

SOPHROSÝNE¹ EM REPÚBLICA IV, 431B5-D2

Alice Bitencourt Haddad

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Abstract: In *Republic IV*, 431b5-d2, Plato, using Socrates as his character, makes statements about the *sophrosyne* of the excellent city that seem incompatible with the subsequent text. There, he identifies the women, the children and the servants with the “many and weak”, who have their desires and pleasures dominated by the “few and better”. The analysis of some passages in the same dialogue shows that this proposition cannot be maintained, but must be considered provisional, based on the common opinion (of those times) about *sophrosyne*.

Keywords: Plato, *Republic*, *Sophrosyne*.

Resumo: Em *República IV*, 431b5-d2, Platão, por meio do personagem Sócrates, traz afirmações sobre a *sophrosyne* da cidade excelente que parecem incoerentes com o decorrer do texto. Ali ele cita as mulheres, as crianças e os criados como “muitos e fracos”, tendo seus desejos e prazeres dominados pelos “poucos e melhores”. A análise de passagens do próprio diálogo mostra que essa formulação não se sustenta, valendo apenas como provisória, ainda calcada na visão corrente (da época) de *sophrosyne*.

Palavras-chave: Platão, *República*, *Sophrosyne*.

A abordagem do tema da *sophrosyne* por Platão é complexa porque ele oferece ao longo do texto da *República* – não apenas no livro IV onde se busca defini-la, mas também em outros livros – visões diferentes do que ela seja. É interessante observar que o livro III trata de *sophrosyne*

¹ Na transliteração do texto grego estamos utilizando o “o” e o “e” sublinhados para o ômega e o eta, respectivamente; e o “i” entre parênteses remete ao iota subscrito.

exaustivamente. Note-se: antes do lugar em que os personagens se empenharão efetivamente em dizer o que ela, a *sophrosýnē*, é.

Nesse livro, há já uma primeira interpretação do que seja ela porque se discute a educação dos jovens, que precisam, justamente, de *sophrosýnē*: *sophrosýnēs ára ou deéseí hemín toís neaníais*; “E a *sophrosýnē* não será necessária aos nossos jovens?”². O que leva a essa indagação de Sócrates é a possibilidade de alguém na cidade, que não seja governante, ser pego mentindo, assim como um doente que engana o médico, um aluno que engana o mestre de ginástica com relação à sua disposição física e um marinheiro que engana o comandante do navio com relação à situação da nau. A mentira é um *phármakon* que deve ser administrado apenas por aquele que sabe seus efeitos e a hora de usá-lo. Ela exige um conhecimento do governante, sendo interdita aos *idiótai*, aos leigos que não exercem o ofício do governo. É dessa discussão que surge a indagação de se a *sophrosýnē* não será necessária aos jovens, como um meio de impedir a reversão e destruição da nau da *pólis*. E é assim que aparece a primeira definição de *sophrosýnē*, que não é de Sócrates nem de nenhum dos personagens especificamente, mas *hos pléthei*, da multidão. Os pontos principais acerca da *sophrosýnē* para a multidão são: ser obedientes aos que comandam, e, sendo os mesmos comandantes, ser obedientes quanto aos prazeres da bebida, do sexo e da comida³. Essa primeira definição seria então a visão corrente ou popular do que seja a *sophrosýnē*. Esses elementos se mantêm na definição que aparecerá no livro IV, mas com alguns acréscimos, que veremos mais adiante, porém o que há de se destacar já aqui é a dupla valência dessa noção, que, ainda fora do âmbito da filosofia platônica, pode ser lida tanto da perspectiva do indivíduo quanto da perspectiva dos grupos que habitam a cidade. Já se pensa vulgarmente a *sophrosýnē* como (1) a relação entre comandantes e comandados, sendo os primeiros homens que exercem algum tipo de autoridade sobre os últimos; e (2) como a relação entre comandantes e comandados no âmbito do indivíduo, se o indivíduo em questão for um comandante de si mesmo. É por isso que os personagens podem, antes do

² PLATÃO. *República*, III, 389d7. O texto grego que usamos é PLATON. *La République*: Livres I-III. Texte établi et traduit par Émile Chambry avec introduction d'Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

³ PLATÃO. *República*, III, 389d9-e2: *Sophrosýnes de hos pléthei ou tà toiáde mégista, arkhónton mèn hypekóous einai, autoús de árkhontas tón peri póτους kai aphrodisia kai peri edodás hedonôn*;

livro IV, em posse de uma definição, ainda que provisória, decidir quais passagens de Homero serão censuradas para que os jovens sejam *sóphrones*, isto é, obedeçam aos que comandam e não sejam escravos dos prazeres da bebida, do sexo e da comida. Reprovam, portanto, passagens da *Iliada* em que há inversão dos papéis de comandante e comandado - com filho mandando em pai e guerreiros insubordinados -; bem como passagens da *Odisséia* em que são enaltecidas mesas fartas, e vituperada como a pior miséria a fome; e a risível passagem da *Iliada* em que Zeus não consegue reprimir seus desejos por Hera e chegar ao quarto para tomá-la, entre outras. A noção popular de *sóphrosýnē* serve de base para a formulação da educação dos jovens pela *mousiké*, sendo, entretanto, essa ideia de uma educação para a *sóphrosýnē* não uma invenção platônica, mas algo inscrito na cultura grega. Vejam-se as *Nuvens* de Aristófanes, onde o Discurso Injusto, defendendo a nova educação, ataca a antiga, que pregava o *sóphroneîn*: “Você já viu alguém ganhar alguma coisa com a [temperança - *tò sóphroneîn*]?” Ao que o Justo responde: “Pois não foi por isso que Peleu recebeu o seu cutelo? [...] E Peleu, graças à [temperança - *tò sóphroneîn*], desposou Tétis”. A resposta do Injusto reúne argumentos contra a *sóphrosýnē*, mas é interessante citá-la por inteiro, por ela exprimir, ainda que com fortes traços caricatos, aquela visão da *sóphrosýnē* da multidão levantada por Platão:

E logo ela [Tétis] passou-o para trás e foi-se embora, pois ele não era nem fogaço [*hybristés*] e nem agradável [*héd s*] para festejar as noites, debaixo das cobertas... E uma mulher gosta de sofrer violências... Você é um velho sendeiro... (*A Fidípides*.) Meu rapaz, observe tudo que existe na [temperança - *tô(i) sóphroneîn*] e de quantos prazeres você deve privar-se: meninos, mulheres, jogos de cótabo⁴, alimentos, bebidas, gargalhadas... Ora, de que lhe valerá a vida se for privado de tudo isso? Bem, passarei às necessidades naturais [*tàs tés ph seqs anánkas*]. Você agiu mal, ficou apaixonado e praticou um adultério, mas foi apanhado. Você está perdido, pois não é capaz de falar... Conviva comigo e goze a vida, salte, ria e não ache nada vergonhoso... Pois se for apanhado em

⁴ Jogo que envolve o uso do vinho, cujas regras não são conhecidas com precisão, mas no qual “os vencedores normalmente recebiam favores sexuais como prêmios”. KEULS, Eva C. *The Reign of the Phallus*. Berkeley: University of California Press, 1993. Ver p. 160.

flagrante adultério, você dirá ao marido o seguinte: que não tem culpa nenhuma. Depois trate de jogar a culpa em Zeus, porque ele também é mais fraco do que o amor e que as mulheres... Ora, como é que você, um mortal, poderia ser mais forte do que um deus?...⁵

