



O problema da temperança na *República* de Platão

The Problem of the Temperance in Plato's Republic

Guilherme Domingues da Motta

Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) | Ouro Preto | MG | BR

guilherme.motta@ufop.edu.br

<https://orcid.org/0000-0003-3379-513X>

Resumo: Ao procurar identificar as quatro virtudes cardeais na cidade que acabara de construir com seus interlocutores na *República*, é notório o embaraço de Sócrates ao passar à temperança. Esse embaraço parece se dar pelo fato de entender que não será fácil defender que a temperança pode ser encontrada na cidade pela falta de clareza sobre as condições que a tornariam possível. Embora, definida como “virtude política”, a temperança só dependa de que exista um acordo harmonioso entre governantes e governados sobre a questão de quem deve governar, é exatamente a consonância entre governantes e governados que parece depender de que estes últimos tenham sido todos educados visando também a que tenham a “temperança psicológica”. Isto se dá pelo grau de restrição aos prazeres e à riqueza que é considerado fundamental na construção da cidade e que dificilmente seria aceito harmoniosamente sem que os indivíduos fossem educados para serem temperantes. Essa necessidade fica reforçada pelo tipo de medicina que se adota na cidade e também pela expectativa de que não sejam necessárias leis positivas para regular o comportamento dos cidadãos. Tudo isso parece indicar que uma boa leitura da obra exige que se considere que a “educação primária”, pela *mousiké* e *gymnastiké*, se estende a todas as classes da cidade.

Palavras-chave: Platão; *República*; virtudes; temperança; educação dos artesãos.

Abstract: When trying to identify the four cardinal virtues in the city that he had just built with his interlocutors in the *Republic*, Socrates' embarrassment in moving to temperance is notorious. This embarrassment seems to be due to the fact that he acknowledges it will not be easy to defend that temperance can be found in the city due to the lack of clarity about the conditions that would make it possible. Although temperance, as a “political virtue” only depends on the existence of a harmonious agreement between rulers and the governed ones on the question of who should govern, it is exactly the consonance between the rulers and the governed ones that seems to depend on the fact that the latter have all been educated aiming also that they have the “psychological temperance”. This is due to the degree of restriction on pleasures and

wealth that is considered fundamental in the construction of the city and that would hardly be accepted harmoniously without individuals being educated to be temperate. This need is reinforced by the type of medicine that is adopted in the city and also by the expectation that positive laws are not necessary to regulate the behavior of citizens. All of this seems to indicate that a good reading of the work requires that one considers that “primary education”, by *mousiké* and *gymnastiké*, extends to all classes of the city.

Keywords: Plato; *Republic*; virtues; temperance; education of the producers.

Na *República* de Platão, no âmbito da construção, por meio do *lógos*, de uma cidade que seja a melhor possível, a questão da educação é de vital importância. Não passou despercebido aos comentadores que não é explicitado no texto se a educação pela *mousiké* e *gymnastiké* que se descreve nos primeiros livros se destina a todos os cidadãos ou apenas aos guardiões.

Considerando-se que o modelo de educação (*paideia*) proposto nessa obra pode ser dividido em duas etapas, chamar-se-á aqui a primeira etapa de “educação primária” e a segunda de “educação superior”. A primeira etapa, que estará no foco da discussão, é uma educação que se dá pela *mousiké* e pela *gymnastiké* (Platão, *República*, 376d–412b)¹, no que segue, nesse aspecto, a tradição grega; e a segunda consiste em um programa de estudos de disciplinas ligadas à matemática e no estudo da dialética (Platão, *República*, 521a–535a).

Entendo que uma correta interpretação da *República* deveria considerar implícita a extensão da educação primária a todas as classes da cidade. Uma primeira objeção a essa tese é a de que não há referência explícita a tal extensão; a essa objeção, acrescenta-se uma outra: a de que a análise desse modelo de educação teria sido suscitada pela necessidade de educar os homens de uma classe da cidade: a dos guardiões. Embora, em uma certa altura da obra, essa classe seja dividida em duas – a dos guardiões governantes e a dos guardiões auxiliares (Platão, *República*, 414b) –, são estas que são, segundo a maior parte dos comentadores da *República*, beneficiadas pela educação primária descrita, ficando a terceira classe, e a mais numerosa, a dos artesãos, excluída dela.

¹ Utilizou-se ao longo deste texto a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

Alguns adotam essa interpretação sem sequer tematizá-la, pois dão como suposto que a educação primária visa aos guardiões². Outros, mais raros, formam um segundo grupo e procuram mostrar não só que se deve admitir que a educação primária visa somente aos guardiões mas que, pelo que diz o texto, não pode destinar-se aos artesãos³. O principal representante desse segundo grupo, pelo espaço que dedica à questão e pelo número de argumentos aduzidos contra a tese da educação comum, é Reeve (1988).

A tese contrária, segundo a qual a educação primária deve ser interpretada como se estendendo a todos os cidadãos, inclusive aos artesãos, é muito menos defendida e, quando o é, isso ocorre de forma deficiente, pois geralmente envolve um único aspecto e não procura responder às objeções levantadas pelos comentadores do segundo grupo mencionado no parágrafo acima. Também é deficiente porque não procura confrontar sua interpretação com as passagens do texto que resultariam aparentemente contraditórias com a sua tese nem procura apresentar uma possível solução⁴.

