPERO PODE SER CONSIDERADO FELIZ?

Aristóteles conjectura que um dia, ou um breve espaço de tempo, não faz um homem feliz e venturoso. Para que se diga que alguém é feliz, se faz necessário não só uma virtude completa, mas também uma vida completa, pois muitas coisas imprevistas podem acontecer durante uma vida: "(...) o mais



próspero pode ser vítima de grandes infortúnios na velhice, como se conta de Príamo no Ciclo Troiano; e a quem experimentou tais vicissitudes e terminou miseravelmente ninguém chama feliz” (ARISTÓTELES, 1987, p. 19).

Príamo, como se sabe, era o lendário rei de Ílion (Troia) na época da guerra. Homero apresenta-o, na *Ilíada*, como um rei sereno e justo, de idade já avançada, pai de cinquenta filhos. Após toda uma vida de fortuna, poderia muito bem ser considerado feliz, não fosse o fato de sua cidade ter sido destruída pela guerra e todos os filhos, mortos em batalha. Morreu, portanto, em desgraça, e não poderia ser considerado feliz, apesar de ter cumprido todas as condições para sê-lo durante a maior parte de sua vida, segundo o critério adotado por Aristóteles.

Outra importante fonte de Aristóteles, ao formular sua teoria sobre a possibilidade de um homem ser considerado feliz, foi a narração de Heródoto, em sua *História*, de um suposto encontro entre Sólon, o legislador ateniense, e Creso, rei da Lídia.<sup>4</sup> De acordo com a narrativa, Sólon estaria em visita à corte de Creso após viagem de dez anos por diversos Estados com o intuito de conhecer suas leis, e ao mesmo tempo para evitar mudanças à constituição ateniense por pressão do povo, quando Creso lhe questiona quem seria o homem mais feliz que conhecera até então.

Por essa época o Reino da Lídia vivia uma forte expansão, tendo inclusive conquistado algumas cidades jônicas, e sua capital, Sardes, era a cidade mais rica e florescente do mundo helênico. Creso julgava-se por isso o mais feliz dos mortais, e era seu intuito ouvir de Sólon uma resposta nesse sentido após haver-lhe mostrado todos os tesouros que acumulara.

Sólon, contudo, diz a Creso que o homem mais feliz que conhecera era Telo de Atenas, pois,

(...) residindo numa cidade florescente, teve dois filhos lindos e virtuosos e cada um lhe deu netos, que viveram muitos anos, e afinal, depois de haver usufruído uma fortuna considerável em relação às do nosso país, terminou seus dias de maneira admirável: num combate dos Atenienses com seus vizinhos de Elêusis (...). (HERÓDOTO, 2001, p. 59)

---

<sup>4</sup> Esse encontro é cronologicamente improvável, dado que Sólon, quando de sua morte, em 558 a.C., estava em pleno exercício de suas funções públicas em Atenas, enquanto Creso havia ascendido ao trono da Lídia pouco tempo antes, em 560 a.C. Tal constatação, no entanto, não compromete a força alegórica da narrativa de Heródoto.



Decepcionado com a resposta de Sólon, Cresos volta a perguntar-lhe quem, depois desse ateniense, considerava ele o mais feliz dos homens, não duvidando que o segundo lugar lhe pertencia. Mas Sólon lhe dá outra resposta, enaltecendo dois rapazes que teriam honrado a mãe junto ao templo da deusa e por isso foram levados pela divindade, que pretendia por sua vez mostrar ser mais vantajoso para o homem morrer do que viver.

Indignado, diz Cresos: "Ateniense, fazes tão pouco caso da minha felicidade que me julgas indigno de ser comparado com homens comuns?" (HERÓDOTO, 2001, p. 61), a que responde Sólon:

Possuís certamente riquezas consideráveis e reinais sobre um grande povo, mas não posso responder à vossa pergunta sem saber se terminareis os vossos dias na abundância; pois o homem cumulado de riquezas não é superior àquele que possui o necessário, a menos que a boa sorte o acompanhe e que, gozando de todas essas espécies de bens, termine venturosamente a existência. Nada mais comum do que a desgraça na opulência e a ventura na obscuridade. (...). *Devemos considerar o término de todas as coisas* e ver que nisso se encontra a única saída; pois Deus, depois de entremostrear a felicidade a certos homens, costuma destruí-la por completo de um momento para o outro. (HERÓDOTO, 2001, p. 61, ênfase acrescentada)