Sophroneîn implica, segundo o feroz Discurso Injusto, abrir mão de bebidas, comidas, mulheres e meninos. A obediência ao que deve comandar não aparece, ao menos explicitamente, na comédia, mas aparece em outras obras literárias anteriores a Platão, como aponta Helen North num de seus vários estudos sobre a *sophrosynê*⁶, em que faz um levantamento sobre as diversas acepções dessa noção na literatura grega. Cremos, portanto, não haver dúvida de, como afirma Sócrates, a definição de *sophrosynê* do livro III ser, de fato, popular e de essa associação com a educação do jovem também não ser um tema novo na época da redação da *República*⁷. Antes do livro IV, ainda estamos no âmbito do que se diz, do que corre pela multidão, pela poesia, pelos espetáculos. A própria figura de Peleu como *sôphron*, que ocorria nas *Nuvens*, reaparece na *República*, livro III, quando Sócrates questiona o fato de Aquiles, o filho do homem *sôphronéstatos*, o mais temperante, ser representado como avaro, interesseiro e possuindo a qualidade oposta à *sophrosynê*, a *hyperephania*, a soberba, ou orgulho, o julgar-se superior a deuses e homens⁸. Na discussão, ainda no livro III, acerca das harmonias que devem ser ouvidas pelos jovens futuros guardiões, a *hyperephania* novamente surge num contexto de oposição à *sophrosynê*: por um lado deve haver uma harmonia que imite os sons (*phthóngous*) e as

⁵ ARISTÓFANES. *Nuvens*, 1067-1084. Tradução de Starzynski com alterações. Cf. ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Tradução, introdução e notas de Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: DIFEL, 1967. Para o texto grego, utilizamos GELDART, W. M.; HALL, F. W. (Ed.). *Aristophanes Comoediae*. Oxford: Clarendon Press, 1907. v. 2. Disponível em: <<http://old.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0027>>. Acesso em: 11 set. 2009.

⁶ NORTH, Helen F. A Period of Opposition to Sophrosyne in Greek Thought. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Baltimore, v. 78, p. 1-17, 1947.

⁷ North, em outro trabalho, aponta para a comum consideração da *sophrosynê* como uma virtude dos jovens, identificada normalmente com a obediência, a modéstia ou com o controle dos apetites. Para essas ocorrências na literatura, ver NORTH, Helen F. *Canons and Hierarchies of the Cardinal Virtues in Greek and Latin Literature*. In: WALLACH, Luitpold (Ed.). *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966. p. 165-183. Para a passagem e a nota indicando as referências, ver. p. 171.

⁸ PLATÃO. *República*, III, 391b5-c5.

inflexões (*prosq(i)días*) do corajoso (*andréiou*) em ação de combate (*én te polemikê(i) práxei*) e, por outro, uma que imite o homem em ação pacífica (*en eirenikê(i)*) e não violenta (*mè biaíq(i)*). Essa segunda harmonia deve imitar sons e inflexões do homem que convence e solicita, a um deus pela súplica ou a um homem por lição ou conselho, e que é ele mesmo sensível às solicitações e lições dos outros. Esse homem imitado pela harmonia, aí vem a parte que nos interessa, age nessas circunstâncias *katà noūn*, refletidamente, e não se comporta *hyperephános*, com soberba, mas *sophrónos* e *metríos*, temperante e comedidamente⁹.

Ao longo do livro III, há, portanto, já diversas passagens que trazem uma visão corrente de *sophrósyne*, e toda a primeira etapa da educação dos guardiões está fundada nela e em outras concepções tradicionais. Até mesmo aquela ideia em Aristófanos, da *sophrósyne* ligada a um controle dos apetites sexuais, volta¹⁰, é claro que num outro contexto não cômico e com toda uma fundamentação que não vamos explorar, na discussão sobre os prazeres amorosos que devem ser permitidos: o amor pode ser correto (um *orthós éros*), o que implica um amar *sophrónos* e *mousikôs* - amar de modo temperante e educado; mas não se deve deixar esse amor se contaminar pela loucura e pela insolência. Institui-se assim uma lei na cidade que prescreve ao *erastês* amar (*phileîn*), reunir-se com (*xyneînai*) e tocar (*háptesthai*) o jovenzinho como se seu filho fosse, e tendo em vista a beleza. Em seus encontros com o rapaz, ele não deve dar mostras de ter ido longe demais, senão sofrerá a acusação de *amousía*, grosseria, e *apeirokalía*, mau-gosto, ou, literalmente, ignorância da beleza.

Outra prescrição que leva explicitamente em consideração a intenção de tornar os guardiões *sóphrones* é a regulação da quantidade de víveres a ser-lhes fornecida por seus concidadãos, sem excesso nem falta¹¹, para durar um ano.

Se até aqui tivemos acesso a uma visão popular e corrente da *sophrósyne*, parece-nos que já no livro III se anuncia uma virada, especificamente platônica, que será reafirmada no livro IV. A passagem que nos chama a atenção é a seguinte:

⁹ Ver PLATÃO. *República*, III, 399a6-c3.

¹⁰ Em PLATÃO. *República*, III, 403a-c.

¹¹ PLATÃO. *República*, III, 416d7-e3.

Ora pois, pelos deuses! Digo do mesmo modo que não seremos músicos, nem nós mesmos nem aqueles que nos propusemos educar para serem guardiões, antes de conhecermos [*gnorízomen*] as formas [*eídē*] da temperança [*sophrosýnes*], da coragem [*andréias*], da generosidade [*eleutheriôtetos*], da grandeza de alma [*megaloprepeías*] e de quantas qualidades que forem irmãs destas, e por sua vez [aquelas] que lhes são [contrárias], onde quer que andem, e de [percebermos – *aisthanómetha*] a sua presença onde elas se encontram, elas e as respectivas imagens [*eikónas*], sem as desprezarmos nas pequenas ou nas grandes coisas, pois acreditaremos que pertencem [ao mesmo conhecimento – *tékhnes*] e ao mesmo [estudo – *melétes*]¹².

Há uma certa relutância entre alguns comentadores¹³ em concordar que as *eídē* dessa passagem sejam as ideias, no sentido platônico, trabalhado a partir do livro V. Não gostaríamos de entrar pormenorizadamente nessa discussão, mas de notar que, independente de *eídōs* aí ser a ideia platônica ou não, o que se apresenta aqui e agora é uma tomada da investigação de viés filosófico. Parece que doravante não mais se acolherá sem reservas aquilo que se diz, mas enfim se buscará conhecer o que é *sophrosýnē* e as demais qualidades citadas. Sabemos que esse plano (de busca pela *sophrosýnē*, *andreía*, *eleutheriôtēs* e *megaloprépeia*) se altera no livro IV, embora a *sophrosýnē* e a *andreía* permaneçam também lá como objeto de investigação. Mas, voltando à sugestão de que temos agora uma mudança na abordagem, são vários os elementos que nos permitem afirmá-lo.

Em primeiro lugar, o recuo socrático tão familiar desde outros diálogos, que se expressa com esse mesmo vocabulário. Poderíamos evocar o *Ménor*: à pergunta se a *areté* é algo que se aprende, que se adquire por exercício ou se é natural, Sócrates responde: “E, quem não sabe o que uma

¹² PLATÃO. *República*, III, 402b9-c8. Tradução de Pereira com alterações. Cf. PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.

¹³ Ver, por exemplo, Chambry em PLATON, 1970, nota *ad loc*; e ADAM, James (Ed.). *The Republic of Plato*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. v. 1. Nota *ad loc*.

coisa é, como poderia saber que tipo de coisa ela é?”¹⁴. Após a primeira resposta de Mênon para o que é a *areté* – a *areté* do homem é *x*, a da mulher é *y*, a da criança *z* e assim por diante –, Sócrates compara a *areté* a uma abelha e se proclama um sortudo ao seu interlocutor por estar procurando o que é a virtude e ele lhe oferecer um enxame delas. Mas não é isso que ele quer, e então vemos aquilo que chamamos anteriormente de abordagem de viés filosófico, seja ela socrática ou platônica, na explicação que Sócrates dá para a maneira como Mênon deve responder:

Embora sejam muitas [*pollai*] e assumam toda variedade de formas [*pantodapai eisin*], têm todas um [*eidos*] único, <que é> o mesmo [*tauton*], graças ao qual são virtudes [*di' hò eisin aretai*], para o qual, tendo voltado seu olhar, a alguém que está respondendo é perfeitamente possível, penso, fazer ver [*delôsai*], a quem lhe fez a pergunta, o que vem a ser a virtude [*hò tynkháneí oúsa areté*]¹⁵.

