

OS “MUITOS” SE DIZEM DE MUITOS MODOS. REFLEXÕES PLATÔNICAS E ARISTOTÉLICAS SOBRE A NATUREZA, AS ESCOLHAS E O DESTINO DOS *POLLOI*

THE MULTIPLE WAYS OF REFERRING THE “MANY”.
PLATONIC AND ARISTOTELIC REFLECTIONS ON THE NATURE,
THE CHOICES AND THE FATE OF THE *POLLOI*

ARIANNA FERMANI*

Resumo: Este artigo pretende confrontar as reflexões de Platão e Aristóteles sobre o tema da natureza dos “muitos”, ou seja, seus comportamentos, os modos de ser e as escolhas de vida da maioria dos seres humanos. Mais em geral, pretende mover-se no interior de um “paradigma interpretativo” centrado na figura teórica do *pollachos legomenon*, isto é, sobre o reconhecimento de que “qualquer coisa é e é dizível de muitos modos” e que, portanto, os esquemas de leitura e de descrição do real devem ser multiplicados e mantidos abertos ao máximo.

Palavras-chave: Platão, Aristóteles, *polloi*, lógos.

Abstract: The purpose of this paper is to offer a confrontation between Plato’s and Aristotle’s reflections on the nature of the “many”, i.e., the behaviour, the ways of being, and the life choices of the majority of the human beings. Furthermore, we also intend to base our analysis in accordance with an “interpretative paradigm” having as its core the *pollachos legomenon*, i.e., the recognition that “anything is and can be said monifold”, what brings us to the conclusion that reading procedures and the descriptions of reality must be multiplied and kept as open as possible.

Keywords: Plato, Aristotle, *polloi*, logos.

“Tales... enquanto estudava os astros e olhava para o céu, caiu em um poço: a sua jovem escrava trácia, inteligente e graciosa, riu dele, observando que se preocupava tanto em conhecer as coisas que estão no céu e não via as que tinha diante dos pés.”

(Platão, *Teeteto* 174 A 4-8)

* Arianna Fermani é professora da Università degli Studi de Macerata, Italia. E-mail: fermani.arianna@gmail.com

Como pretendo demonstrar por esta investigação, segundo o resumo acima, praticamente não existem nos textos platônicos e aristotélicos definições unívocas, descrições unilaterais, procedimentos argumentativos fundados sobre “ou-ou”. Tendo indicado, embora de modo extremamente sumário, a moldura teórica, o quadro hermenêutico desta reflexão, podemos partir de duas afirmações contidas no *Fédon* e na *Ética Nicomaqueia*, nos quais são delineados cenários muito semelhantes. Platão, no *Fédon* 89 E,5 – 90A, 2, escreve que: “homens extremamente bons e extremamente maus (πονηροὺς σφόδρα) existem poucos (ὀλίγους), tanto uns como os outros, e... a maioria está no meio (τοὺς δὲ μεταξύ πλείστους).”.

De fato, diz Platão logo depois que a maioria das realidades está situada no meio entre os extremos, assim como são poucas as coisas pequeníssimas e as coisas grandíssimas, ou coisas lentíssimas e as velocíssimas, ou coisas belíssimas, feíssimas e assim por diante. A maioria das realidades, trate-se de um ser humano (ἄνθρωπον), um cão ou qualquer outra coisa, está no meio entre esses extremos. E conclui com uma belíssima imagem: se se fizesse uma corrida de maldade (πονηρίας ἀγὼν), poucos, também aqui, chegariam entre os primeiros. Em suma: os seres humanos, na maior parte dos casos, não são bons, tampouco são maus, e se se fizesse uma corrida de maldades, seriam pouquíssimos os candidatos à vitória. A maioria dos seres humanos, portanto, está no meio entre os dois polos da extrema bondade e da extrema maldade.

Passando a Aristóteles, deve-se notar como em passagem da *Ética Nicomaqueia* é delineado um cenário muito semelhante ao do *Fédon*. Aristóteles, com efeito, afirma que

a incontinência e a continência... representam um excesso relativamente ao estado habitual da maioria das pessoas: de fato, um se mantém mais estavelmente ancorado, outro menos, relativamente ao que é capaz de fazer a maioria das pessoas (τῆς τῶν πλείστων δυνάμεως.)” (*Ética Nicomaqueia* VII, 10, 1152 a 25-27).

Com relação à capacidade de resistir ao ímpeto ou ao desejo, que caracterizam a maioria das pessoas, vale dizer, relativamente à capacidade “média” de autocontrole, observa o Estagirita com grande realismo, que incontinência e continência constituem extremos. De fato, em que consistem continência (*enkrateia*) e incontinência (*akrasia*)? Sintetizando, pode-se dizer que quem é continente tem a capacidade de se conter em realizar ações errôneas ditadas pelo ímpeto ou pelo desejo, mesmo sendo sempre atormentado pela paixão,

enquanto o incontinente é o que erra deixando-se arrastar pelo desejo ou pelo ímpeto, aquele que não consegue se controlar, mas sabe que erra.

Ora, afirmar que continência e incontinência representam extremos, significa, por um lado, *a)* que a maioria dos seres humanos, na medida em que não é dotada da profundidade interior e da densidade moral necessárias, não vive o conflito interior do *enkrates*, sempre incitado pelo desejo de percorrer caminhos diferentes dos indicados pela razão, sempre a ponto de deixar escapar a presa conquistada com tanta fadiga, mas por outro *b)* significa também que os muitos não são maus ou perversos, mas que, ao contrário, há uma capacidade média de autocontrole, uma espécie de reserva moral inata própria da maioria das pessoas, que representa o justo meio relativamente ao qual continência e incontinência constituem o extremo.

