

# TEMPERANÇA E JUSTIÇA NA CIDADE E NA ALMA\*

Roberto Bolzani Filho\*\*

**Resumo:** Este texto pretende analisar alguns aspectos da teoria das virtudes em *República (IV)*, principalmente os conceitos de temperança e justiça, tomando como base de comparação diálogos anteriores que examinaram o tema.

**Palavras-chave:** justiça; temperança; sabedoria; cidade; alma.

## TEMPERANCE AND JUSTICE IN CITY AND SOUL

**Abstract:** This text intends to analyse some aspects of theory of virtues in *Republic (IV)*, mainly temperance and justice. It will be made a comparison to early dialogues that examined those virtues.

**Keywords:** justice; temperance; wisdom; city; soul.

### 1. A complexa relação entre *dikaíosýne* e *sophrosýne* em *República (IV)*

No quarto livro de *República*, encontra-se seguramente a mais refinada versão da noção platônica de alma. Sócrates, para estabelecer o que é a justiça (*dikaíosýne*), adota o procedimento de encontrar primeiro as outras virtudes na cidade – sabedoria (*sophía*), coragem (*andreía*) e tem-

---

\* Este texto retoma e desenvolve comunicação apresentada no Colóquio sobre *República IV* ocorrido em Itatiaia, em 2008. É para mim motivo de grande alegria poder retomar este trabalho, depois de tantos anos, e oferecê-lo como singela homenagem à querida amiga Maria das Graças de Moraes Augusto, incansável platonista, pesquisadora de grande importância e influência entre nós, e responsável pela organização desse e de tantos outros encontros sobre Filosofia Antiga, em especial sobre Platão e sua *República*.

Recebido em: 16/06/2022 e aprovado em: 09/08/2022.

\*\* Professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6195-8149>.

perança (*sophrosýne*) – para então reconhecer a restante, a própria justiça (PLATÃO. *República*, 428a).<sup>1</sup> Como a justiça na cidade e a justiça no indivíduo diferem entre si, conforme nos ensinava o livro II no início da investigação (PLATÃO. *República*, 368d-e), apenas em dimensão, mas não em conteúdo, falar sobre as virtudes da cidade será também falar sobre as virtudes da alma, pois “na cidade (*en pólei*) há as mesmas partes (*géne*) que há na alma (*têi psykhêi*) de cada um e são iguais a elas em número” (PLATÃO. *República*, 441c). Assim, as mesmas razões explicam que uma cidade e um indivíduo sejam sábios, corajosos e justos, “e em tudo que é concernente à virtude, ambos... devem estar na mesma situação (*kai tâlla pánta pròs aretèn hosáutos amphótera ékhein*)” (PLATÃO. *República*, 441c-d).

A descoberta de que a justiça consiste em “cada um cumprir a tarefa que é a sua (*tò tà hautoù práttein*)” (PLATÃO. *República*, 433b) ganha então duas formulações: a cidade é justa “pelo fato de que cada uma das três ordens que a constituem cumpre sua função”, e seremos justos “se cada uma das partes que há em nós cumpre a tarefa que lhe é própria” (PLATÃO. *República*, 441d-e).

Essas partes da cidade e do indivíduo se fundamentam numa teoria da alma segundo a qual os elementos racional, impetuoso e concupiscente devem relacionar-se adequadamente:

*O comandar (árkhein) cabe à razão (tôi logistikôi), porque ela é sábia (sophôi) e cuida da alma toda, e à impetuosidade (tôi thymoeidêi) cabe ser submissa (hypekóoi) à razão e sua aliada (xummákhoi)... e essas duas partes, tendo sido assim educadas, verdadeiramente ensinadas e formadas para cumprir sua tarefa, governarão a concupiscente (toû epithymetikoû) que, em cada um, é a parte maior da alma e, por natureza, é insaciável de riquezas. Ficarão de vigia para que ela não se encha dos chamados prazeres do corpo e, ao tornar-se maior e mais forte, deixe de cumprir sua tarefa e, embora isto não lhe caiba por sua natureza, tente escravizar e governar as outras e subverta a vida de todas as pessoas.* (PLATÃO. *República*, 441e-442a)

Assim, ser justo, isto é, fazer o que é devido torna possível uma alma e uma cidade sábias, corajosas e temperantes: a justiça confere a tais virtudes “capacidade para existir e, depois que nascem, as mantém a salvo, enquan-

to nelas subsiste” (PLATÃO. *República*, 433b). A justiça não se localiza nesta ou naquela parte da cidade ou da alma: enquanto, como vimos, a sabedoria se encontra na parte racional, e a coragem, na parte impetuosa (PLATÃO. *República*, 429b-c, 442b-c), ela é condição de possibilidade, por assim dizer, de ambas, e da boa relação entre as partes da alma e da cidade. Ela