Responder o que é algo envolve conhecer seu *eidos*, é saber o que há de mesmo em todas as coisas que são ditas esse “algo” – em todas as coisas que são virtudes, saber o que há de único e mesmo. A metáfora do modelo que aparecia naquela passagem do livro III, quando Sócrates dizia que conhecendo suas *eide* perceberemos as qualidades onde quer que elas se encontrem e em suas imagens, também está presente na passagem do *Mênon*, uma vez que o *eidos* ali também é modelo para quem responde; quem responde volta seu olhar para o *eidos* da *areté* e é assim que ele consegue fazer ver (*delôsai*), também a quem perguntou, o que ela vem a ser.

O *Eutífron* também apresenta uma estrutura muito semelhante, só para citar mais um exemplo do que estamos chamando de abordagem de viés filosófico. Sócrates pede a Eutífron que diga o que é o pio e o ímpio¹⁶.

¹⁴ *hò dê mè oída tí estin, pôs ân hopoiôn gé tí eideien*; PLATÃO. *Mênon*, 71b3-4. O texto grego utilizado é PLATÃO. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet e tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

¹⁵ PLATÃO. *Mênon*, 72c6-d1. Trad. de Iglésias com alterações.

¹⁶ PLATÃO. *Eutífron*, 5d6. O texto grego utilizado é PLATÃO. *Eutífron*. In: _____. *Introduction, Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Eutífron, Criton*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. 6^e. ed. Paris: Les Belles Lettres, 1953. p. 175-206.

Eutífron, assim como Mênon, se propõe a enumerar exemplos de atos piedosos e ímpios, e Sócrates, insatisfeito, retruca:

Recordas, portanto, que não te recomendava isto de me expores uma ou duas das muitas coisas piedosas, mas aquele mesmo *eídōs* pelo qual todas as coisas piedosas são piedosas [...]. Ensina-me, então, esta mesma *idéa*, o que ela vem a ser, a fim de que, lançando-lhe um olhar e servindo-me dela como de um paradigma, eu possa dizer ser piedoso aquilo que seja como tal das coisas que tu ou outro faça¹⁷.

Vemos novamente aquela atitude socrática de pedir ao interlocutor uma resposta que diga o que é a coisa em questão; novamente a exigência do conhecimento do *eídōs*, do *mesmo* pelo qual todas as coisas são ditas o que são; e novamente o *eídōs*, embora na passagem também ocorra o termo *idéa*, como um modelo, um paradigma, que nos permite afirmar e reconhecer o que as coisas são.

A busca que constitui a razão de ser da criação da cidade da *República* é pela *dikaíos nē*. É porque Sócrates ainda não podia ver o que eram a justiça e a injustiça¹⁸ e as vantagens de uma e outra que ele propõe investigá-la num quadro maior, não mais no homem, mas na cidade. “Portanto, se quiserdes, primeiro nas cidades investigaremos qual a sua natureza [*poíón tí estin*]; em seguida então examiná-la-emos em cada um, examinando a semelhança do maior na *idéa* do menor¹⁹”. O que caracteriza a busca filosófica tanto nessa importante passagem da *República* quanto nas demais citadas é o pressuposto de que é preciso encontrar isso a partir do que se pode afirmar que todas as coisas justas são justas, por exemplo. E é com esse espírito que ainda não se considera suficiente a concepção popular de *sophrosýnē*, tão explorada no livro III.

No livro IV a *sophrosýnē* é retomada porque se considera sua investigação condição para se saber o que é *dikaíos nē*. A cidade construída é

¹⁷ PLATÃO. *Eutifron*, 6d9-e7. Trad. nossa.

¹⁸ PLATÃO. *República*, II, 368c2-3.

¹⁹ *Ei oún boulesthe, prōton en taís pólesin zetēsomen poíón tí estin; épeita hoútōs episkepsómetha kai en heni hekásto(i), tēn toú meizonos homoióteta en tē(i) toú eláttonos idéa(i) episkopoúntes*. PLATÃO. *República*, II, 369a1-4.

completamente boa (*teléōs agathē*²⁰) e por isso é evidente (*dêlon*), para Sócrates e seu interlocutor, que ela é sábia (*sophē*), corajosa (*andreía*), temperante (*sôphron*) e justa (*díkaia*). Partindo dessa evidência e do pressuposto de que encontrando as três primeiras qualidades a restante será a justiça, os personagens empreendem, então, uma busca sobre cada uma delas.

Saltemos a sabedoria e a coragem e vamos para a *sôphrosýnē* para saber o que se altera e o que permanece em sua nova formulação. Já de início Sócrates oferece novos elementos em sua consideração: “Como se vê daqui, ela [a *sôphrosýnē*] se assemelha mais a um acorde [*symphōnía*] e a uma harmonia do que as anteriores [*sophía* e *andreía*]”²¹. Essa caracterização será retomada mais adiante, mas, antes disso, Sócrates recupera *aquilo que se diz* acerca da *sôphrosýnē*:

A *sôphrosýnē* é uma espécie de ordenação [*kósmos*] e um domínio [*enkráteia*] de alguns prazeres e desejos; como dizem [*hós phasi*]: ‘ser senhor de si’ [*kreittō dē hautou*] – não sei de que maneira -, e também outras coisas semelhantes são ditas como se fossem vestígios [*ikhnē*] dela²².

É curioso o uso do termo “*ikhnos*” para se referir à versão corrente de *sôphrosýnē*. “*Íkhnos*” pode ser “pegada”, “marca”, “vestígio”, e nos remete a duas interpretações complementares desse pequeno trecho: (1) a visão popular de *sôphrosýnē* é apenas uma imagem, ou marca imperfeita da *sôphrosýnē* em suas reais dimensões; mas, (2) ao mesmo tempo, é seguindo esses vestígios, partindo dessa concepção da multidão, que chegaremos ao *eídos* da *sôphrosýnē*.

A associação da *sôphrosýnē* com um *kósmos*, uma certa ordem, pode ser encontrada em outros textos que remetem também à concepção popular de temperança. Platão mesmo, no *Cármides*, coloca uma concepção semelhante como opinião desse personagem, na verdade em sua primeira fala sobre o que é *sôphrosýnē*, ainda não analisada, questionada ou refutada por Sócrates: “em seguida [*Cármides*] disse que, como lhe parece, a temperança

²⁰ PLATÃO. *República*, IV, 427e7. O texto grego que utilizamos é PLATON. *La République*: Livres IV-VII. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1946.

²¹ PLATÃO. *República*, IV, 430e3-4.

²² PLATÃO. *República*, IV, 430e6-9.

seria o fazer tudo *ordenada* e tranquilamente: tanto caminhar nas vias quanto conversar, e fazer todas as outras coisas dessa maneira”²³.

A imagem descrita por Cármites lembra muito o início da fala do Discurso Justo, para citar mais uma vez as *Nuvens* de Aristófanes, que não chega a utilizar o advérbio *kosmíos*, mas *eutáktos*, que podemos considerar um sinônimo. Na tradução de Starzynski,

Então vou contar como era a educação antiga, quando eu florescia dizendo o que é justo, e a prudência [*sophrosynē*] era considerada. Em primeiro lugar, não se devia ouvir um menino cochichar nem um “a”; depois, os moradores de um mesmo bairro andavam pelas ruas, disciplinados [*eita badizein en taísin hodoís eutáktos*] indo à casa do professor de cítara, sem mantos e em fila, ainda que nevasse neve farinha²⁴.