² Neste grupo, poder-se-iam elencar Jaeger, Grube e Nettleship. Ver: JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995; GRUBE, G. M. A. *Plato's Thought*. Indianapolis: Hackett, 1980; NETTLESHIP, R. L. *Lectures on the Republic of Plato*. London: Macmillan, 1920; NETTLESHIP, R. L. *The Theory of Education in the Republic of Plato*. Honolulu: University Press of the Pacific, 2003.

³ Neste grupo, poder-se-iam elencar Hourani, Ferrari, Strauss e Reeve. Ver: HOURANI, G. F. The Education of The Third Class in Plato's Republic. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 43, n. 1/2, p. 58–60, jan./abr. 1949. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0009838800027737>; FERRARI, G. R. F. *City and Soul in Plato's Republic*. Chicago: University of Chicago Press, 2005; STRAUSS, L. *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1978; REEVE, C. D. C. *Philosopher-Kings: the Argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

⁴ Neste grupo, poder-se-iam elencar Shorey, Cornford, Dorter, Irwin, Taylor, Vlastos e Averróes. Ver: SHOREY, P. (Trad.). *The Republic*. London: Harvard University Press, 1994. v. 2. (The Loeb Classical Library); CORNFORD, F. M. (Trad.). *The Republic of Plato*. Introdução e notas de Francis MacDonald Cornford. New York: Oxford University Press, 1990; DORTER, K. *The Transformation of Plato's Republic*. New York: Lexington Books, 2006; TAYLOR, A. E. *Plato: the Man and his Work*. London: Methuen, 1960; IRWIN, T. *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press, 1995; VLASTOS, G. *Platonic Studies*. 2. ed. New Jersey: Princeton University Press, 1981;

Não pretendo defender aqui de modo exaustivo a tese de que a boa interpretação da *República* exige a extensão da educação primária a todas as classes. O que tenho em vista é chamar a atenção apenas para um aspecto que considero importante para que se considere necessária a interpretação segundo a qual essa extensão está implícita na obra.

Procurarei destacar que, uma vez construída a cidade e buscadas nela as virtudes cardinais: sabedoria, coragem, temperança e justiça, Sócrates demonstra embaraço ao tentar identificar a temperança na cidade⁵. Defenderei que esse embaraço se dá justamente por ter não ficado claro que a educação descrita antes, e que visava exatamente a promover as virtudes cívicas, se estendia a todos os cidadãos. Ora, se a educação primária for uma condição para que haja temperança nos cidadãos de todas as classes⁶ e se a cidade não pode ser dita temperante se eles não forem temperantes, então o fato mesmo de que a extensão dessa educação não tenha ficado clara é causa de embaraço, pois se admite um fenômeno sem que esteja claro que sua causa está presente.

Entendo que a questão da extensão da educação primária a todas as classes é deixada implícita por Platão na *República* como um desafio aos leitores, que são convidados a considerar a obra na sua totalidade para melhor interpretá-la e chegar à concepção de que ela se trata de uma obra com unidade e coerência.

De fato, faz muita diferença na avaliação da proposta política da *República* se se considera que a educação primária, que visa às virtudes,

AVERRÓES. *Exposición de la “República” de Platón*. Tradução e estudo preliminar de Miguel Cruz Hernández. 5. ed. Madrid: Tecnos, 1998.

⁵ Deve-se a Ferrari a percepção do embaraço de Sócrates, em relação à *sōphrosýne*, e da importância dessa passagem, a qual foi o ponto de partida para toda a discussão aqui proposta sobre a *sōphrosýne*. Ferrari, no entanto, dá uma interpretação sobre a passagem e sobre a *sōphrosýne* que é oposta àquela defendida aqui. Ver Ferrari (2005, p. 38).

⁶ Que a educação e os costumes sejam fundamentais na promoção das virtudes cívicas, principalmente a justiça e a temperança, é defendido pelo próprio sofista Protágoras no diálogo homônimo. Guardadas as diferenças entre as cidades históricas que o sofista tem em vista no diálogo mencionado e a cidade construída na *República*, a ideia de que a temperança nos indivíduos não se dá com o concurso da educação nesta última cidade seria absurda. Sobre a educação ser o fundamento que torna possível o modo de vida que se propõe na cidade, ver Platão (*República*, 401d–402d; 423d–427a; 405a–b). Sobre a importância da educação na promoção da temperança, ver Platão (*República*, 404e–405a).

se estende a todos os cidadãos. Na educação proposta está a base para que a cidade possa ser considerada boa exatamente porque conduz os cidadãos à virtude, que é o maior bem. Assim, se essa educação se destina a poucos, a proposta política da *República* poderia ser considerada elitista e excludente no que diz respeito a distribuir o maior bem. Se, porém, a educação primária se estende a todos os cidadãos, então essa proposta política muda de figura e passa a ser “inclusiva” e generosa por visar o maior bem para todos.