Que exista nos seres humanos uma reserva moral inata e que, portanto, os homens, na sua maioria, sejam naturalmente atraídos ao bem, é confirmado pela presença, na ética aristotélica, da noção de “virtude natural”¹. A virtude natural, de fato, é uma natural inclinação ao belo moral, uma tendência dos seres humanos ao bem que não se constrói em consequência das escolhas, mas que, de algum modo, se possui desde o nascimento.

Este quadro parece confirmar uma avaliação otimista dos *polloi* e, portanto, a existência de uma primeira plataforma comum entre Platão e Aristóteles, e a participação numa avaliação dos muitos longe de ser negativa.

Naturalmente esta comunicação não pretende omitir os juízos negativos sobre os *polloi* – abundantes nos textos platônicos e aristotélicos – sobre os “muitos” entendidos como massa, como indivíduos incapazes de administrar sabiamente a própria vida e como critério inadequado de juízo. A respeito disso poderiam ser citados numerosíssimos textos dos dois filósofos. Apenas para dar alguns exemplos, pode-se recordar que na *Ética Nicomaqueia* III, 4, 1113 a 32-24, Aristóteles afirma que

¹ ARISTÓTELES, *Grande Ética* II, 3, 1199 b 38-1200 a 1: “As virtudes naturais... são caracterizadas só pelo impulso (ὄρμη), privado de razão, dirigido ao belo moral (πρὸς τὸ καλὸν)”. A tradução da *Grande Ética*, assim como da *Ética Eudêmia* e da *Ética Nicomaqueia*, é minha, em: *Aristotele, Le tre Etiche*, traduzione integrale, saggio introduttivo, note e apparati di A. FERRANI, presentazione di M. Migliori, Milano, Bompiani, 2008. Não é possível, nesta sede, entrar no mérito do debate sobre a autenticidade das três Éticas e, mais particularmente, da *Grande Ética*, em geral considerada inautêntica, mas limito-me a observar que a simples constatação da profunda afinidade de conteúdo e de estrutura entre a *Grande Ética* e as outras duas Éticas aristotélicas pode, por si, constituir um elemento válido de sustentação da autenticidade da obra. Para um exame da questão da autenticidade das três Éticas, remeto ao meu *Saggio introduttivo*, in *Aristotele, Le tre Etiche*, p. XCVIII ss.

certamente o indivíduo moralmente reto distingue-se pelo fato de conseguir ver o verdadeiro em cada caso singular, e por conseguir apresentar-se como um critério e uma unidade de medida. A maioria das pessoas (τοῖς πολλοῖς), ao contrário, parece enganar-se por causa do prazer; de fato, este se mostra como um bem, mesmo não o sendo.

Na medida em que aquele que é dotado da virtude da sabedoria (não por acaso definida por Platão, no *Fédon*, como “a única autêntica moeda de troca”²) vê bem e, portanto, enquanto tal pode representar um critério de avaliação e de medida, a maioria das pessoas, os muitos, se enganam e veem mal, porque o prazer, mais do que as outras realidades, é ofuscante. Não por acaso é justamente com o prazer que a maioria das pessoas identifica a felicidade. Na *Ética Nicomaqueia* I, 3, 1095 b 14-1096 a 7, lê-se que

julga-se o que sejam o bem e a felicidade a partir dos modos de viver. A maioria das pessoas e as mais rudes (οἱ ... πολλοὶ καὶ σορτικώτατοι) os identificam com o prazer; por isso amam a vida dedicada ao gozo. De fato, são três os principais modos de viver; o que acabamos de dizer, o político e o teórico. A maioria das pessoas mostra ser totalmente semelhante aos escravos (οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδῶδεις), dado que opta por uma vida animal, inclusive se encontra uma justificação no fato que muitas pessoas poderosas têm sentimentos semelhantes aos de Sardanapalo; ao contrário as pessoas de certo nível e ativamente comprometidas identificam a felicidade com a honra.

O juízo aqui fornecido sobre os muitos é absolutamente negativo: os muitos, aproximados aos indivíduos “rudes” e “escravos do prazer”, aos que se reduzem a viver uma vida bestial, são contrapostos aos indivíduos de certo nível, às pessoas mais refinadas. Analogamente, Platão, em quem, em geral, a condenação dos muitos é aristocraticamente muito mais forte do que em

² Vale dizer, como aquela com a qual podemos trocar todos os outros bens sem o risco de sermos enganados: enquanto podemos nos enganar com as outras moedas (isto é, com prazeres, dores ou temores, cada um dos quais pode ser maior ou menor do que parece), só a troca feita ao preço da sabedoria é verdadeiramente segura e garantida. “Ó caro Simias, vê se não é esta a troca justa relativamente à virtude, isto é, trocar prazeres com prazeres, dores com dores e temores com temores, coisas maiores com coisas menores, como se fossem moedas. Mas, atente a que a única moeda autêntica, aquela com a qual é preciso trocar todas as coisas, não seja antes a sabedoria, e que só o que se compra e se vende a este preço seja verdadeiramente fortaleza, temperança, justiça e que, em suma, a virtude seja somente aquela acompanhada da sabedoria, quer se lhe acrescentem ou não prazeres, temores e todas as outras coisas semelhantes a essas!” (PLATÃO, *Fédon*, 69 A 6-B 5).

Aristóteles, recorda como os *polloi*, sendo escravos, “reduzem à escravidão” até mesmo a ciência:

A maioria dos seres humanos (τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις) considera que, mesmo sendo a ciência frequentemente presente no homem, não seja essa que o dirige mas alguma outra coisa: às vezes a ira, outras o prazer, outras ainda a dor, algumas vezes o amor, frequentemente o medo: em suma, concebem a ciência como uma espécie de escrava arrastada para todas as partes por aquelas paixões (*Protágoras*, 352 B 3-C 3).