*não permite que cada uma das partes da alma que há nele (homem) faça o que não lhe compete (tallótria), nem que os três princípios de sua alma interfiram uns nas funções dos outros (polypragmoneîn pròs állela), mas, ao contrário, manda que ele disponha bem o que é dele, mantenha o comando sobre si mesmo (árxanta autòn hautoù), estabeleça ordem (kosmésanta), venha a ser amigo de si mesmo (phílon heautôi) e ponha em harmonia (xynarmósanta) as três partes de sua alma. (PLATÃO. *República*, 443d-e)*

Nessa teoria da alma e das relações entre as quatro virtudes tradicionais, acima apenas grosseiramente esboçada, chama a atenção o fato de que o papel fundamental exercido pela justiça para a existência e preservação das outras virtudes não elimina certa relação mais complexa com a *temperança*, como nos mostram algumas passagens dos textos.

Observemos a sequência da última passagem citada, que descrevia o papel da justiça na cidade e na alma:

*como se nada mais fossem (as partes da alma) que os termos da escala musical, o mais agudo, o mais grave e o médio e todos os termos intermediários que possam existir, e, ligando todos esses elementos, de múltiplo que ele (o homem) era, torna-se uno, temperante (sôphrona) e pleno de harmonia (hermosménon). (PLATÃO. *República*, 443e)*

Além da presença do adjetivo *sôphron* na descrição dos efeitos da justiça no indivíduo, lembre-se de que “harmonia” fora palavra já utilizada, nesse mesmo contexto de descoberta das virtudes, para caracterizar a temperança, que “se assemelha a uma harmonia (*harmoníai tini*)” (PLATÃO. *República*, 431e). Aqui, o resultado da ação da justiça é formulado em expressões que remetem exclusivamente à temperança, o que pode querer dizer que essa virtude deve ser tratada de modo distinto.

Não é por acaso, portanto, que a *sophrosýne* seja distinguida das duas outras virtudes em termos que a aproximam da *dikaiosýne*:

*...a temperança não age como a coragem e a sabedoria... Estando cada uma instalada no interior de uma parte (en mérei tini hekatéra enoûsa), aquela torna corajosa a cidade, e esta a torna sábia. Ela, ao contrário, está absolutamente a postos por toda a cidade (di'hóles atekhnôs tétatai)... essa concordância (homónoian) é temperança (sophrosýnen), uma consonância natural (katà phýsin xymphonían) do pior e do melhor sobre qual dos dois deve governar (hopóteron deí árkhlein) na cidade (en pólei) e também no íntimo de cada um (en henì hekástôi). (PLATÃO. República, 431e-432a)*

O tema ganha relevância quando nos voltamos para etapas introdutórias da análise das virtudes. Sabemos, pelo início do quarto livro, que a cidade verdadeiramente justa e feliz é una – não contém em si cidades antagônicas, como ocorreria se nela houvesse ricos e pobres (PLATÃO. República, 421d-423a). Para mantê-la una, é necessário um procedimento que já se apresentara na construção em *lógos* da cidade e que em breve será detectado como resposta à pergunta pela justiça:

*...se deve encaminhar cada um dos outros cidadãos ao trabalho para o qual tem inclinação natural (pròs hó tis péphyken), de modo que, aplicando-se ao que é seu único trabalho (hèn tò hautoú epitedeúion), cada um venha a ser um só e não muitos (hékastos mè polloí, all'eís gígnetai), e, sendo assim, a cidade toda seja uma e não muitas (kài hoúto de xýmpasa he pólis mía phýetai, allà mè pollai). (PLATÃO. República, 423d)*