A questão da temperança na *República*

Na altura em que Sócrates e seus interlocutores olham para a cidade que acabaram de construir em busca das virtudes cardiais, Sócrates tem a definição de três delas: da sabedoria, da coragem e da temperança. Assim, cabe a eles olharem para a cidade para verificar se elas estão lá. De todas as três, é a temperança (*sōphrosýnē*) que causa mais embaraço, embora também, em certa medida, reconhecer a existência da sabedoria exija concessões do leitor.

Quanto à sabedoria, se a condição para que se identifique que ela existe na cidade é que nesta exista uma *epistēme* da boa deliberação, e que pertence aos guardiões governantes ou guardiões perfeitos (Platão, *República*, 428b–429a), não é fácil determinar como tal *epistēme* teria sido atingida pela educação descrita até o momento em que se identifica essa virtude na cidade, pois, até então, o que se descreveu explicitamente foi a educação primária. Talvez só seja justificável que se aceite, com alguma relutância, que se pode identificar tal *epistēme* na cidade, como apanágio dos governantes, se se conceder que ao longo da descrição precedente da educação pela *mousiké* e *gymnastiké* houve alguma referência, mesmo que indireta, ao que pudesse tornar possível tal saber.

De fato, é de se notar que Sócrates parece referir-se, no âmbito da discussão sobre a educação nos livros iniciais, a uma “música filosófica” que não parece limitar-se à poesia⁷, mas que “antecipa” a filosofia. Junte-

⁷ Entenda-se por “música filosófica” aquela que é mencionada no livro III, da *República*, e que, surpreendentemente, envolve *philomátheia*, *zētēsis* e *máthemata*. Ver Platão (*República*, 411c–d). Ver também Platão (*República*, 402b–d).

se a isso a “antecipação” do filósofo presente na figura do cão-filósofo (Platão, *República*, 375a–376c) e a presença da *sophía* e da *epistéme* na cidade torna-se problemática, mas aceitável. Assim, a figura do governante filósofo já permearia de forma implícita a discussão desde a introdução do cão filósofo e, também de forma indireta, haveria alguma referência à sua educação.

O reconhecimento de que existe a coragem na cidade não é problemático, pois se há uma classe que combate pela cidade, pode-se reconhecer na virtude própria dos que pertencem a essa classe a coragem, forjada por uma educação explicitamente mencionada e explicitamente associada a esse fim (Platão, *República*, 429b–c).

A *sophrosýne*, entretanto, entendida por Sócrates como a virtude presente não em uma classe, mas em toda a cidade (Platão, *República*, 431e–432a), exigiria que se aceitasse que há uma consonância (*symphonía*) entre os naturalmente melhores e piores sobre quem deve governar (Platão, *República*, 432a)⁸.

Tanto no caso da sabedoria (*sophía*), como no caso da coragem (*andreía*), a cidade é nomeada sábia ou corajosa em vista de um setor ou classe da cidade. No caso dessas duas virtudes, fica claro que o setor pelo qual se diz que a cidade as possui depende de que os indivíduos que a constituem as possuam. Pela educação primária alguns atingiriam a coragem (os guardiões auxiliares e os governantes) e pela educação superior só uns poucos atingiriam a sabedoria (os guardiões perfeitos ou governantes filósofos). Há, portanto, um fundamento na educação tanto para a coragem quanto para a sabedoria.

No caso da temperança, para alguns autores, não seria necessário que houvesse temperança nos indivíduos para que a cidade fosse tomada como temperante. Ferrari (2005), por exemplo, enfatiza que o que torna a cidade temperante é a existência de uma consonância entre governantes e governados sobre quem deve governar. Embora admita que isso não exclui que sejam todos temperantes, não considera necessário que todos sejam ou que mesmo a maioria o seja, desde que os melhores governem

⁸ A escolha da palavra *consonância* para traduzir *symphonía* deve-se à interlocução com o professor da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro Guilherme da Costa Assunção Cecílio, de quem sou aqui devedor nesse aspecto.

com a concordância dos piores⁹. Porém, a questão que se coloca é a de se a cidade *como é descrita* poderia ser conciliada com essa tese, ou seja, a de que pode haver temperança na cidade ainda que não sejam temperantes a maioria ou a totalidade dos indivíduos.

Essa interpretação pode ser desafiada pela análise do que está implícito na descrição da cidade e da educação primária por Sócrates e, ainda, se se considera que seria necessário algum fundamento para que se possa aceitar que na cidade em tela os governados consentam harmoniosamente em serem governados *do modo como o são*¹⁰.

Talvez esteja justamente na dificuldade de se reconhecer como explicitamente estabelecidas as condições que tornariam possível a existência da temperança nos indivíduos de todas as classes o grande embaraço de Sócrates ao lidar com a temperança na altura da obra em que é necessário identificá-la na cidade. Essas dificuldades envolvidas no reconhecimento da *sophrosýne* na cidade são claramente indicadas por Sócrates quando, depois de encontrada a coragem, passa à *sophrosýne*. Diz Sócrates: “Há, portanto, ainda duas virtudes a examinar na cidade, a temperança e a que é causa de toda esta investigação, a justiça” (Platão, *República*, 430d1–3).