Este viés negativo na avaliação dos muitos, no discurso dos dois filósofos, existe e é muito claro. A minha intenção, repito, não é negá-lo ou ocultá-lo, mas evitar “tomá-lo unilateralmente”, mostrando como além e ao lado desse viés negativo, sobre o qual a crítica em grande parte concentrou a atenção, estão presentes nos textos de Platão e Aristóteles juízos sobre os *polloi* claramente mais positivos, determinando cenários e avaliações de conjunto muito mais articulados e menos monolíticos. Mais especificamente, com esta comunicação, que tenta recuperar e dar voz aos “muitos modos de dizer os muitos”, pretendo atravessar e reconstruir, embora de modo esquemático, os vários perfis dos *polloi* que emergem dos textos de Platão e de Aristóteles, situando-os no interior dos diferentes “cenários”.

II. CENÁRIO GNOSIOLÓGICO

O primeiro cenário – que poderemos chamar “gnosiológico”, tomando este termo em sentido amplo – mostra como, ao lado de uma avaliação negativa dos muitos e das suas opiniões (visto que, como acenei acima, os “muitos” não podem constituir um válido critério de juízo da realidade), os textos aristotélicos e platônicos estão repletos de afirmações que vão na direção contrária. E trata-se de afirmações muito fortes e muito claras. Na *Ética Eudêmia* I, 6, 1216 b 26-31, por exemplo, lê-se que “cada um (ἕκαστος) tem... sua peculiar contribuição a dar para o alcance da verdade”.

A verdade, portanto, sustenta o Estagirita, pode ser construída mediante a contribuição de todos, como é confirmado também pela *Ética Nicomaqueia* X, 2, 1172 b 36-1173 a 2: “De fato, o que é admitido por todos (ἄ γὰρ πᾶσι δοκεῖ) nós afirmamos que é verdade: e aquele que recusa esta convicção não encontrará coisas muito mais convincentes a dizer.”

Dizer, como faz Aristóteles, que o que é universalmente admitido não pode ser posto em discussão – a não ser que se queira levantar objeções

com a única finalidade de bloquear o raciocínio ou para defender uma tese preconcebida – significa, de fato, restituir importância às opiniões de todos. Neste sentido, é emblemática também a construção e definição do conceito de *endoxon*, fornecido de modo paradigmático em *Tópicos* I, 1, 100 b 4-6: “são ‘opiniões autorizadas’ as que constituem a opinião de todos (*πᾶσιν*) ou da maioria das pessoas (*τοῖς πλείστοις*), ou dos sábios, e, entre esses, ou de todos, ou da maioria, ou dos mais conhecidos e estimados.”

De opiniões autorizadas (*endoxa*), isto é, mais difundidas e enraizadas (*en*, justamente) nos seres humanos, não são, portanto, detentores apenas poucos indivíduos, mas a maioria deles ou, até mesmo, “todos”. Isso, porém, não significa que todas as opiniões dos seres humanos possam ser aceitas como válidas. O elemento discriminante entre opinião válida, com autoridade e verdadeira, e opinião falaz, de fato não é constituído pelo número das pessoas que a sustentam, mas por essa opinião ser fundada ou não. Como se recorda na *Ética Nicomaqueia* I, 2, 1095 a 28-30: “examinar todas as opiniões é certamente útil e será suficiente examinar as mais difundidas ou as que parecem ser dotadas de certo fundamento (*τινὰ λογόν*).”

Pode-se dizer, portanto, que de certo ponto de vista os muitos constituem um parâmetro, um critério de juízo, e o constituem: a) seja positivamente, no sentido que, como se leu, o que é admitido pelos muitos não pode ser posto em discussão; b) seja negativamente, no sentido que aquilo que os muitos negam deve ser considerado “paradoxal”, isto é, justamente, em sentido literal, “contrário à opinião”. Nas *Refutações Sofísticas* I, 12, 172 b 30-31, lê-se que existem escolas de pensamento que afirmam teses que resultam ser “paradoxais (*παράδοξον*) para a maioria das pessoas (*τοῖς πολλοῖς*). Aos muitos, portanto, em nível cognoscitivo, é conferido um notável destaque, dado que eles, por certos aspectos, representam um critério fundamental, uma norma de verdade, o que discrimina o verdadeiro do falso, o que é comumente admitido e o que, ao invés, é contrário à opinião comum. Esse mesmo procedimento é utilizado também nas *Éticas* onde, relativamente ao máximo bem realizável pela ação, diz-se que “quanto ao nome, há um acordo quase completo por parte da maioria das pessoas (*ὑπὸ τῶν πλείστων*): seja a gente comum (*οἱ πολλοὶ*) seja as pessoas de certo nível dizem que é a felicidade.” (*Ética Nicomaqueia*, I, 2, 1095 a 17-18).

Analogamente, na *Grande Ética* recorda-se explicitamente que a opinião expressa pelos muitos sobre a felicidade deve ser tida em máxima consideração e que deve ser considerada fidedigna: “a maioria das pessoas (*οἱ πολλοὶ*) crê, e certamente com razão (*ὀρθῶς ἴσως*), que a vida feliz consiste

numa vida fortunada ou, pelo menos, não desafortunada (*Grande Ética* II, 8, 1206 b 31 ss.)”.