Ocorre que, nesse mesmo contexto, a unidade da cidade é comentada em termos característicos não da justiça, mas da temperança. Referindo-se àquelas cidades múltiplas, Sócrates as contrasta com aquela que terá grandeza “enquanto for administrada sabiamente (*sophrónos*)” (PLATÃO. República, 423a), cuja unidade depende de “instrução e educação (*tèn paideían...kài trophén*)”, pois, bem-educados, os homens se tornam “moderados (*métrioi*)” (PLATÃO. República, 423e). Por outro lado, a cidade malgovernada vê como “o pior inimigo de todos” aquele que, dizendo a seus cidadãos a verdade, aconselha-os a abandonar os excessos da comida,

da bebida e do sexo, pois não terão cura (PLATÃO. *República*, 426a-b); e tal cidade julgará um homem bom (*agathós*) e sábio (*sophós*) aquele que a adula, adivinhando seus desejos e satisfazendo-os (PLATÃO. *República*, 426b-c). Ora, cabe observar que, mais adiante, a *sophrosýne* será descrita, pela fórmula “ser mestre dos prazeres e paixões, e de si mesmo (*kreitto hedonôn te kai epithymiôn kai autèn autês*)” (PLATÃO. *República*, 431d), como resultado de uma educação que proporciona a alguns, na cidade - os melhores por natureza -, a posse de “desejos simples e moderados” (*haplâs te kai metriás*), conduzidos com “inteligência” (*noûs*) e “opinião correta” (*orthè dóxa*) pela “razão” (*logismós*) (PLATÃO. *República*, 431b-c). Parece então que a “moderação” dos cidadãos já era requisito para uma cidade una e verdadeiramente feliz, antes mesmo da necessidade da investigação das virtudes com vistas à descoberta da definição de justiça. O mínimo que se pode inferir disso é que o vocabulário aí empregado não permite discernir com clareza o que é do respectivo domínio das duas virtudes.

Há, pois, consideráveis indícios de que a relação entre *dikaiosýne* e *sophrosýne* é mais complexa do que pode parecer à primeira vista. Mas ao se falar aqui de relação complexa, não se tratará de abordar seus possíveis problemas, como se aquela nova teoria da alma tripartite, com a sua consequente configuração do quadro das quatro tradicionais virtudes cardeais, se mostrasse, afinal, desprovida de consistência interna, exibindo lacunas e incongruências. Sabemos, de fato, que essa doutrina tem sido objeto de grandes debates e controvérsias, mas aqui não se tratará nem de associá-la a algum problema insolúvel nem de defender sua completa coerência.<sup>2</sup> Evidentemente, é possível abordar o tema de formas distintas, e o objetivo deste texto é, digamos, mais modesto e francamente conjectural. Partindo do fato de que os termos que descrevem *dikaiosýne* e *sophrosýne* às vezes se aproximam intensamente e até coincidem, buscar-se-á aqui pensar essa relação complexa à luz de outros momentos do *corpus* platônico em que essas importantes palavras do vocabulário moral grego são empregadas e analisadas. Em outras palavras, olhando retrospectivamente para diálogos anteriores à *República*, passando em revista algumas passagens mais juvenis de nosso filósofo, talvez possamos divisar, com um pouco mais de clareza, por que a *sophrosýne* ganha, no quarto livro desse diálogo, importância especial.

## 2. Primeira investigação sobre a temperança: *Cármides*

No *Cármides*, o tema da *sophrosýne* é tratado inicialmente do ponto de vista de certa opinião comum sobre seu significado, como sugerem as palavras com as quais o próprio Sócrates convida Cármides a iniciar a investigação: “Vamos, visto que sabes falar grego (*hellenízein epistasai*), podes dizer o que ela (a temperança) te parece ser?” (PLATÃO. *Cármides*, 159a). Embora Sócrates tenha solicitado a Cármides que respondesse levando em conta a sensação e a opinião que a presença da temperança nele produzissem (PLATÃO. *Cármides*, 158e-59a), o jovem interlocutor, de fato, responderá com formulações que podem ser reconhecidas, nos seus termos, como de domínio comum ou que chegam mesmo a ser por ele atribuídas a outros. Estamos, portanto, numa atmosfera de investigação típica das conversações e exames socráticos.

Apresentam-se inicialmente, com Cármides, as seguintes possibilidades de resposta: “Fazer tudo ordenadamente e com calma (*tò kosmíos pánta práttein kai hesykhêi*), no conduzir-se e dialogar, e tudo fazer assim... numa palavra, (a temperança é) certa tranquilidade (*hesykhíotes tis*)” (PLATÃO. *Cármides*, 159b); “Parece-me que a temperança faz envergonhar-se e torna o homem passível de vergonha (*aiskhýnesthai poieîn he sophrosýne kai aiskhyntelòn tôn ánthropon*), e que a temperança é exatamente o que é o pudor (*eínai hóper aidòs he sophrosýne*)” (PLATÃO. *Cármides*, 160e); “Recordo-me ter ouvido recentemente alguém dizer que temperança é fazer o que é próprio (*sophrosýne eíe tò tà heautoû práttein*)” (PLATÃO. *Cármides*, 161b).