Diante da concordância de Gláucon, Sócrates acrescenta de forma surpreendente: “Se ao menos houvesse uma maneira de descobrir a justiça sem que tivéssemos que nos ocupar mais com a temperança” (Platão, *República*, 430d5–6, tradução de Shorey)¹¹.

Embora Sócrates declare, diante do pedido de Gláucon de que se examine primeiro a *sophrosýne*, que seria injusto que não se fizesse assim e isso mostre que não tinha a real intenção de passar à justiça sem tratar da

⁹ Ver FERRARI, G. R. F. *City and Soul in Plato's Republic*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005. p. 45–47. Para posição semelhante, ver WILLIAMS, B. The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*. In: KRAUT, R. (Ed.). *Plato's Republic: critical essays*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1997. p. 49–60.

¹⁰ Um problema percebido, mas não resolvido por Annas. Ver ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981. p. 166–117.

¹¹ Neste passo, preferiu-se a tradução de Shorey, por denunciar mais claramente a surpreendente manifestação de Sócrates sobre a possibilidade de se passar à justiça sem antes definir a temperança. Ver SHOREY, P. (Trad.). *The Republic*. London: Harvard University Press, 1994. v. 1. (The Loeb Classical Library). p. 359.

sophrosýne (Platão, *República*, 430d), é estranho que Sócrates denuncie tão explicitamente um possível embaraço em encontrar a temperança na cidade. A passagem citada merece atenção especial, principalmente tendo em vista o que segue.

Diz Sócrates sobre a *sophrosýne*: “Vista de onde estamos assemelha-se, ainda mais que nos casos anteriores, a uma consonância (*symphonía(i)*) e a uma harmonia” (Platão, *República*, 430e3–4)¹².

E acrescenta:

A temperança [*sophrosýne*] é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos, como quando dizem, não entendo bem de que maneira, “ser senhor de si”, e empregam outras expressões no gênero que são como que vestígios desta virtude (Platão, *República*, 430e6–9).

Sócrates prossegue esclarecendo o significado de tal expressão:

Mas esta expressão parece significar que na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza domina a pior chama-se a isso “ser senhor de si” – o que é um elogio, sem dúvida; porém quando devido a uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena, é dominada pela superabundância da pior, a tal expressão censura o fato como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se encontra nessa situação escravo de si mesmo e libertino (Platão, *República*, 431a3–b2).

O filósofo entende, então, que da nova cidade que estão construindo com o *lógos* pode-se dizer com justiça que é *senhora de si*, se realmente se deve denominar temperante (*sôphron*) e *senhor de si* tudo aquilo em que a parte melhor governa a pior (*tò ámeinon tou khetronos árkhēin*) (Platão, *República*, 431b).

E, ainda sobre a cidade, acrescenta: “Ora se, noutra cidade, existir o mesmo parecer em governantes e governados, sobre a espécie de pessoas que devem exercer o poder, também na nossa isso seria possível. Ou não te parece?” (Platão, *República*, 431d9–e2).

¹² Aqui optou-se pela tradução de *symphonía* por “consonância”.

E como nota final, que permitirá identificar na cidade a temperança, diz Sócrates:

Porque não é como a coragem e a sabedoria que, existindo cada uma só num lado da cidade, a tornavam, uma sábia, a outra corajosa, que a temperança atua. Esta estende-se completamente por toda a cidade, pondo-os todos a cantar em uníssono na mesma oitava, tanto os mais fracos como os mais fortes, como os intermédios no que toca ao bom senso, ou se quiseres à força, ou se quiseres à abundância, riquezas ou qualquer outra coisa desta espécie. De maneira que poderíamos dizer com toda a razão que a temperança é esta concórdia, harmonia, entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar quer na cidade quer num indivíduo (Platão, *República*, 431e10–432a9).

Como nota Adam (1979, v. 1), há três acepções de *sophrosýne* nas passagens acima e em toda a discussão sobre a temperança. A primeira é a que envolve o domínio da parte melhor sobre a pior; a segunda é aquela que implica o domínio da razão sobre os desejos; e a terceira a que implica a consonância entre melhor e pior sobre quem deve governar. Ainda segundo ele, a primeira e a segunda são diferentes maneiras de dizer a mesma coisa e nenhuma das duas é fundamental, pois ambas seguem-se da terceira, enquanto a terceira não se segue de nenhuma delas¹³.

Chambry interpreta na mesma linha:

Enquanto virtude política, a temperança compreende três elementos: a submissão do pior ao melhor, a submissão das paixões à razão, e, enfim, o acordo do melhor e do pior para decidir quem deve governar. Os dois primeiros na realidade remetem a um só e não são de fato fundamentais, pois eles decorrem do terceiro; este, ao contrário não decorre do dois outros. É por isso que, na sua definição final, Platão não

¹³ Ver Adam (1979, v. 1, p. 236).

admite senão o terceiro e faz da temperança uma harmonia (Chambry, 1996, p. 24, tradução própria)¹⁴.

O que tanto Adam (1979) como Chambry (1996) notaram é que, se há um acordo entre melhores e piores sobre quem deve governar, está implícito que o melhor governa o pior e que a razão governa o desejo, embora disso não decorra que há uma consonância entre melhores e piores sobre quem deve governar.