Partir dos *endoxa* como procedimento teórico ocorre também em Platão, além da terminologia específica usada³, e que é sempre acompanhada da necessidade de passar ao exame das opiniões em questão. Neste sentido, pode ser útil o itinerário seguido por Platão e por Aristóteles, respectivamente na *República*⁴ e na *Ética Nicomaqueia*⁵, nas quais são postos à prova os três *bioi*, os três modelos de vida comumente admitidos para exemplificar toda a gama e a infinita variedade dos caracteres humanos concretos: a vida de prazer, a vida política e a vida teórica, para ver qual delas é capaz de garantir ao homem a oportunidade mais plena e autêntica de felicidade. Além do êxito (ademais idêntico) a que as duas investigações conduzem (e que não é o caso de retomar aqui), o que interessa observar é o análogo procedimento argumentativo dos dois filósofos, do qual deriva que a construção do mapa da vida feliz pode ser realizado justamente experimentando as opiniões de outros, pondo-as à prova; uma prova nunca separada de uma atenta análise da realidade factual porque, como recorda Platão, “a prova dos fatos é em qualquer circunstância a mais verdadeira.” (*Carta VIII*, 355 C 7-D 1)

Mas nessa recuperação do juízo dos muitos em nível gnosiológico, pode-se ir mais adiante. Existem, de fato, duas passagens nas quais a fundamental distinção formalizada por Aristóteles, mas já presente em Platão, entre “em si” e “para nós” encontra um apoio no terreno dos *polloi*. Em *Tópicos* VI, 4, 141 b 9-14, depois de distinguir o que é mais conhecido em si e o que é mais conhecido a nós, e depois de dizer que mais conhecidas em si são as realidades anteriores (como, por exemplo, o ponto é em si mais conhecido que a linha, a linha mais que a superfície e assim por diante), mas que para nós verifica-se frequentemente o contrário, acrescenta que:

relativamente a nós (ἡμῖν) algumas vezes acontece o contrário; de fato, é sobretudo o sólido a ser perceptível com os sentidos, e a superfície o é mais que a linha, a linha mais que um sinal. De fato, os muitos (οἱ πολλοί) conhecem primeiro essas coisas. Com efeito, estas últimas são cognoscíveis por qualquer inteligência, enquanto as outras por uma inteligência precisa e superior.

³ O termo *endoxon*, de fato, no *corpus platonicum* ocorre uma única vez, em *Sofista* 223 B 5.

⁴ PLATÃO, *República* IX, 581 E-583 A.

⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaqueia*, I, 4, 1095 a 14-24; I, 5, 1095 b 14-1096 a 10.

Um dado extremamente interessante que emerge desta última afirmação, que não só confirma o fundamental papel desenvolvido pelos muitos no âmbito cognoscitivo, mas que atribui a eles a função de indicar o critério, o “nível básico” de cognoscibilidade, determinando uma inversão relativamente aos cânones “tradicionais” (poucos, mas sábios *vs* muitos, mas estultos). Neste quadro, o que se mostra relevante não é tanto o que é conhecido por poucos, embora dotados de uma inteligência aguda e superior, mas o que é cognoscível pelos muitos, dado que é exatamente nesse nível que é possível individuar a norma, ou seja, o que é mais cognoscível e mais conhecido para nós.

III. CENÁRIO ÉTICO

A exigência de Platão e de Aristóteles de compreender o mundo em todas as suas variáveis e, portanto, a necessidade de multiplicar constantemente os esquemas explicativos do real, implicam não só a readmissão dos *polloi* no interior do discurso filosófico, mas a atribuição a eles de um fundamental papel no âmbito gnosiológico-cognoscitivo. Uma situação análoga ocorre no nível ético-político, no qual se assiste constantemente à copresença (*et-et*) de modelos exclusivos (dirigidos a excluir “os muitos” do cenário em questão) e inclusivos (que implicam, ao contrário, a participação deles e o reconhecimento da sua imprescindível função em múltiplos níveis). Um primeiro exemplo disso pode ser a questão (que aqui, obviamente, só pode ser acenada) da amizade⁶. De fato, mesmo com as fundamentais divergências dos dois filósofos sobre a questão da *philia*, tanto Platão como Aristóteles vinculam o modelo de amizade máxima, isto é, de amizade virtuosa, ao laço perfeito e exclusivo que encontra sua máxima celebração no *Lisis* (no qual a dimensão vertical é fortemente acentuada) e em algumas páginas da *Ética Nicomaqueia*, outras formas de amizade mais comuns, mais difusas (e, portanto, certamente menos elevadas), que não só não devem ser desprezadas, mas que se revelam de importância fundamental tanto para os sujeitos implicados na relação amigável como para toda a comunidade. Emblemático, neste sentido, é o que se lê na *Ética Eudemia* VII, 2, 1236 a 33-34: “a amizade

⁶ Sobre este tema remeto à contribuição de Maurizio Migliori nesta mesma sede, por ocasião do Simpósio Internacional sobre a Amizade, de 19-22 maio de 2008, sobre Polivalência estrutural de *philia* em Platão, *Hypnos*, 2009, pp. 191-209.

fundada no útil é própria da maioria das pessoas (τῶν πλείστων) (de fato os homens são amigos uns dos outros pelo fato de serem úteis...)”.

Nessa mesma direção, reafirmando por um lado a absoluta superioridade da amizade nos textos de Platão e Aristóteles primeira mas, por outro, a necessidade de declinar a noção de amizade por caminhos mais comuns, dando vida a laços de amizade menos excelentes em si, mas indispensáveis para nós, na *Ética Eudêmia* VII, 11, 1244 a 13-16 se lê:

não se deve fazer tudo pelo pai, mas algumas coisas cabem à mãe, embora o pai seja mais importante. De fato, nem todos os sacrifícios devem ser oferecidos a Zeus, nem a ele devem ser tributadas todas as honras, mas apenas algumas. Talvez, portanto, alguns serviços devem ser prestados ao amigo útil, outros ao amigo virtuoso.