Mas não é a qualidade da ordem ou ordenação que chama a atenção dos personagens. Sobre esta ainda podemos levantar o aspecto de ser própria aos meninos com idade para se relacionarem sexualmente na posição de *erómenos*, como evocam as passagens do *Cármites* e das *Nuvens*²⁵, mais uma vez remetendo-nos à *sophrosynē* como domínio dos apetites sexuais. Mas o diálogo da *República* não se detém no tema, porém na expressão “ser senhor de si”, que levaria ao riso e a uma conclusão com consequência relevante: É preciso que quem é senhor seja senhor de algo. Ser senhor de si implica algo estranho que é ser também escravo de si. É assim que Sócrates chega à formulação de que é necessário haver no homem o melhor (*tò béltion*) e o pior (*tò kheíron*), embora ele ainda não fale explicitamente em partes da alma.

Quando o melhor [no homem] por natureza é senhor do pior, diz-se ‘senhor de si’. Mas quando, por má formação ou companhia, o melhor, sendo menor, é dominado por uma

²³ PLATÃO. *Cármites*, 159b2-5: *épeita méntoi eípen hóti hoi dokoí sophrosýne eínai tò kosmíos pánta práttēin kai hesýkhē(i), én te taís hodoís badizein kai dialégesthai, kai tà álla pánta hosáutos poieín.*

²⁴ ARISTÓFANES. *Nuvens*, 961-965.

²⁵ As duas passagens são citadas por Dover desde esse enfoque. DOVER, K. J. *A Homossexualidade na Grécia Antiga*. Tradução Luís Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 1994. Ver p. 123.

abundância [*pléthous*] do pior, à maneira de uma reprovação chama-se o homem em tal situação de escravo de si mesmo [*hétto heautoû*] e libertino [*akólaston*]²⁶.

É interessante notar que, ainda que Sócrates não se refira abertamente a partes da alma, ele já adianta a necessidade de elas existirem para que faça sentido a expressão “ser senhor de si”. E o interlocutor aceita a explicação de Sócrates sem lhe perguntar, por exemplo, o que é isso, o melhor e o pior no homem... Nem o *ph sei*, o “por natureza”, o espanta. Na verdade Platão traz para dentro da explicação da *sophrosyne* como “ser senhor de si” duas questões que serão discutidas apenas posteriormente: as partes da alma e a ideia de que é por natureza que uma parte domina a outra. A inversão de comando é, então, antinatural. O argumento é complexo, porque, se considerarmos o Discurso Injusto da comédia de Aristófanes, veremos que um e outro – o personagem e Sócrates – defendem teses contrárias com base na natureza. Mas um diz que o natural é ter necessidades e buscar satisfazê-las, enquanto outro diz que o natural é ter uma parte melhor que comanda e controla a satisfação da parte pior.

Levando essa estrutura para a observação da *sophrosyne* na cidade, o resultado soa estranho aos nossos modernos olhos ou ouvidos acostumados com o politicamente correto:

Dirás justamente que [a cidade] é proclamada senhora de si se nela o melhor que comanda o pior dever ser chamado de temperante [*sôphron*] e senhor de si²⁷. [...] E além disso alguém encontraria muitos e variados desejos [*epithymías*], prazeres [*hēdonás*] e dores [*I pas*] principalmente em crianças, mulheres, criados e em muitos fracos [*phaúloi*] dentre os que são ditos livres [*eleuthéron legoménon*]²⁸. [...] Enquanto os simples [*haplâs*] e comedidos [*metriás*], que são conduzidos pelo raciocínio [*logismô(i)*] com inteligência [*metà noû*] e opinião correta [*dóxes orthês*], achar-se-ão em poucos, naqueles de melhor natureza [*béltista ph sin*] e de melhor

²⁶ PLATÃO. *República*, IV, 431a5-b2. Trad. de Pereira com alterações.

²⁷ PLATÃO. *República*, IV, 431b5-8.

²⁸ PLATÃO. *República*, IV, 431b10-c3.

educação [*béltista paideutheîsin*]²⁹. [...] Então não vês estas coisas dentro de tua cidade e os desejos [*epithymías*] nos muitos e fracos [*phaúlois*] ali dominados [*kratouménas*] pelos desejos [*epithymiôn*] e pela sabedoria [*phronéseos*] nos poucos e melhores [*epieikestérois*]?³⁰

Vê-se com essa formulação uma disjunção: de um lado, desejos, prazeres e dores entre os piores, identificados com crianças, mulheres, criados e homens fracos; de outro, desejos simples e comedidos e sabedoria (*phrónesis*) entre os melhores por natureza e educação, os homens livres. Na cidade da *República*, concordam os personagens, a sabedoria e os desejos destes melhores dominam os desejos daqueles piores, e por isso ela é temperante.

Entretanto, logo em seguida, as ideias de dominação e de divisão da cidade são substituídas pela opinião comum sobre quem deve governar e pela comparação, outrora apresentada, da *sophrosýne* com uma harmonia³¹. Para que a cidade seja temperante, ela não pode se encontrar, como a *andréia* e a *sophía*, em uma parte apenas. Citando Sócrates, agora sim, com uma formulação completa, com a qual os personagens se contentam...

[a *sophrosýne*] está realmente espalhada [*atekhnôs tétatai*] por toda a cidade, proporcionando, através de todos, que cantem em concerto [*xyná(i)dontas*] o mesmo os mais fracos [*toûs asthenéstátous*], os mais fortes [*toûs iskhyrotátous*] e os medianos [*toûs mésous*], quer em sabedoria [*phronéseî*], quer em força [*iskh í*], em quantidade [*pléthei*] ou em riquezas [*khrémasin*] ou em qualquer outra coisa dessas; de modo que seria corretíssimo [*orthótata*] dizer que a *sophrosýne* é esta concórdia [*homónoian*], uma sinfonia, conforme a natureza, do pior e do melhor acerca de qual deve governar tanto na cidade quanto em cada um³².

²⁹ PLATÃO. *República*, IV, 431c5-7.

³⁰ PLATÃO. *República*, IV, 431c9-d2.

³¹ A comparação da *sophrosýne* com uma harmonia ocorre primeiro em PLATÃO. *República*, IV, 430e3-4, e depois em IV, 431e8-9.

³² PLATÃO. *República*, IV, 432a2-b1. Trad. nossa.

A *sophrosynē*, com essa última definição, deixa de ser domínio e obediência e passa a ser o comum acordo sobre quem deve governar, seja na cidade, seja em cada um (*en henī hekástō(i)*). Pode-se dizer, assim, que de fato há evolução de uma visão corrente da *sophrosynē* para uma formulação correta, ou a mais correta, como diz Sócrates. A primeira privilegia a divisão dos grupos da cidade, enquanto a segunda dá uma primazia, aliás bastante enfatizada, à sua união. A aludida comparação da *sophrosynē* com uma harmonia, embora sintética, é bastante significativa nesse sentido, se lembrarmos o seu sentido original de “encaixe”, “liame”, “aquilo que promove a junção”; termo aplicável em Homero na atividade da carpintaria, na reunião de tábuas de madeira; em Heródoto às uniões conjugais e eróticas; em Hesíodo, na *Teogonia*, Harmonia aparece como uma deusa, filha de Ares e Afrodite, incorporando, como auxiliar de sua mãe, o princípio de união ou amor. A harmonia no sentido musical mantém esse significado unificador, mantenedor de um todo constituído de partes. Como nos explica Corrêa,

Uma *harmonía* é a série de notas obtidas pela afinação das cordas da lira e empregadas em uma melodia particular. A relação simples e evidente entre estes dois usos básicos [musical e não-musical] é a de uma técnica (instrumento ou meio) pela qual se obtém, de partes, um todo³³.