Concluindo a história, Sólon foi mandado embora: "Provavelmente, tratou-se de ignorante um homem que, sem dar importância aos bens presentes, queria que em tudo se encarasse sempre o fim" (HERÓDOTO, 2001, p. 62), e mais tarde a vingança dos deuses recaiu sobre o rei, por se julgar o mais feliz dos homens. Cresos perdeu o filho que lhe sucederia no trono em um acidente evitável, apesar de todas as suas precauções, e seu reino foi invadido e conquistado rapidamente por Ciro, rei dos persas, na Batalha de Ptéria (546 a.C.). Vencido, fora acorrentado sobre uma fogueira, por ordem de Ciro, e já estava para ser queimado quando se lembrou das palavras de Sólon e invocou seu nome três vezes. Ouvindo-o, Ciro faz perguntarem-lhe de quem se tratava, a que ele responde tratar-se de um homem cujo convívio preferia às riquezas de todos os reis. Ciro, após ouvir o relato, ordena que o libertem da fogueira e o mantém então como escravo daí por diante.

Assim, pela concepção de Aristóteles, Cresos não poderia ser considerado feliz pelo mesmo motivo por que Príamo não poderia. Ambos viveram uma vida bem aquinhoadada e seriam perfeitamente tidos como felizes se tivessem



chegado ao fim da vida tal qual a viveram. Conforme a fala de Sólon, acima, “devemos considerar o término de todas as coisas”.

## EM QUE MOMENTO CONSIDERAR ALGUÉM FELIZ?

“Então ninguém”, questiona o estagirita, “deverá ser considerado feliz enquanto viver, e será preciso ver o seu fim, como diz Sólon?” (ARISTÓTELES, 1987, p. 19). Será preciso que um homem esteja morto para que o consideremos feliz? Esse questionamento é abordado por Heródoto ao tratar da vida de Sólon:

Admitindo que ele [o homem feliz] esteja no uso de todos os seus membros, goze de boa saúde e seja feliz com os filhos; se a todas essas vantagens acrescentardes a de uma morte gloriosa, aí tereis o homem que procurais. Mas, *antes da morte, evitai julgá-lo; não lhe deis esse nome; considerai-o somente bem aquinhoado.* (HERÓDOTO, 2001, p. 62, ênfase acrescentada)

Esse trecho da fala atribuída por Heródoto a Sólon encerra muito da concepção de Aristóteles a respeito do momento em que se pode considerar alguém feliz, como quando diz que “o homem de muito feia aparência, ou mal-nascido, ou solitário e sem filhos, não tem muitas probabilidades de ser feliz, e talvez tivesse menos ainda se seus filhos ou amigos fossem visceralmente maus e se a morte lhe tivesse roubado bons filhos ou bons amigos” (ARISTÓTELES, 1987, p. 18).

Mas o filósofo acrescenta alguns outros elementos à discussão. Segundo ele, existiriam para os mortos tantos males e bens quantos os há para os vivos. Seriam as honras e as desonras, bem como as boas e más fortunas de seus descendentes. Isso leva ao problema de que, apesar de ter tido uma vida **bem aquinhoad**a e ter morrido dignamente, os descendentes de um homem estão sujeitos aos mais variados infortúnios. Embora pareça estranho considerar um morto ora feliz, ora infeliz, conforme varia a sorte de seus descendentes, seria igualmente estranho se a sorte dos descendentes em nada influenciasse sobre a felicidade de seus ancestrais.

Haveria assim um paradoxo na concepção de que se deveria esperar o fim da vida do homem para considerá-lo, ou não, feliz. Do mesmo modo, o homem seria um **camaleão** se sua felicidade fosse exclusivamente dependente



das vicissitudes por que ele quotidianamente passa ao longo do tempo. Aristóteles resolve a questão discorrendo que as vicissitudes seriam meros complementos da vida humana, “enquanto o que constitui a felicidade ou o seu contrário são as atividades virtuosas ou viciosas” (ARISTÓTELES, 1987, p. 20).

O homem feliz exerce as atividades virtuosas todos os dias de sua vida, e talvez por isso seja sempre lembrado pelos demais. As atividades virtuosas são as mais duráveis, e por isso subsistem a todas as demais, não sendo seu exercício abalado por problemas transitórios e vicissitudes passageiras. O homem virtuoso é o homem feliz, e assim o será pela vida inteira, suportando com maior nobreza e decoro todas as vicissitudes da vida, aceitando com resignação os mais diversos infortúnios.

A felicidade seria, então, conforme exposto, um fim em si mesmo. Será feliz o ser humano vivo, segundo Aristóteles, em condições de realizar ou que esteja destinado a realizar uma vida de virtudes e que seja suficientemente provido de bens exteriores.

## QUAIS SÃO AS CARACTERÍSTICAS DO HOMEM VIRTUOSO?

Para Aristóteles, o homem virtuoso é aquele que tem amor próprio e não subestima os próprios méritos. Que despreza todo aquele que mereça ser desprezado. Que não corre em busca de perigos insignificantes, mas que enfrentará grandes perigos e que, caso esteja em perigo, não poupará muito a vida, pois sabe que há situações em que não vale a pena conservá-la. Presta favores aos outros, mas se envergonha de recebê-los. Não pede nada, ou quase nada, e presta auxílio prontamente. Não é dado à admiração, pois para ele nada é grande.