Nem sempre se pode viver em níveis excelsos, como o demonstra o fato de dar atenção a “figuras menores” como a mãe ou a outros deuses além de Zeus. A referência a Zeus e às outras divindades “inferiores”, que ademais encontra um perfeito equivalente em Platão, como mostrarei adiante no interior daquilo que, para simplificar, chamei de “cenário escatológico”. Nesse sentido, é preciso reafirmar fortemente que, também para Platão, que acentua o processo de ascensão que culmina com a figura do “primeiro amigo” de *Lisis*, a *philia* é também uma experiência vital que preenche a vida dos muitos, dos “seres humanos normais”, e é um elemento que não necessariamente é acompanhado de grandes dados intelectuais, como é amplamente testemunhado pela figura de Críton (com quem, não por acaso, além de sua família, Sócrates transcorre a maior parte do último dia da sua vida). A amizade é uma experiência humana como os afetos familiares, e todo ser humano no interior da própria existência descobre-se tecendo relações absolutamente “normais”.

Como todo ser humano, recorda Platão no *Filebo*, 62 B 8-9, qualquer que ele seja e, portanto, também o filósofo, isto é, também quem é capaz de viver nos níveis máximos, deve saber “reencontrar a cada vez a estrada de casa”. Essa capacidade de mover-se mesmo nos “níveis baixos”, que todos os seres humanos devem possuir, reafirma não por acaso logo depois, Protarco, quando diz “...Parece-me necessário, se a nossa vida deverá ser, de algum modo, uma vida.” (*Filebo* 62 C 3-4).

Aristóteles, por sua vez, recorda como também o sábio, mesmo aquele que por breves momentos consegue imortalizar-se (ἀθανατίζειν), tem todavia necessidade de coisas para “viver como ser humano” (πρὸς τὸ ἀνθρωπεύσθαι)

(*Ética Nicomaqueia*, X, 8, 1178 b 6-7), como no-lo recorda com um eficaz neologismo. É preciso sermos capazes de mover-nos no mundo, seja porque somos seres humanos e não deuses, recordam – aqui verdadeiramente em total acordo – Platão e Aristóteles, seja porque na nossa cotidianidade (ou seja, naquele mundo em que todos os muitos são chamados a agir e a fazer escolhas) o conhecer, por meio da *sophia*, realidades “extraordinárias, maravilhosas, exigentes e sobre-humanas”⁷ não ajuda, por si, a viver bem. Nesse sentido o que, em si, constitui o bem mais elevado, para nós, isto é, no “nosso” nível, revela-se um bem absolutamente inútil. Nessa linha apoiam-se, com duas passagens quase especulares contidas, respectivamente, no *Hípias maior* e na *Ética Nicomaqueia*, Platão e Aristóteles:

Sócrates: Aqueles antigos homens sábios, cujos nomes se tornaram célebres pela sapiência, isto é, Pítaco, Bion, os que pertenciam ao círculo de Tales de Mileto e o que o sucederam até Anaxágoras, todos, ou quase todos mantiveram-se voluntariamente longe da vida política... Hípias: “Por que motivo pensa que isso ocorreu, Sócrates, se não pela incapacidade e pela impossibilidade deles de ocupar-se com competência tanto de questões privadas como de negócios públicos?” (*Hípias maior*, 281 C 4-D 3)

...A sapiência é tanto ciência como inteligência das realidades que são por natureza de maior valor. Por isso se diz que Anaxágoras, Tales e os seus semelhantes são sábios mas não sábios, dado que é evidente que ignoram o que para eles é vantajoso, e deles se afirma que conhecem coisas extraordinárias, maravilhosas, exigentes e sobre-humanas, mas inúteis, porque não se ocupam dos bens humanos” (*Ética Nicom.* VI, 7, 1141 b 2-7).

A aproximação das duas esferas, em outros casos muito distantes e claramente separados como os dos filósofos e dos não filósofos, ou, mais em geral, a dos poucos e a dos muitos encontram, portanto, também no terreno ético, numerosas confirmações. Por outro lado, o âmbito ético é justamente aquele que mais se presta a ser “compartilhado”, e sobretudo o é, no interior desse cenário, a questão da felicidade. Também nesse caso, tanto Platão como Aristóteles estão perfeitamente de acordo em afirmar que a felicidade representa, para todos os seres humanos, um objetivo e objeto último do desejo:

Não é mais necessário fazer mais essa pergunta: “Quem quer ser feliz, com que escopo quer ser feliz? Porque a resposta já alcançou o seu fim. “Dizes a verdade”, respondi. “Essa vontade e esse amor, crês que sejam uma coisa

⁷ *Ética Nicomaqueia* VI, 7, 1141 b 6-7.

comum a todos os homens (κοινὸν πάντων ἀνθρώπων), e que todos querem (πάντας ... βούλεσθαι) ou como dizes?“. “Exatamente assim – disse – que seja uma coisa comum a todos.” (κοινὸν πάντων.) (PLATÃO, *Banquete* 205 A 1-6)

A vontade de ser feliz acomuna todos os seres humanos, como emerge claramente do texto platônico, no qual a afirmação da universalidade da tensão desiderativa para o *telos* da felicidade é reforçada pela consciência da impossibilidade de ir além desse escopo último do existir. Mas, além desse comum desejo de felicidade e dessa universal tensão para o fim último, reafirmado clarissimamente também por Aristóteles⁸, a felicidade é uma questão muito “comum” também por outra questão, amiúde não adequadamente destacada pelos estudiosos. O Estagirita, de fato, contrapõe a uma concepção da felicidade excelsa, consistindo no exercício da *theoria* sumamente “divina” e apanágio de pouquíssimos homens, um modelo de felicidade “segunda”, ao alcance da maioria das pessoas:

Se... consiste no fato que tanto o indivíduo como as suas ações sejam dotadas de certas características, então tratar-se-ia de um bem mais comum (κοινότερον) e mais divino (θειότερον): mais comum porque seria compartilhado pela maioria das pessoas (τῶ πλείοσιν), mais divino porque a felicidade residiria no fato de tornar a si mesmos e as próprias ações dotados de certa densidade (*Ética Eudemia* I, 3, 1215 a 15-19).