Agora, analisando aquelas passagens que servem como que de transição da definição popular para a dita definição correta, é interessante notar que a argumentação de Sócrates mistura a *sophrosynē* individual com a *sophrosynē* da cidade. Aqueles que não são *sôphrones*, mulheres, crianças, criados e homens fracos, são os que devem obediência aos que o são, os homens livres e senhores de si. A pergunta que se faz é: Sócrates manteria essa visão, ou ele evoca elementos da cultura grega para embasar sua argumentação ou para torná-la mais didática? O que se pode fazer é pesquisar na própria *República* como essas figuras são tratadas: as mulheres, as crianças e os criados.

³³ Para a passagem citada e para um extenso e abrangente histórico do termo *harmonía*, ver CORRÊA, Paula da Cunha. Harmonia: Mito e Música na Grécia Antiga. *Klêos*, Rio de Janeiro, n. 2/3, p. 174-217, 1998/1999. O trecho citado encontra-se à p. 188. Bastante sintético porém pertinente com relação à questão, há também BUNDRICK, Sheraamy D. *Music and Image in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Ver p. 140-142.

A educação das crianças ocupa boa parte da *República*, e as qualidades requeridas para qualquer função do adulto necessariamente são moldadas na infância. Mas Sócrates fala bem pouco da criança de maneira crítica, se o que estamos procurando é a intemperança infantil. Através de uma busca pelo termo *país* por toda a *República*, encontramos a criança sendo caracterizada de maneira negativa nas seguintes situações:

- No livro VIII, 548b6: quando Sócrates compara os governantes de uma timocracia com as crianças: eles cultivam seus prazeres às escondidas, para escapar da lei, assim como as crianças o fazem com seu pai.

- No livro VIII, 557c7: quando Sócrates compara a multidão às crianças e às mulheres: a multidão pensa ser a democracia um regime belíssimo, assim como as crianças e as mulheres, maravilhadas diante de um manto pintado de múltiplas e variadas cores.

- No livro VIII, 562e7, Sócrates faz a crítica que nos parece mais incisiva, mas ela se dirige a crianças que vivem numa cidade que decai da democracia para a tirania. Aqui vemos aquela inversão de papéis de comandante e comandado tão cuidadosamente rejeitada na cidade que se construiu: diz Sócrates que na passagem da democracia para a tirania os pais se habituam a tornarem-se semelhantes às suas crianças e a temê-las; já o filho com relação ao pai, nem tem pudores nem respeito por seus genitores, visando a ser livre.

- No livro IX, 577a3, antes de analisar o tirano, Sócrates diz que ele e os personagens não devem se portar como crianças, que, vendo o exterior, as aparências, ficam espantadas com a pompa tirânica que ele compõe para os que olham de fora.

- E por último, no livro X, uma passagem belíssima e talvez a mais próxima do que estamos buscando, a intemperança infantil. Vale a pena citá-la:

- A lei diz que o que há de mais belo é conservar a [tranquilidade] o mais possível nas [adversidades] e não se indignar, uma vez que não se sabe o mal e o bem que há em tais acontecimentos; nem se adianta nada, positivamente, em os suportar com dificuldade; nem tudo que é humano merece que se lhe dê muita importância; e o que poderá acudir-nos o mais depressa possível é entravado [pelo sofrimento].

- A que te referes?

- À [deliberação] sobre o que nos aconteceu; e, tal como se lançam os dados, assim devemos endireitar as nossas próprias posições, de acordo com o que saiu, [pela maneira] como a razão escolher como melhor, e, se nos baterem, não devemos fazer como as crianças, que, [segurando o lugar da pancada], perdem o tempo a gritar, mas acostumar a alma a ser o mais rápida possível a curar e a endireitar o que caiu e adoeceu, eliminando as lamentações com remédio³⁴.

A crítica ao comportamento desobediente, ao caráter fácil de impressionar, e à dificuldade da criança de se recuperar de um sofrimento talvez não fosse suficiente para atribuir a Platão a ideia de que é natural à criança ser intemperante. Mas Sócrates diz muito claramente, também no livro IX³⁵, que o comando (*arkhê*) sobre as crianças ocorre enquanto elas não têm estabelecido em si mesmas um comando próprio, uma espécie de guardião e governante interiores. Enquanto isso não acontece, elas não são livres. Além de todo esforço de educação visando à *sophrosynê* no livro III, anterior à sua definição satisfatória, é bem evidente que Platão comungaria da opinião corrente de que a criança é intemperante, mas por uma argumentação muito própria, a de que seria preciso desenvolver nela antes aquele “melhor capaz de dominar o pior”. Na cidade da *República*, enquanto a criança não tiver seu governante ou comandante interior desenvolvido, ela obedecerá a um governante ou comandante de fora.

Quanto às mulheres, o resultado da pesquisa na *República* é interessante e ambíguo. As mulheres aparecem em dois momentos associadas ao sexo e de forma negativa. Lembremo-nos de Céfalo citando Sófocles. A alguém que lhe perguntava se ele ainda era capaz de unir-se a uma mulher, ele respondeu falando da felicidade de, na velhice, não ser mais dominado pelos desejos sexuais. E Céfalo concorda acrescentando que por isso na velhice há muita paz e liberdade³⁶.

A mulher também aparece na história contada por Gláucon do anel de Gíges, agora envolvida numa situação que envolve sexo e morte. O pastor

³⁴ PLATÃO. *República*, X, 604b10-d2. Trad. de Pereira com alterações. O texto grego que utilizamos é PLATON. *La République: Livres VIII-X*. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1934.

³⁵ Em PLATÃO. *República*, IX, 590e1-591a3.

³⁶ PLATÃO. *República*, I, 329c1-8.

que pode se tornar invisível seduz a rainha da Lídia, e, com sua ajuda, mata o rei e usurpa o trono³⁷. Reparem que ela é *seduzida* (*moikheúsanta*) e *participa* (*met'ekéings*) do plano do pastor.

Essa visão do perigo, ou do poder da sexualidade da mulher é recorrente na literatura grega, como aponta Walcot³⁸. Uma dessas ocorrências está nas *Nuvens*, numa passagem já citada aqui, em que Tétis é descrita como insatisfeita com Peleu, o temperante, por ele não ser fogueiro (*hybristés*) nem agradável (*héd s*) para festejar as noites debaixo das cobertas. Em seguida, como vimos, o Discurso Injusto generaliza: “uma mulher gosta de sofrer violências (*sinamouménē khaírei*)”. A literatura aponta para a crença comum de que a mulher era incapaz de resistir aos desejos, além de sentir mais prazer no ato sexual do que o homem³⁹, o que pode ser lido, segundo Dover, como um pretexto, uma racionalização, para a “segregação sexual que impedia às mulheres entrar em contato com amantes em potencial⁴⁰”. Várias descrições poéticas do apetite sexual da mulher bastante ilustrativas e não menos incisivas que a das *Nuvens*, são fornecidas por Walcot⁴¹.

Além da mulher em Sófocles e na história de Gíges, que nos remete a Heródoto, aparecem na *República*⁴² as mulheres representadas no teatro. Elas insultam os homens, disputam com deuses ou se gabam diante deles acreditando serem felizes; elas também se entregam ao choro e aos gritos nas adversidades, assim como são representadas adoecendo, amando e sentindo as dores do parto. Mulheres que insultam homens, disputam com deuses e que se entregam nas adversidades certamente não são temperantes dentro daquela definição de Sócrates.

Avançando na leitura da *República* é esperado que se chegue à novidade do livro V. As mulheres que tiverem natureza de guardiã serão

³⁷ PLATÃO. *República*, II, 360b1-3.

³⁸ WALCOT, P. Greek Attitudes towards Women: The Mythological Evidence. *Greece & Rome*, Second Series, Cambridge, v. 31, n. 1, p. 37-47, Apr. 1984.

³⁹ Entre as passagens mais citadas pelos comentadores está o fragmento 275 de Hesíodo, que narra uma disputa entre Zeus e Hera sobre quem sentiria mais prazer no sexo, se o homem ou a mulher. Tirésias, que por certa circunstância já havia sido também mulher, afirma que ela sente dez vezes mais do que ele. Hera, indignada, o cega. Zeus lhe dá a arte da profecia. HESÍODO. *Obras y Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos, 1978.