O que desejo explorar aqui é que essa *consonância*, vital para a definição final do que Chambry (1996, v. 2, p. 24) chama de “temperança enquanto virtude política”, envolve, numa certa medida, que nos indivíduos também exista a temperança como virtude da alma, o que chamarei aqui de “temperança psicológica”. Pelo menos numa cidade como a descrita por Sócrates. Assim, para que houvesse coerência na obra quando nela se supõe que na cidade há um acordo harmonioso sobre quem deve governar, não bastaria considerar, artificialmente, que uma “razão exterior”, a dos governantes filósofos (os melhores) e seus desejos, governasse os desejos da maioria (os piores). Seria necessário apontar o fundamento para que se possa supor que existe esse acordo e que ele é *harmonioso*.

Não se pode simplesmente supor que há um acordo harmonioso entre governantes e governados sobre quem deve governar se não se supõe estar presente o que concorreu para torná-lo possível. A questão de que quando se assume algo como bom para a cidade deve-se verificar se as instituições descritas como pertencentes a ela estão de acordo com a pretensão de que esse bem exista não parece supérflua a Platão quando faz Sócrates dizer já no Livro V:

Porventura não deve ser o ponto de partida do nosso acordo perguntar a nós mesmos qual é o maior bem que podemos apontar na organização de uma cidade, aquele que o

¹⁴ “En tant que vertu politique, la tempérance comprend trois éléments, la soumission du pire au meilleur, la soumission des passions à la raison, et enfin l’accord du meilleur et du pire pour décider qui doit gouverner. Les deux premiers se ramènent em réalité à un seul et non sont point fondamentaux, car ils découlent du troisième; celui-ci au contraire ne découle pas des autres. Voilà pourquoi, dans as definition finale, Platon n’admet que le troisième et fait de la tempérance une harmonie”.

legislador deve ter em vista ao promulgar as leis, e qual é o maior mal? E depois, em seguida, inquirir se as instituições que descrevemos nos ajustam às pegadas do bem, e nos desviam das do mal? (Platão, *República*, 462a)¹⁵.

Se se descreve algo como um bem e se se entende que seria promovido maximamente ou unicamente por certas instituições, então essas instituições podem ser chanceladas como causas necessárias, ou parte delas, na promoção desses bens.

Tudo o que se diz das virtudes, das qualidades que tem a cidade e de seu modo de vida deve suscitar, portanto, a pergunta sobre quais instituições tornam cada uma dessas coisas possíveis.

Essa “prescrição metodológica”, estabelecida na passagem citada imediatamente acima, de que é necessário examinar se as instituições descritas se ajustam à pretensão de estabelecer os maiores bens na cidade, teria que ser aplicada também à questão da existência de um bem específico presente na cidade: a “temperança política” como acordo harmonioso entre governantes e governados sobre a questão de quem deve governar. Entendo que a educação primária, naquilo em que visa promover a temperança de todos os cidadãos, seria a condição necessária e fundamento para a existência desse acordo *harmonioso*.

A principal razão dessa interpretação está, fundamentalmente, no grau de intervenção que Sócrates propõe na sua cidade, por parte dos governantes, quanto à limitação dos prazeres e da riqueza, e que seria difícil de ser aceito *harmoniosamente* por todos os cidadãos se todos não tivessem sido igualmente educados para serem temperantes.

Sobre a riqueza, Sócrates entende que tanto ela quanto a pobreza são fonte de corrupção não só para os guardiões como para os “outros artífices”. Tomando o oleiro como exemplo, entende que este, enriquecido, torna-se preguiçoso e descuidado da sua arte (Platão, *República*, 421c–d).

Da mesma forma, a pobreza impede o artífice de ter os meios necessários para bem executar sua obra e ensinar sua arte, além de tornar sua obra pior (Platão, *República*, 421d–e). Ocorre que suas obras

¹⁵ Sobre esse ponto, ver também 462e.

devem ser as melhores possíveis (Platão, *República*, 374b–c, 421b–c). Assim, contra a introdução na cidade da riqueza ou da pobreza, devem os guardiões exercer a guarda com todo empenho (Platão, *República*, 421e).

Parece coerente com a necessidade de fundar um acordo harmonioso entre governantes e governados sobre a limitação de riquezas e prazeres na cidade que Sócrates exclua da cidade (e não apenas para os guardiões) todos os prazeres considerados decorrentes de desejos desnecessários¹⁶, o que se dá no âmbito da discussão sobre a educação primária. Mas se essa educação, e, conseqüentemente, as restrições decididas no âmbito da sua discussão (principalmente quanto à *gymnastiké*), não se aplicasse a todos os cidadãos, restaria a pergunta sobre qual seria o fundamento para que os governados aceitassem *harmoniosamente* a exclusão da riqueza e dos prazeres desnecessários. Esse fundamento parece ser a educação primária, que, ao tirar do horizonte de experiência de todos os cidadãos o gozo da riqueza e dos prazeres desnecessários, concorre para que haja em todos a “temperança psicológica” (Platão, *República*, 404d).