Em uma passagem de *Ética a Nicômaco* Aristóteles cita o seguinte trecho de Hesíodo:

Homem excelente é quem por si mesmo tudo pensa,  
refletindo o que então e até o fim seja melhor;  
e é bom também quem ao bom conselho obedece;  
mas quem não pensa por si nem ouve o outro  
é atingido no ânimo; este, pois, é um homem inútil. (HESÍODO,  
2002, p. 43)

“O melhor indivíduo, segundo Aristóteles o concebe, é um indivíduo muito diferente do santo cristão” (RUSSELL, 1967, p. 202), na opinião de



Russell. Sua descrição do homem virtuoso deixa clara “a diferença entre as ideias éticas pagã e cristã, bem como o sentido em que Nietzsche estava justificado ao considerar o Cristianismo como uma moral de escravos” (p. 202).

De fato, a concepção aristotélica difere frontalmente da moral cristã no que se refere, por exemplo, ao orgulho e à humildade, considerando-os, cada qual inversamente, um vício e uma virtude. Aristóteles considera que a virtude é o caminho do meio, ou mediania, entre dois vícios; assim, em relação à autoimagem que uma pessoa pode cultivar, o vício de excesso seria a **vaidade** (sobrevalorização da aparência), o caminho do meio seria o **orgulho** (no sentido de honradez, satisfação com o próprio valor) e o vício de falta, a **humildade** (exaltação das próprias limitações e ocultamento das virtudes). Ou seja, uma pessoa humilde, que não coloca as próprias qualidades a serviço da sociedade, era considerada pelos gregos como falha de caráter. Já o cristianismo levou ao deslocamento do eixo ético da sociedade europeia, colocando a humildade como virtude a ser perseguida.

## CONCLUSÃO

A gênese da Ética de Aristóteles está no senso comum. Não é de se estranhar que partilhasse grande parte das opiniões predominantes entre os homens educados e experimentados de sua época. “As opiniões de Aristóteles sobre questões morais são sempre aquelas aceitas convencionalmente em sua época” (RUSSELL, 1967, p. 201).

Em conformidade com o senso comum, Aristóteles afirmava que o exercício da virtude não livra os homens das vicissitudes. Ou seja, mesmo os homens mais virtuosos estariam sujeitos à vontade das Moiras. Édipo, o personagem trágico por excelência, incorpora a concepção grega da impotência humana diante do destino. Foi em decorrência de suas virtudes, que as exercia como um bom rei (segundo a versão de Sófocles<sup>5</sup>), que Édipo veio a descobrir ser ele próprio o assassino do rei Laio, seu pai, a quem sucedera, e que ademais se casara com a própria mãe, Jocasta.

Essa constatação, que se mostra insolúvel em Aristóteles, evoca Álvaro de Campos, com sua impotência intrinsecamente humana diante de todas as potencialidades igualmente humanas, no poema *Lisbon revisited (1923)*: “Que mal fiz eu aos deuses todos?” (PESSOA, 2001, p. 357).

---

<sup>5</sup> Aristóteles, aliás, em sua *Poética*, considera *Édipo rei* a mais perfeita tragédia até então já escrita.



Se o comportamento humano virtuoso não nos conduz à felicidade, fá-lo-iam as divindades?

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Tradução, estudo e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2002.

BITTAR, E. C. B. *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*. Barueri: Manole, 2003.

COSTA, J. S. da. *Averróis: o aristotelismo radical*. São Paulo: Moderna, 1994.

DICIONÁRIO OXFORD DE LITERATURA CLÁSSICA GREGA E LATINA. Compilado por Sir Paul Harvey. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

DURANT, W. *A história da filosofia*. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os pensadores).

HERÓDOTO. *História*. 2. ed. Tradução de J. Brito Broca. São Paulo: Ediouro, 2001.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. 4. ed. Tradução, introdução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2002.

HOMERO. *Ilíada*. 2. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

\_\_\_\_\_. *Odisseia*. 5. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

JAEGER, W. W. *Paideia: a formação do homem grego*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PALADAS DE ALEXANDRIA. *Epigramas*. Seleção e tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

PESSOA, F. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2001.

PLATÃO. Eutífron. In: \_\_\_\_\_. *Diálogos*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2003, p. 99-118.

RUSSELL, B. *História da filosofia ocidental*. Livro primeiro. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1967.



SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Millôr Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. 3. ed. Tradução de Mário da Gama Cury. Brasília: UnB, 1999.