⁴⁰ DOVER, 1994, p. 99.

⁴¹ Ao longo de WALCOT, 1984.

⁴² Em PLATÃO. *República*, III, 395d5-e2.

educadas, tal como os homens, para exercer essa função⁴³. Isso significa que toda aquela educação para a *sophrosynē* preconizada nos livros II e III será também para elas. No subgrupo das mulheres educadas veremos, portanto, as temperantes. Sócrates chega a dizer, contra o riso de quem as vê nuas se exercitando, que elas precisam se despir porque vestirão, no lugar do manto, *aretē*⁴⁴.

Até agora, analisando mulheres e crianças da *República*, fica claro que se salvam da intemperança aqueles que recebem a educação estabelecida pelos personagens – as crianças, sejam meninos ou meninas, quando têm uma boa natureza e são moldadas. Mas o que será dos criados, citados entre os intemperantes naquela passagem? E, mais, o que será das mulheres artesãs e das crianças que serão artesãs? E os artesãos em geral?

Os criados, *oikétai*, só aparecem na cidade quando ela decai para uma timocracia. Não se fala neles naquela cidade completamente boa. Eles surgem com a dissensão (*stásis*) decorrente da ignorância do número geométrico que rege as uniões sexuais. Crianças que não são de boa natureza nem de boa fortuna se tornarão guardiões que não saberão discernir as naturezas das crianças em seu tempo, o que implicará o surgimento de novas gerações providas de misturas irregulares e não harmônicas. Daí resultarão a guerra (*pólemos*) e o ódio (*ékthra*) e assim se dará a divisão daquela cidade outrora una em duas partes: de um lado as raças de ferro e bronze, e de outro as raças de ouro e prata, que entrarão em lutas violentas. Essas últimas, que antes nada possuíam, passarão a dividir com aquelas terras e casas. E é dessa forma que deixarão de guardar seus concidadãos, antes homens livres e seus provedores, passando a escravizá-los (*doulosámenoi*) e a tomá-los como periecos⁴⁵ (*perioíkous*) e criados (*oikéτας*)⁴⁶.

O que se pode depreender do relato da decadência da *kallípolis* é que a relação entre os habitantes desta está fundada na liberdade. Na cidade bela todos exercem suas funções, servindo uns aos outros, mas não há violência ou constrangimento entre os diferentes grupos. O criado, serviçal, só aparece

⁴³ Recorde-se que se trata de grande inovação, uma vez que as mulheres eram privadas da educação formal na Atenas daquele tempo. Sobre essa restrição, motivação e consequências, ver KEULS, 1993; especialmente p. 103-106.

⁴⁴ PLATÃO. *República*, V, 457a5-6.

⁴⁵ No contexto da cidade histórica, seriam os residentes nas cercanias da cidade, sem direitos políticos plenos.

⁴⁶ Ver PLATÃO. *República*, VIII, 546c6-547c4.

mediante a submissão dos artesãos pelas raças guerreira e governante, estas marcadas doravante pelo amor à guerra e às armas, e pelo abandono das musas e da filosofia⁴⁷.

O criado aparece também, já no livro IX, na situação proposta por Sócrates para descrever o homem tirânico, de alma tirânica, mas que não é ele mesmo um tirano. Assim como este último, ele comanda muitos, rodeado de *oikétai*, de servidores, criados. E a única coisa que o livra do temor de morrer ou de ter sua família assassinada por eles é o fato de ter a cidade a seu favor para socorrê-lo. Se este homem fosse retirado da cidade e transportado com mulher, filhos, criados e bens para o deserto, ele viveria mergulhado no medo de perecer e perder os seus, passando a ser obrigado a adular seus ameaçadores serviçais ou a libertá-los⁴⁸.

Parece-nos claro, portanto, que a figura do *oikétes* na *República* está associada a uma condição que envolve submissão, constrangimento, servidão. Quando Sócrates discorre sobre a *sophrosyne* mencionando-os, de modo nenhum podemos aplicar a imagem por ele descrita (dos desejos, prazeres e dores de mulheres, crianças e criados) à cidade excelente, onde não há obediência e préstimos mediante violência. É importante, assim, para que não incorramos numa leitura incoerente, frisar que o *oikétes* não se identifica com o artesão da cidade boa. Na cidade construída na *República*, afirmam os personagens no livro V, o povo (*dêmos*) é considerado pelos governantes (*árkhontes*) como “distribuidores de salários e alimentação” (*misthodótas te kai trophéas*), enquanto nas demais cidades são considerados escravos (*doúlous*)⁴⁹. Essa passagem é bem clara no sentido de eliminar a possibilidade da visão do artesão como servo. No entanto, ainda não podemos concluir a interpretação daquela passagem, segundo a qual os desejos dos muitos e mais fracos são dominados pelos desejos dos poucos, sábios e melhores⁵⁰. Que não

⁴⁷ PLATÃO. *República*, VIII, 548b6-c2.

⁴⁸ Ver PLATÃO. *República*, IX, 578c10-579a4.

⁴⁹ PLATÃO. *República*, V, 462b3-6. Reeve, ao ler essa passagem, completa: “A consequência é que na Kallipolis, diferente das outras cidades, os governantes e o povo acreditam que estão engajados numa empresa cooperativa mutuamente benéfica. Os guardiões acreditam que o povo são produtores que de maneira ótima satisfazem sua necessidade de comida e manutenção, não escravos a serem explorados, enquanto os produtores acreditam que os governantes são guardiões que de maneira ótima satisfazem sua necessidade de proteção e orientação, não senhores exploradores”. REEVE, C. D. C. *Philosophers: The Argument of Plato's Republic*. Indianapolis: Hackett, 2006. Ver p. 205.

⁵⁰ Estamos sempre tomando como referência e motivação para a nossa discussão a passagem de PLATÃO. *República*, 431b5-d2.

haja *oikétai* naquela cidade nós verificamos⁵¹, mas resta saber se se pode manter a ideia de um numeroso grupo sem *phróngsis* dependente do pequeno grupo dela provido, salvaguardando a *sophrosýnē* na totalidade da cidade. As consequências de uma tal confirmação nos levaria à estranha afirmação de que não há artesãos *sóphrones*, ou que sua *sophrosýnē* é diferente daquela do cidadão educado por consistir em mera obediência, ainda que voluntária. O problema, em nossa opinião, não está na obediência consentida, no acordo sobre quem deve comandar, mas na impossibilidade de o artesão, considerado individualmente, ser *sóphron*. Como homens com desejos e dores indomados por si mesmos poderiam viver em harmonia com o sábio comando da cidade? Acrescente-se à questão que a alma intemperante não pode ser dita justa⁵², pelo desacordo que há entre suas partes, pela sua desordem, por sua incapacidade de se comandar a si mesma. Assim, a ausência de *sophrosýnē* entre os artesãos implicaria ausência de justiça, e a ausência de justiça os tornaria ineptos para a realização de sua função na cidade, tornando impossível a excelência da totalidade da cidade.