É interessante que até um autor como Reeve, que está entre os que mais enfaticamente defendem que não se deve interpretar a educação primária como extensiva a todas as classes, admita que alguma instrução e educação tem que estar na base da aceitação dos artesãos quanto à limitação de sua riqueza:

Se a pobreza entre os produtores, ou seja, a frustração do desejo que neles impera por riqueza, acabaria por corromper a *Kallipolis*, então os guardiões não conseguiriam preservá-la forçando produtores frustrados a praticarem suas artes. O que eles podem fazer é evitar que tal pobreza se instaure na *Kallipolis* principalmente assegurando, através de instrução e educação, que os desejos dos produtores sejam moderados,

¹⁶ Sobre a limitação dos prazeres sensíveis comumente relacionados com a temperança, ver Platão (*República*, 402d–405d). Sobre a distinção entre desejos necessários e desnecessários, ver Platão (*República*, 558d–559d). Sobre os prazeres emocionais, também excluídos pelas restrições impostas na cidade à poesia, ver Platão (*República*, 605c–607a).

e que assim sendo moderados, sejam satisfeitos (Reeve, 1988, p. 207, tradução própria)¹⁷.

Não parece plausível que, tendo Sócrates discorrido amplamente sobre um modelo de educação primária que atenderia à exigência de Reeve, o estudioso exija uma outra suposta educação não mencionada na obra e que serviria como fundamento da moderação dos desejos dos produtores. De fato, quando Reeve se manifesta sobre que educação seria esta, a proposta parece ingenuamente otimista e confusa:

[...] Platão pretende que futuros produtores recebam uma instrução tradicional na aprendizagem em uma única arte necessária à cidade, aquela para qual sua aptidão é maior do que para qualquer outra. Assim, é a instrução numa arte que liberta uma alma concupiscente do governo dos desejos desnecessários, dá acesso a modos, e causa, por parte dela, o abandono dos prazeres da comida, bebida e sexo em favor do prazer mais agradável de ganhar dinheiro (Reeve, 1988, p. 190)¹⁸.

¹⁷ “If poverty among the producers, that is to say the frustration of their ruling desire for money, would bring down the Kallipolis, then the guardians cannot preserve the Kallipolis by forcing frustrated producers to practice their own crafts. What they can do is prevent such poverty from entering the Kallipolis in the first place by insuring, through training and education, that the desires of the producers are moderated, and that moderated, they are satisfied”. Sobre a educação como base para o consentimento dos artesãos em serem governados, acrescenta Reeve mais à frente em sua obra: “Entretanto, é também verdade que se os governantes são sábios e os guardiões politicamente corajosos, os produtores receberão o tipo de educação e instrução necessárias para garantir que consentam em serem governados”. “However, it is also true that if the rulers are wise and the guardians are politically courageous, the producers will receive the kind of education and training necessary to ensure that they consent to be ruled”. (Reeve, 2008, p. 241, tradução própria).

¹⁸ “[...] Plato intends future producers to receive a traditional apprenticeship training in the single polis craft for which they have as high a natural aptitude as for any other. Hence it is training in a craft that releases an appetitive psyche from the rule of unnecessary appetites, gives it access to modes and causes it to abandon the pleasures of food, drink and sex for the more pleasant pleasure of making money”. Sobre esse ponto, ver também Reeve (1988, p. 50).

Parece que seria de todo mais útil e realista apostar que a educação primária, tanto pela *mousiké* quanto pela *gymnastiké*, promoveriam de forma muito mais segura a moderação que Reeve pretende que esteja presente nos artesãos. De fato, através desse tipo de educação, se tira do horizonte de experiência os próprios prazeres desnecessários, e, se poderia dizer, educa-se para que não haja excesso sequer quanto aos necessários.

Ademais, não parece fazer sentido supor que uma classe que tenha sua busca de prazer direcionada para o ganho de dinheiro abra mão *harmoniosamente* não só de ganhar muito dinheiro como de gastá-lo exatamente com os prazeres associados ao dinheiro. Sobre esse ponto diz Sócrates, ao explicar que se há três partes da alma há também três tipos de desejos e prazeres:

Uma parte era aquela pela qual o homem aprende, outra, pela qual se irrita, quanto à terceira, devido à variedade de formas que ostenta, não dispomos de um nome único e específico, mas designámo-lo por aquilo que nela é mais eminente e mais forte: chamámo-lhe concupiscência, devido à violência dos desejos relativos à comida, bebida, ao amor e a tudo quanto o acompanha; e chamámo-lhe amiga do dinheiro, porque é sobretudo com dinheiro que se satisfazem desejos dessa espécie (Platão, *República*, 580e–581a).

Na mesma linha de se supor a “temperança psicológica” e um modo de vida frugal¹⁹, instituídos pela educação primária, como fundamento para a aceitação harmoniosa das rígidas limitações impostas aos prazeres e à posse da riqueza, estaria a necessidade de supor uma sociedade de indivíduos temperantes para que fosse possível implantar a medicina que Sócrates estabelece para a cidade.