Analogamente, na *Ética Nicomaqueia* I, 9, 1099 b 18-20, lê-se que a felicidade é “...acessível a muitos (πολύκοινον); de fato, poderá ser alcançado, por meio de algum ensinamento e por meio do exercício, por todos aqueles que não têm algum impedimento natural para praticar a virtude”.

As duas passagens concordam em afirmar a existência de uma felicidade acessível a muitos (πολύκοινον) e da qual a muitos (τῶ πλείοσιν) é dado participar. Com efeito, como foi justamente recordado, “a ética aristotélica não é uma ética só para alguns, mas tampouco para todos em absoluto; a felicidade de que ela trata é “alcançável por muitos de igual modo, porque graças ao treinamento racional e ao empenho pessoal pode caber a todos, com exceção

⁸ Cf., por exemplo, *Ética Nicomaqueia*, I, 1, 1094 a 18-22: “Portanto, se das coisas que fazemos, existe um fim que queremos por ele mesmo, enquanto as outras coisas são queridas por causa dele e não escolhemos qualquer coisa por outra razão (desse modo, de fato, iríamos ao infinito, de modo que a aspiração seria vã e inútil) é evidente que este viria a se configurar como o bem e a coisa melhor”.

daqueles que são por assim dizer mutilados no que concerne a virtude”⁹. Em síntese, encontramos-nos diante de um ideal “democrático” de felicidade, de um modelo eudaimonístico “de malha larga”, que permite acolher no seu interior um leque amplo de possíveis vidas realizadas, excluindo apenas os casos extremos, isto é, excluindo só quem tem algum impedimento natural que o impeça de ser feliz.

Por outro lado, embora em contexto diferente, que o modelo da felicidade perfeita possa ser aproximado daquele de uma “*eudaimonia* relativa”¹⁰, já tinha sido recordado por Platão na *República*. Além da felicidade perfeita dos filósofos, devem ser chamados felizes os “homens de bem” (*epieikeis andres*), isto é, aqueles indivíduos marcados pelas virtudes tradicionais – ordinárias – baseadas na opinião, “próximas ao corpo”, fundadas também na prática e, portanto, produzidas no momento em que as paixões se submetem ao *logos*, à razão. Esses indivíduos não chegam, é verdade, à felicidade perfeita, mas de qualquer modo chegam à felicidade de acordo com o grau de proximidade do modelo perfeito (*República* 472 D).

Esse êxito (que, ademais, se cruza com o escatológico do qual falarei em seguida) é confirmado também pelo *Fédon*, no qual às almas filosóficas, destinatárias e detentoras de uma felicidade perfeita, são aproximadas de numerosas outras almas “não filosóficas”. Dessas, algumas são destinadas à infelicidade (como aquelas almas que se transformarão em asnos ou lobos (82 B), mas muitas outras, sociáveis e mansas, destinadas a encarnar-se em animais com as suas mesmas características, como abelhas, vespas ou formigas, e não poderão aspirar à felicidade máxima, mas serão, de todo modo, indiscutivelmente felizes. Esse quadro encontra uma precisa comparação também no *Fedro*, no qual, depois de ter delineado um modelo de vida excelente, a vida “filosófica”, indica-se claramente a possibilidade de outros percursos, de estilos de vida menos excelsos mas igualmente felizes.

Por outro lado, não todos os indivíduos têm a capacidade de mover-se nos níveis máximos, e se a felicidade fosse apanágio exclusivo dos *sophoi*, a afirmação aristotélica de uma felicidade “comum” e “acessível a muitos” soaria minimamente bizarra. São poucos, antes, pouquíssimos os que

⁹ BIEN G., *Die Grundlegung der Politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München, Verlag Karl Albert, 1973, 1980; trad. di M. L. Violante, revisione di B. Argenton, *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna, Il Mulino, 1985, p. 94.

¹⁰ M. ERLER, La felicità delle api. Passione e virtù nel “Fedone” e nella “Repubblica”, M. Migliori, L. Napolitano Valditara e A. Fermani (eds). *Interiorità e Anima. La ‘psychè’ in Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 2007, p. 69.

conseguem ser felizes em máximo grau, mas isso não retira que também os outros homens, “os muitos”, possam ser felizes, e muito. A felicidade é questão de esforço, de exercício e de empenho, e isso vale para todo ser humano que, por isso, deve ser amado, recorda Platão no *Eutidemo*: “ De fato, é preciso amar todo homem (πάνται ἄνδρα), qualquer que ele seja e o que quer que ele diga (ὅστις και ὅτινοῦν λέγει), que seja inteligente e se empenhe corajosamente em praticá-la.” (*Eutidemo* 306 C 7-D 2).

Mas isso significa também que os próprios sábios, os próprios filósofos, na qualidade de seres humanos “normais”, possam ser felizes nos (numerosos) momentos da vida em que não se dedicam à *sophia*. A vida feliz, de fato, é e deve ser, antes de tudo, uma vida humana, e como tal composta de múltiplos elementos diferentes: de atividades comuns, de ocupações simples e ao alcance de todos e também, em casos extraordinários e quando a natureza, isto é, a *physis*, o permita, de gestos extraordinários, de atividades excelsas. Como foi observado: “a prudência é finalizada em sapiência, mas nós permanecemos sempre seres humanos. Trata-se de exercitar a sapiência e a justiça como homens que têm uma família, que encontram prazer no alimento e no bom vinho, que sabem rir e fazer rir, que amam a beleza e tudo o que é humano”¹¹. E isso Platão e Aristóteles sabiam muito bem.