A solução oferecida por Cornford é a de que há *sophrosýnē* entre os artesãos mas que ela não se identifica com o “autodomínio”, “mas consiste na mera obediência à autoridade externa, que emana dos Guardiões e é reforçada pelos Auxiliares”. Para essa interpretação o autor se apoia na passagem que consideramos problemática, e que vale a pena citar novamente:

E além disso alguém encontraria muitos e variados desejos [*epithýmias*], prazeres [*hēdonás*] e dores [*I pas*] principalmente em crianças, mulheres, criados e em muitos fracos [*phaúloi*]

⁵¹ Só podemos afirmá-lo com segurança com relação aos na cidade nascidos. Todavia, é possível sustentar a presença nela de escravos bárbaros por duas razões: (1) No livro IV, em 433d, Platão inclui entre habitantes da cidade que devem realizar sua tarefa própria escravos (*doúloi*). (2) No livro V, em 471a-c, os personagens estabelecem que os guardiões não deverão travar guerra (*pólemos*) contra cidades gregas, mas que, em caso de dissensão (*stásis*), não deverão escravizar outros gregos nem destruí-los, mas tratar como inimigos apenas os poucos responsáveis pela discórdia, e não uma cidade inteira, devastando territórios e queimando casas. Com relação aos bárbaros, diz Sócrates, os guardiões devem se portar como os gregos hoje se portam contra os outros gregos, ou seja, sem atenção a nenhuma dessas recomendações. REEVE, 2006, p. 216-217, trata do assunto como uma controvérsia, evitando ser conclusivo, porém chamando atenção para essas duas passagens que nos deixam realmente em dúvida sobre se haveria ou não e como seria a escravidão na cidade da *República*.

⁵² Ver PLATÃO. *República*, IV, 443c9-444a2, onde o autor descreve a alma justa utilizando muitas das caracterizações próprias à temperança.

dentre os que são ditos livres [*eleuthéron legoménon*]⁵³. [...] Enquanto os simples [*hapláς*] e comedidos [*metrías*], que são conduzidos pelo raciocínio [*logismô(i)*] com inteligência [*metà nouî*] e opinião correta [*dóxes orthês*], achar-se-ão em poucos, naqueles de melhor natureza [*béltista ph sin*] e de melhor educação [*béltista paideutheísín*]⁵⁴. [...] Então não vês estas coisas dentro de tua cidade e os desejos [*epithymías*] nos muitos e fracos [*phaúlois*] ali dominados [*kratouménas*] pelos desejos [*epithymiôn*] e pela sabedoria [*phronéseos*] nos poucos e melhores [*epieikestérois*]⁵⁵?

Poderíamos, como justificadamente indica Cornford, identificar os simples e comedidos conduzidos pelo raciocínio com os guardiões e auxiliares. Os primeiros pelo raciocínio com inteligência, *metà nouî*, pois apreenderiam a *sophrosýnē* em si; os segundos pelo raciocínio com opinião correta, *metà dóxes orthês*, pois aprenderiam a *sophrosýnē* por meio daquela formação prescrita nos livros II e III. Quanto aos artesãos, diz Cornford que

essa classe é irracional; a Razão não pode persuadi-la pela persuasão, mas precisa de uma força policial para compeli-la à submissão. A única força controladora interna é, não a razão ou a crença correta [*right belief*], mas uma outra emoção – o medo da punição⁵⁶.

Como temos salientado ao longo do texto, a submissão pelo medo não nos parece compatível com a ideia de *sophrosýnē* como acordo, concerto, harmonia. Nem é descartável a possibilidade levantada e abandonada por Cornford de a classe dos artesãos ser *sóphron* por intermédio da persuasão ou de algum artifício promovido pelos guardiões. Do livro V, só para citar um exemplo como argumento, podemos recordar os falsos sorteios realizados pelos governantes com vistas a controlar, sem serem percebidos, os casamentos entre os cidadãos. Trata-se de mentira e ilusão, mas

⁵³ PLATÃO. *República*, IV, 431b10-c3.

⁵⁴ PLATÃO. *República*, IV, 431c5-7.

⁵⁵ PLATÃO. *República*, IV, 431c9-d2.

⁵⁶ CORNFORD, F. M. Psychology and Social Structure in the Republic of Plato. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 6, n. 4, p. 246-265, Oct. 1912. Ver. p. 251.

que beneficiam o próprio governado⁵⁷. Concordemos ou não com o método, há uma longa distância entre o medo da punição e a crença na sorte ou nos costumes⁵⁸. A adesão, ainda que possivelmente estimulada por mentiras propagadas, nos parece uma atitude indispensável para a compreensão da *sophrosýne* como concórdia (*homónoia*) e concerto (*symphonia*); de modo que a concepção de dominação ou constrangimento de um grupo com relação ao outro não se sustenta. Há no livro II uma fala de Adimanto, provocando Sócrates a defender a justiça, que, embora não sirva de argumento, é ilustrativa do que queremos dizer com a necessidade de os artesãos serem *sôphrones* por si mesmos, ainda que a partir da persuasão:

Ei gâr hoútōs elégeto ex arkhês hypò pánton hymôn kai ek néon hemás epeithete, ouk ân allélous ephyláttomen mē adikeîn, all' autōs hautōû ên êkastos ph lax, dediōs mē adikôn tō(i) megístō(i) kakô(i) x noikos ê(i).

Pois se assim fosse contado desde o princípio a todos nós e desde novos nos persuadísseis, não vigiaríamos uns aos outros para não cometermos injustiça, mas cada um seria seu próprio guardião, temendo, em sendo injusto, conviver com o maior mal⁵⁹.

⁵⁷ PLATÃO. *República*, V, 459c8-d2.

⁵⁸ É da mesma opinião Demos, que se refere à *sophrosýne* como uma "harmonia da crença". DEMOS, Raphael. A Note on *Sophrosyne* in Plato's Republic. *Philosophy and Phenomenological Research*, Hoboken, v. 17, n. 3, p. 399-403, Mar. 1957. Ver p. 400-401. Wallach também descarta a coerção e a opressão da relação entre governantes e governados, citando, em defesa da oposição de Platão à violência na prática política a *Carta VII*, 351c (em que Platão descreve a prática de Dion, que teria procurado estabelecer um governo e leis as mais justas e melhores por meio do menor número possível de execuções e exílios) e *Político*, 276e (em que o Estrangeiro e o Jovem Sócrates distinguem a tirania da realeza, atribuindo à primeira o uso da violência – *bia* – na prática do governo), e 296a-297b (onde o Estrangeiro e o Jovem Sócrates afirmam ser vergonhoso, mau e injusto – *aiskhrón, kakón e ádikon* – o erro cometido por aquele que tem o conhecimento correto – *ékhn dê orthôs tèn tékhnen* – mas usa da violência e não da persuasão em seu estabelecimento; o primeiro exemplo utilizado por eles é o do médico, posteriormente estendido ao governante). WALLACH, John R. *The platonic political art: a study of critical reason and democracy*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001. Ver. p. 258 e notas.

⁵⁹ PLATÃO. *República*, II, 366e9-367a4. WALLACH, 2001, p. 259, n. 92, usa essa passagem para argumentar a favor da adesão do artesão no "acordo racional" entre governantes e governados, querendo dizer com "acordo racional" que há nele compreensão, entendimento mútuo; que não se pode negar a racionalidade, como fizera Cornford (embora Wallach não o mencione), a essa classe.

Essa imagem dos homens guardiões de si mesmos nos parece fundamental para a compreensão da harmonia na cidade excelente. E é nesse sentido que a *sophrosyne* se encontra espalhada em todas as classes. Ainda que seu *eídos* seja conhecido apenas pelo filósofo, ela se manifesta nas crenças, nas convicções, nos costumes, sendo o princípio unificador dos diferentes grupos. É difícil, no entanto, estabelecer de que forma e em que medida os artesãos entram em contato com as manifestações da *sophrosyne*. É bastante polêmica, mas não descartável, a ideia de que eles também participam, em maior ou menor grau, da educação elementar preconizada nos livros II e III explicitamente para os guardiões⁶⁰. Mas algum acesso, cremos, eles devem ter aos mitos, que são formadores, bem como às mentiras úteis que visam ao bem da totalidade da cidade - assim como na Atenas histórica tinham acesso aos mitos aqueles que não recebiam a educação formal, por meio de eventos religiosos, por exemplo⁶¹. De qualquer forma, este não é assunto que comporte uma solução simples. Até porque a classe dos artesãos é extensa, abrangendo médicos, cozinheiros, poetas, carpinteiros, toda sorte de produtor. E o fato é que Platão vê algo de degradante em certo tipo de artesanaria, como a *banausía* e a *kheirotekhnia* - o trabalho e a arte manuais. Senão, como entender a passagem do livro IX, que diz:

Banausia dè kai kheirotekhnia dià tí, oíei, óneidos phérei; è di' állo ti phésomen è hótan tis asthenès ph sei ékhe(i) tò tòu beltístou eídos, hoste mē àn d nasthai árkein tōn en hautō(i) thremmátōn, allà therapeúein ekeína, kai tà thopeúmata autōn mónon d netai manthánein;

Éoiken, éphe.