Também essa medicina parece exigir cidadãos que, pelo efeito da intervenção implícita na discussão da educação primária, não estão sujeitos a ficarem doentes por excessos de prazeres. De fato, a medicina simples adotada, e que atua como complemento da dieta na promoção

¹⁹ Não se pode esquecer que a limitação dos prazeres na cidade aos prazeres necessários se dá no âmbito da discussão da educação primária, principalmente quando se discute a *gymnastiké*, mas também quando se restringe os prazeres psicológicos deletérios por uma intervenção na *mousiké*.

da saúde da cidade, intervirá apenas em caso de ferimentos e doenças ligadas às estações (Platão, *República*, 405c–d) e não tratará doenças decorrentes de excessos.

Ao propor tal interpretação entendo que, mesmo que os prazeres desnecessários tenham sido tirados do horizonte de experiência dos cidadãos, por efeito das prescrições feitas no âmbito da educação primária, haveria ainda a questão de tornar os cidadãos temperantes mesmo quanto aos prazeres necessários. Afinal, indivíduos intemperantes, na impossibilidade de se refestelarem com iguarias, ainda poderiam se exceder com os alimentos disponíveis, por exemplo.

Assim, não é surpreendente que todas as prescrições que se fazem a respeito da medicina que será adotada na cidade apontem para uma discussão que envolve todas as classes: Sócrates, ao tratar dos inconvenientes de uma medicina que envolva tratamentos longos e impeditivos do exercício do *érgon* próprio de cada cidadão, dá exemplos que vão do carpinteiro (Platão, *República*, 406d) à administração da casa; das campanhas aos cargos políticos sedentários, fazendo inclusive referência à vida de estudos própria do filósofo (Platão, *República*, 407b–c). De fato, não seria útil para a cidade que os guardiões fossem mantidos saudáveis e os artesãos pudessem ficar doentes por causa de excessos e incapacitados de exercer seu *érgon*, que deve ser exercido com a máxima perfeição (Platão, *República*, 370c–374b).

Essa medicina tem como condição de possibilidade, fundamentalmente, o modo de vida e a dieta prescritos antes para a cidade²⁰. Ora, como esses são descritos no âmbito da descrição da *gymnastiké* e, portanto, da educação primária, esta tem de dizer respeito a todas as classes da cidade.

Ainda nessa linha de argumentação sobre a medicina adotada na cidade, e sobre as suas condições de possibilidade, estaria a discussão de uma outra questão também relacionada com a necessidade de que todos os cidadãos fossem educados para a temperança: a de que também está excluída na cidade a necessidade de leis que regulem os bons costumes, e de juízes que as implementem coercitivamente, por se entender que

²⁰ Sobre a educação ser a condição que torna possível o tipo de medicina que se adota na cidade, ver Platão (*República*, 425e).

os cidadãos já os têm gravados na alma por meio da educação que receberam desde a infância²¹.

Um outro ponto digno de nota ao se defender que a educação que visa a uma virtude como a temperança deve ser interpretada como extensiva a todos os cidadãos é que, no âmbito da construção da cidade, Sócrates introduz explicitamente sua preocupação em formar *jovens* temperantes. É interessante notar que, depois de anunciar que vai tratar da temperança, em todo trecho em que trata da *mousiké*, só se refere aos educandos como *néoi* e *paidíai* e não como guardiões como vinha fazendo antes quando tratava da coragem (Platão, *República*, 387e–392a).

Nesse segmento em que trata da temperança, e no qual o foco são os jovens e crianças, também fica muito claro que embora haja uma preocupação em educá-los para a “temperança política” há também a preocupação com a “temperança psicológica”.

Sócrates introduz a discussão com uma pergunta: “Como assim? Então a temperança não será necessária aos nossos jovens?” (Platão, *República*, 389d7); e apresenta, também com uma pergunta retórica, a concepção de temperança da maioria das pessoas: “Para a grande massa os pontos cardeais da temperança não são o obedecer aos chefes e ser senhor de si relativamente aos prazeres da comida, de Afrodite e da bebida?” (Platão, *República*, 389d9–e2).

Em seguida passa a mostrar preocupação em forjar uma educação que contemple a promoção de todos os aspectos da temperança e não só o da “temperança política”.

Na sua análise sobre a poesia que seria aceita na cidade e sobre suas relações com a temperança, começa pela que parece entender que promoveria a “temperança política”. Julga que aprovariam as palavras que Diomedes profere na *Ilíada*, as quais cita: “Amigo, cala-te, senta-te,

²¹ A respeito disso, por exemplo, ver Platão (*República*, 404c–405c). Sobre a educação ser a condição que torna possível a internalização das leis a ponto de não precisarem ser positivadas, ver Platão (*República*, 423d–427d, 424a–427c). Sobre esse ponto, note-se ainda a discussão no *Protágoras* sobre a educação para as virtudes cívicas, que, segundo o sofista que dá nome ao diálogo, supõe a educação, os costumes, mas também uma boa dose do poder coercitivo das leis. Isso indica que, para o sofista, vital é que haja um comportamento exterior justo e temperante e a falta da “temperança psicológica” poderia ser compensada pela coerção.

e obedece à minhas ordens” (Platão, *República*, 389e6), e ainda: “Os aqueus avançam respirando força, / mostrando no silêncio o temor pelos chefes” (Platão, *República*, 389e8–9).