IV. CENÁRIO ESCATOLÓGICO

A breve reflexão sobre esse cenário (que, como já se acenou, em Platão se cruza por muitos aspectos com o precedente) parte de uma referência paradigmática a Zeus e aos outros deuses. Depois de ter delineado as características dos “seguidores de Zeus”, Platão, no *Fedro*, analisa outro grupo de homens os quais, vivendo uma vida certamente menos nobre (na medida em que não é orientada à vida filosófica), mas sendo desejosos de honra, diante do seu objeto de amor deixam-se arrastar e não conseguem nunca manter sob os freios os cavalos indóceis de suas almas. Desse modo, eles realizam ações que, por si, não são certamente louváveis (tanto é verdade que não têm o consentimento de toda a alma), mas que para a maioria dos homens (ὕπὸ τῶν πολλῶν) constituem a escolha melhor e mais feliz:

¹¹ J. VANIER, *Le goût du bonheur. Au fondement de la morale avec Aristote*. Paris: Presse de la Renaissance, 2000; trad. it. M. A. Cozzi: – *Il sapore della felicità. Alle basi della morale con Aristotele*, Bologna, Edizioni Dehoniane: 2001, pp. 134-135.

Se, ao contrário, eles seguiram um tipo de vida mais rude, e de quem não é filósofo, mas mais ambicioso de honra, quando em estado de embriaguez ou em qualquer outro momento de descuido os seus cavalos intemperantes encontram as suas almas sem defesa e as levam na mesma direção, pode acontecer que façam aquela escolha que segundo os muitos é a mais feliz (τὴν ὑπὸ τῶν πολλῶν μακαριστὴν αἴρεσιν εἰλέσθην) e a tornem efetiva. E uma vez realizada, voltam a repetir a mesma coisa, porém mais raramente, porque realizam coisas que não têm a aprovação de toda a alma (*Fedro*, 256 B 7-C 7).

Diante desses indivíduos, embora eles certamente não representem o melhor modelo de vida humana, Platão mostra uma atitude de grande indulgência, bem consciente do fato de que eles realizam, muito provavelmente, o modelo de vida mais difundido ou o que, em todo caso, obtém o maior favor junto aos muitos (dado que a maioria das pessoas o considera o mais feliz e o mais digno de escolha). O fato de que nem todos possam ser seguidores de Zeus (isto é, ser dotados de uma natureza filosófica e buscar um indivíduo com os mesmos atributos) não significa que não seja possível, mesmo seguindo outras divindades e assumindo as suas características, instaurar uma relação autêntica e benévola com o próprio amado:

Portanto, os seguidores de Zeus procuram, como seu amado, o que tenha a alma com as características de Zeus. Olharão, portanto, se por natureza seja filósofo e idôneo para o comando e, quando o tenham encontrado, enamoram-se dele, fazem qualquer coisa para que seja daquele modo... Ao contrário, os que seguiam Hera buscam uma alma real e, quando a encontram, procedem diante dela de maneira semelhante. Aqueles que seguiam Apolo e cada um dos outros deuses, procedendo segundo o seu deus, procuram que também o seu amado tenha a natureza do mesmo tipo. E quando os encontram, imitando eles mesmos o seu deus, e persuadindo e preparando o amado, o levam a assumir a atividade e a forma daquele, segundo a sua possibilidade (ὅση ἕκαστω δύνاميς). E agem desse modo: diante do amado não se comportam com inveja e com mesquinha malevolência, mas tudo fazem para torná-lo semelhante, do modo mais completo possível, a si mesmos e ao deus que honram (*Fedro* 252 E 1-253 C 2).

Os homens, em suma, são todos diferentes porque tiveram uma “história diferente”, mesma na idêntica composição da alma. O fato de ter seguido a Zeus, a Ares ou outro deus nos seus percursos celestes condicionará a sua existência futura, forjará diferentemente as suas almas, reforçando um elemento mais que outro, de modo a nascer com atitudes e temperamentos

diferentes. Ao lado do modelo de vida ótimo, portanto, existem outros percursos existenciais, outros estilos de vida, certamente menos perfeitos e menos nobres, mas igualmente respeitáveis e dignos de consideração, justamente porque constituem, realisticamente, uma condição mais comum entre os seres humanos. De fato, nem todos podem viver mantendo-se nos níveis máximos, e deve-se concretamente reconhecer que mesmo em condições inferiores é possível alcançar resultados importantes. Como os indivíduos desejosos de honra, que não vencerão “uma das três corridas que são verdadeiramente olímpicas”¹², mas levarão igualmente “um prêmio não pequeno”¹³, vivendo aqui, nessa terra, uma vida luminosa e, nos limites das suas condições, feliz.

A multiplicidade de percursos cognitivos e existenciais, bem como a variabilidade dos fatores que entram em jogo na história do homem (antes, depois e durante a própria existência terrena), não permitem captar a variabilidade das condições humanas com uma aproximação unilateral, simplesmente escolhendo uma via e rejeitando todas as outras (ou-ou), mas segundo um modelo aberto, que acolhe no seu interior a copresença de elementos diferentes. Nesse sentido, mesmo nesse nível, pode-se dizer que, ao lado da felicidade excelsa e elitista dos poucos existe uma felicidade mais comum, alcançável pela maioria dos seres humanos que, com esforço e sabedoria, ajam para a sua edificação. Uma felicidade que se esconde atrás de existências menos vistosas, que reside em vidas isoladas, em homens comuns, normais.