⁶⁰ O problema é destacado por Reeve, que se posiciona de maneira categórica contrariamente à ideia. Em nota, o autor aponta as divergências entre os intérpretes: Irwin (em *Plato's Moral Theory*) e Murphy (em *The Interpretation of Plato's Republic*) defenderiam que Platão não é claro com relação à questão; Cornford (em *The Republic of Plato*) e Vlastos (em "Justice and Happiness in the *Republic*" em seu *Platonic Studies*) sustentariam a extensão da educação elementar a todos os cidadãos; e Hourani (no artigo "The Education of the Third Class in *Plato's Republic*", publicado na *Classical Quarterly*, v. 43 de 1949), a quem Reeve se filia, argumentaria pela restrição da educação a governantes e guardiões. Ver, para seu posicionamento sobre a questão, REEVE, 2006, p. 186-191. Para uma síntese do que pensam os demais intérpretes e respectivas referências bibliográficas, ver nota 5 à p. 309.

⁶¹ É Keuls quem chama atenção para essa forma de inserção na cultura - no caso, ela se refere à mulher, mas poderíamos tomar o exemplo para compreender em que medida os artesãos da cidade platônica também são formados.

Oukoûn hína kai ho toioûtos hypò homoíou árkhetai hoíouper ho béltistos, doûlon autón phamen deîn éinai ekeinou toû beltístou, ékhontos en hautô(i) tò theíon árkhon, ouk epì blábe(i) tē(i) toû doûlou oiómenoí deîn árkhesthai autón, hósper Thras makhos ó(i)eto toûs arkhoménoús, all' hos ámeínon òn pantì hypò theíou kai phronímou árkhesthai, málista mèn oikeíon ékhontos en hautô(i), ei de me, éxqthen ephestôtos, hína eis d namin pántes hómoioi ômen kai philoi, tō(i) autō(i) kybernōmenoí⁶²;

Por que, segundo julgas, o trabalho e a arte manuais são alvos de censura? Diremos que por outro motivo senão que quando alguém, fraco por natureza, tiver a parte melhor de modo que não seja capaz de comandar as criaturas que tem em si mesmo, mas de servi-las, e que possa somente aprender a afagá-las?

É o que parece, disse.

Então não é o caso que, a fim de que tal homem seja comandado por algo semelhante ao que comanda o melhor, dizemos ser preciso que o mesmo seja escravo daquele melhor, havendo neste o comandante divino, acreditando ser preciso que o escravo seja comandado não para seu prejuízo, como Trasímaco acreditava com relação aos governados, mas como sendo o melhor para todos ser governado pelo divino e sábio, principalmente sendo-lhe isto familiar, tendo-o em si mesmo, ou, senão, apoiando-se no comandante designado de fora, a fim de que todos sejamos semelhantes e amigos o máximo possível, sendo regidos pelo mesmo?

Essa passagem enuncia claramente a possibilidade da total incapacidade de alguns de serem *sóphrones* por si mesmos. Nesse caso, é melhor para todos, inclusive para esse tipo de artesão, ser escravo do melhor. Mas o peso dessa escravidão é minimizado pelo objetivo de que todos sejam amigos o máximo possível. Não pode haver, dentro das circunstâncias

⁶² PLATÃO. *República*, IX, 590c2-d8.

desejadas, nenhum tipo de opressão ou violência, o que nos faz retomar a tese da persuasão como modo de conquista, de integração daqueles incapazes de enxergar a *sophrosýnē* em si e sua utilidade para a cidade. O *árkhon* de fora não necessariamente se identifica com a pessoa do governante, mas podemos pensá-lo como os costumes e as leis, estabelecidos e disseminados com vistas à excelência da cidade.

Voltando à defesa da provisoriedade daquele discurso em questão, acerca da “*sophrosýnē*-domínio”, devemos destacar que a formulação seguinte (da *sophrosýnē* como harmonia, concerto, concórdia), caracterizada por Sócrates como corretíssima, é precedida pela inclusão de outros parâmetros para a consideração do melhor e do pior, relativizando-os. Enquanto inicialmente se fala apenas de *phrónēsis* e daqueles que são delas providos ou destituídos, recordemos que em seguida, em 432a2-b1⁶³, Sócrates acrescenta os melhores, os piores e os medianos (*toús mésous*) em questões de força, de número e de riquezas, apresentando outros esquemas de relação entre o melhor e o pior, deslocando os governantes e os governados de suas posições iniciais, já que o número e as riquezas (*khremata*) se encontrariam entre os artesãos, e a força, o vigor físico, preferencialmente entre os guardiões auxiliares. A submissão, seja aos mais sábios, aos mais fortes, aos mais ricos ou aos mais numerosos, não encontra lugar numa cidade *sóphron*, temperante.

E assim podemos concluir que a formulação da *sophrosýnē* como domínio do melhor sobre o pior deve ser lida com atenção. Do ponto de vista do indivíduo, do “cada um”, ela continua compatível com o decorrer da *República*; mas, do ponto de vista da cidade, ela é ambígua; aceitável somente se considerarmos como “domínio” de uma classe por outra a formação da *sophrosýnē* na classe dos artesãos por algum artifício persuasivo dos governantes não explicitado⁶⁴.

⁶³ Passagem já citada, mas que convém repetir pelo argumento: “[a *sophrosýnē*] está realmente espalhada [*atekhnós tétatai*] por toda a cidade, proporcionando, através de todos, que cantem em concerto [*xyná(i)dontas*] o mesmo os mais fracos [*toús asthenestátous*], os mais fortes [*toús iskhyrotátous*] e os medianos [*toús mésous*], quer em sabedoria [*phronéseis*], quer em força [*iskhýi*], em quantidade [*pléthei*] ou em riquezas [*khremasin*] ou em qualquer outra coisa dessas; de modo que seria corretíssimo [*orthótata*] dizer que a *sophrosýnē* é esta concórdia [*homónioian*], uma sinfonia, conforme a natureza, do pior e do melhor acerca de qual deve governar tanto na cidade quanto em cada um”.

⁶⁴ Nisso concordamos com WALLACH, 2001, p. 258, para quem “o que exatamente motiva a classe mais baixa (ou de bronze) a agir com moderação na *pólis* ideal não fica inteiramente claro”.

Devemos destacar ainda, contra a suficiência da formulação, que dois dos três exemplos de “piores” dados por Sócrates não se mantêm: as mulheres, como vimos, recebem outro tratamento no livro V; e a figura dos criados não existe na cidade excelente. Restam, daqueles, apenas as crianças como ilustradoras da relação de obediência ou submissão a comandantes externos a elas mesmas. E, sendo justos com o texto de Platão, devemos incluir entre os que não possuem o comandante interno aqueles artesãos que se dedicam ao trabalho manual ou braçal.

De todo modo, os exemplos, a formulação e a leitura da *sophrosýnē* como domínio ou dominação nos parecem, como pretendemos demonstrar, dever ser considerados como insuficientes, transitórios, ainda comprometidos com uma visão popular ou parcial, ainda não anunciadores do *eídōs* da *sophrosýnē*, mas, sim, um *íkhnos*. Com ela, *somente*, nos desviamos mais do que nos aproximamos daquilo que o filósofo tem em vista ao afirmar a *sophrosýnē* como concórdia e harmonia.

Email: alicecorreio@gmail.com

Recebido em: Maio/2010
Aprovado em: Agosto/2010