Uma passagem que retratasse o oposto, como, por exemplo, a insolência de Aquiles perante Agamêmnon, seria proibida, assim como as que lhe fossem semelhantes por não serem “próprias a inclinarem os jovens que as ouvem à temperança [...]” (Platão, *República*, 390a4).

Considerando-se que o respeito aos chefes é introduzido aqui como valor, seria útil²² que fosse disseminado, através da educação, por todas as classes. Ora, mas esse valor é disseminado no âmbito da educação primária.

Poder-se-ia objetar que as passagens citadas podem referir-se à relação entre militares na guerra. Porém, se, por um lado, a obediência aos chefes é necessária na guerra, por outro, também o é na paz e, se será importante entre governantes e auxiliares, não deve menos obediência aos governantes e auxiliares a classe dos artesãos.

Porém, considerando que Sócrates, nessa passagem citada, e nas que seguem, trata de como, através da educação, gerar a temperança na cidade, então é preciso destacar os outros aspectos que fazem parte da mesma discussão na *República* e que dizem respeito à “temperança psicológica” e as quais dizem também respeito explicitamente à educação dos *jovens* e das *crianças* da cidade.

Sócrates, criticando a poesia tradicional, no âmbito da discussão da educação primária, considera que, ao se retratar Ulisses, não se deve:

Pôr o mais sensato dos homens a dizer que a coisa que lhe parece mais bela no mundo é

²² A utilidade é um conceito que perpassa toda a *República*, seja entendida como *khresimos* ou como *ophelos* ou mesmo *beltion* ou *beltistos*. Sobre a exclusão do que não é útil para a educação dos jovens, ver Platão (*República*, 409e5–410a4). Sobre a exclusão de harmonias inúteis, ver Platão (*República*, 398e). Sobre os governantes terem que ter o comportamento mais útil para a cidade, ver Platão (*República*, 413e). Sobre a noção de utilidade para a cidade perpassar toda a discussão sobre a educação comum para as mulheres e a comunidade de mulheres e filhos, ver Platão (*República*, 457b, 457d, 458e). Sobre o fato de que esses polêmicos ordenamentos se justificam por serem melhores para a cidade, ver Platão (*República*, 461e).

“estar junto de mesas repletas / de pão e carnes, e o escansão haurir o vinho / dos crateres, para o vir deitar nas taças”²³ (Platão, *República*, 390a8–b2).

Também a incontidência sexual de deuses, retratada pelos poetas, se prescreve que não seja aceita no âmbito das restrições à poesia que se dão na esfera da discussão da educação primária (Platão, *República*, 390b–c).

Sócrates introduz, portanto, os elementos que, junto com a obediência aos chefes, caracterizam a temperança para a massa: o domínio de si relativo aos prazeres da comida, da bebida e do sexo. De fato, as restrições aos prazeres desnecessários impostas na cidade, no âmbito da discussão sobre a *gymnastiké*, se relacionam exatamente com a possibilidade de intervir para promover esse aspecto “psicológico” da temperança na totalidade dos cidadãos.

Conclusão

Há uma série de argumentos que podem ser aduzidos em favor de uma interpretação da *República* segundo a qual está implícita na obra a extensão da educação primária a todas as classes. Nem todos puderam ser abordados aqui. No entanto, procurei mostrar, principalmente, que a necessidade da “temperança psicológica” em todas as classes, promovida por essa educação, tem que ser considerada como a condição de possibilidade para que Sócrates possa identificar na cidade a “temperança política”, entendida como acordo harmonioso ou consonância entre governantes e governados sobre quem deve governar.

Alguns, como Reeve (1988, p. 190–191; 205) e Ferrari (2005, p. 48) argumentam que o fundamento dessa consonância poderia ser um alinhamento de interesses entre as classes da cidade sobre qual deve governar. Nesse caso, os governantes garantiriam segurança, estabilidade e manutenção de certos prazeres para os governados em troca da aceitação de seu governo. Porém, o que se procurou destacar aqui é que, além de muitas passagens darem a entender que as instituições adotadas e o modo de vida da cidade exigem cidadãos temperantes, o maior problema para a

²³ Odisseia IX. 8-10. [Nota do autor].

aceitação harmoniosa pelos cidadãos das limitações quanto aos prazeres e à posse de riqueza está exatamente em quão poucos seriam esses prazeres e o quão limitada seria a possibilidade de acumular riqueza na cidade delineada por Sócrates e seus interlocutores. Procurei enfatizar que é exatamente o grau dessas limitações impostas que tornaria difícil chegar a um acordo harmonioso sobre essa limitação com cidadãos que não fossem temperantes pela ação da educação primária, principalmente se fizessem parte de uma classe que seria naturalmente mais propensa aos prazeres.

Referências

ADAM, J. (Ed.). *The Republic of Plato*. Notas, comentários e apêndices de James Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. 2 v.

CHAMBRY, É. (Trad.). *La République*. Introdução de Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1996. 3 v.

FERRARI, G. R. F. *City and Soul in Plato's Republic*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

PLATÃO. *A República*. 5. ed. Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

REEVE, C. D. C. *Philosopher-Kings: the Argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

SHOREY, P. (Trad.). *The Republic*. London: Harvard University Press, 1994. v. 2. (The Loeb Classical Library).