Esse conceito também foi expresso magnificamente por Platão na *República*, no final do célebre mito de Er, quando narra que

...viu a alma de Odisseu, a quem coube pela sorte ficar em último lugar, adiantar-se para fazer a sua escolha, deixando de lado todo desejo de glória, recordando os sofrimentos da vida precedente; durante muito tempo deu voltas buscando a vida de um homem comum (ἀνδρὸς ἰδιώτου) sem preocupações, e com dificuldade a encontrou, relegada em um canto, desprezada pelos outros. Não apenas a escolheu, a tomou de bom grado, dizendo que não teria feito outra escolha nem mesmo se fosse a primeira que lhe coubesse pela sorte (*República* X, 620 C 4-D 2).

¹² *Fedro* 256 B 4-5.

¹³ *Fedro* 256 D 5.

Come se viu nesse rápido percurso pelos múltiplos significados dos *polloi* na reflexão platônica e aristotélica, os muitos se dizem verdadeiramente de muitos modos, na medida em que nos diferentes cenários e também no interior de um mesmo âmbito, são chamados a desenvolver papéis e funções muito diferentes. Uma primeira distinção, da qual partimos, é entre *a*) a aceção negativa dos muitos, entendidos como massa, como indivíduos não confiáveis do ponto de vista gnosiológico e lastimáveis do ponto de vista moral e *b*) a concepção positiva dos *polloi*. A partir dessa primeira distinção fundamental, e depois de ter declarado que a intenção desse percurso não era reduzir ou diminuir uma das duas vertentes, mas, ao contrário, dar o máximo de voz a ambas, escolheu-se privilegiar a segunda vertente, buscando reconstruir as suas variáveis e suas articulações, enquadrando-as em três “cenários” fundamentais, o gnosiológico, o ético e o escatológico.

Buscou-se, assim, mostrar como os muitos, a maioria das pessoas, constituem um fundamental critério gnosiológico, *a*) seja porque constituem o ponto de partida imprescindível para chegar a uma investigação, na medida em que são depositários daquele acúmulo de opiniões (*endoxa*) radicadas e fundadas, que devem sem dúvida ser examinadas, mas na ausência das quais incorre-se inevitavelmente em hipóteses absurdas, paradoxais e inaceitáveis; *b*) seja porque os muitos, que estão no meio entre os extremos, representam a média, o critério, mesmo em questões em si de escassíssimo valor filosófico mas importantes para o correto desenvolvimento da vida de todos os dias¹⁴.

Os muitos representam, portanto, e de certo ponto de vista, a norma, o nível *standard* do humano. Nesse sentido, como se viu, iluminando um aspecto que me parece muito relevante do ponto de vista filosófico-metodológico, o que parece aos muitos serve para individuar o que parece a nós, na qualidade de seres humanos, contraposto ao em si, ou seja, ao que é tal em absoluto. Mas os muitos, a média, a ser entendido também como o homem em condições normais, o ser humano chamado a “viver uma vida de ser humano”, constituem um modelo normativo também no nível ético, constituindo o critério e, portanto, também o limite que não deve ser superado. E o ser humano comum é também a escrava trácia, “inteligente e

¹⁴ Nesse sentido, recorda Aristóteles, os muitos constituem um critério também para a individuação do nível médio de tolerância do vinho, nível estabelecido, justamente, pelo vinho que “é necessário para que a maioria das pessoas se embriague” (ARISTÓTELES, *Ética Nicomaqueia* VII, 9, 1151 a 3-5).

graciosa”, como recorda Platão no *Teeteto*, isto é, depositária de um saber certamente menos elevado com relação ao do sábio Tales, porém mais útil para mover-se no mundo. Porque para mover-se no mundo a *sophia*, que apenas poucos possuem, não serve. Assim como não serve ter uma competência específica, um saber especializado, sem ser capaz de levar a vida na sua complexidade. Porque acaba-se por ser como Hipócrates que, como se lê na *Ética Eudemia*:

“...era um geômetra, mas nos outros âmbitos era considerado um incapaz e um tolo e, como contam, durante uma viagem marítima, por causa da sua ingenuidade, perdeu muito ouro, que lhe foi extraído pelos cobradores de impostos de Bizâncio.”(VIII, 2, 1247 a 17-20)

Para dar vida a uma vida, que funcione e seja bem sucedida na sua complexidade, serve antes a sabedoria, aquela *phronesis* que, em si, é certamente inferior à *sophia*; aquela sabedoria que convida constantemente à medida, porque somos seres humanos de carne e osso, e como seres humanos, recorda sabiamente Aristóteles com grande dose de realismo, não devemos nunca esquecer que “a contemplação prejudica a saúde” (*Ética Nicomaqueia* VII, 12, 1153 a 20). A distinção entre os poucos e os muitos (que em alguns casos, como se viu, identificam-se com “a maioria das pessoas” ou até mesmo com “todos”), convida a rever a distância entre filósofos e não filósofos de modo menos monolítico e mais articulado, como um elemento a ser sempre calibrado *secundum quid*, e a dar-se conta “dos muitos modos de ser e de dizer os muitos”.

Há uma belíssima história narrada por Aristóteles no final de *De partibus animalium*¹⁵: alguns viajantes desejavam conhecer Heráclito. Quando chegaram à sua casa, viram o grande homem na cozinha, sentado enquanto se aquecia diante da estufa. Hesitaram (talvez esperassem encontrá-lo na contemplação do céu, ou absorto na meditação – em todo caso não ocupado em atividades tão banais). Mas ele lhes disse: “Entrem. Não tenham medo. Aqui também existem deuses”.

Trad. do italiano de Marcelo Perine

Recebido em maio 2012

Aceito em junho 2012

¹⁵ ARISTÓTELES, *De partibus animalium* 645 a 19-23.