Não é o caso aqui de examinar as razões apresentadas por Sócrates para desqualificar tais respostas – razões que, às vezes, são vistas como insuficientes ou mesmo discutíveis –, mas sim de pensá-las do ponto de vista da nova doutrina presente em *República* (IV). Se compararmos as duas primeiras definições de Cármides, poderemos talvez afirmar que a primeira veicula uma espécie de boa etiqueta, certo comportamento que o indivíduo manifesta clara e deliberadamente aos outros, que provavelmente dele esperam semelhante comportamento. A temperança, nesse caso, se assenta no julgamento “externo” sobre as ações. Já a segunda parece procurar satisfazer ao pedido que Sócrates fizera e agora renova: que Cármides volte-se para si próprio (*eis seautòn apoblépsas*) e compreenda como a presença nele da *sophrosýne* o influencia (PLATÃO. *Cármides*, 160d). E a resposta

resultante parece mostrar que se trata agora de pensar a temperança como uma espécie de situação ou evento “interno” do indivíduo.

O cotejo entre as respostas, ambas insatisfatórias, mostra que, na segunda, se valoriza alguma forma de interioridade para a compreensão de uma virtude como a temperança. Mas não devemos necessariamente concluir disso que se obteve um ganho, no sentido de preparar uma definição mais adequada de *sophrosýne*, tal como se apresentará em *República* (IV). Sabemos que em diálogos como *Cármides*, após primeiras respostas que se referem a um conjunto de situações ou ações particulares, Sócrates frequentemente solicita a seus interlocutores maior grau de abstração, generalidade ou precisão. A resposta “temperança é pudor”, embora insuficiente, será talvez filosoficamente superior à resposta “temperança é fazer tudo ordenadamente e com calma”. E tal superioridade seguramente tem a ver com a ideia de que uma virtude como a temperança concerne à alma e, como se lerá na sequência do diálogo, que ela envolve algum tipo de conhecimento. Contudo, isso evidentemente não permite concluir que, nesse passo do *Cármides*, se poderia já antever algum traço daquela *sophrosýne* que estará inserida na nova economia das virtudes do diálogo maduro.<sup>3</sup>

Mesmo assim, apesar dos evidentes limites dessas respostas do *Cármides*, pode-se ao menos registrar que a segunda definição exibe alguma afinidade com uma ideia importante da nova teoria da alma e da psicologia moral a ela associada: em *República* (IV), as partes do indivíduo e as partes da cidade, como sabemos, apresentam, mais do que simples analogia, estreita homologia, o “interno” – a alma do homem – permitindo compreender o “externo” – a cidade – e vice-versa. Assim, nesse momento do percurso de Sócrates e seus interlocutores, a justiça, principal virtude investigada, deve ser considerada “em referência não às ações exteriores (*perì tèn éxo práxin*) do homem, e sim à ação que se dá em seu íntimo (*perì tèn entós*), verdadeiramente em referência a ele próprio e ao que é seu (*hos alethós perì heautòn kai tà heautoû*)” (PLATÃO. *República*, 443c-d). Semelhante enfoque, por assim dizer introspectivo, vale também para as outras virtudes visadas.

De fato, uma das características mais importantes do conceito de *sophrosýne* no conjunto dos diálogos se encontra nessa ideia de interioridade. E uma das diferenças mais significativas entre *República* (IV) e um diálogo como *Cármides* está no tratamento simplificado dessa ideia de interioridade no diálogo de juventude, à qual o próprio Sócrates, no momento

introdutório acima mencionado, se refere nos termos de uma *aísthesis* que se produzirá no jovem Cármites, se ele tiver a *sophrosýne* presente em si, e que produzirá nele uma opinião sobre isso. Assim, toda a análise, com Cármites ou Crítias na seqüência, embora lide com vocabulário sugestivo dessa ideia de interioridade, permanece limitada, e evidentemente essa limitação tem a ver com a intenção do diálogo, aporético e refutativo. Não interessa a Platão, nesse contexto, elaborar uma noção de alma e de interioridade; importa antes que Sócrates explore e denuncie aquelas limitações, nas respostas de Cármites e Crítias. E importa também notar, sobretudo, que no *Cármites*, se lido retrospectivamente, com as lentes fornecidas por *República* (IV), o tema da interioridade não se impõe como fundamental, seja porque se trata apenas de refutar opiniões comuns e apenas pretensamente verdadeiras, seja porque estamos lidando com uma filosofia ainda em formação e, por isso, pautada fortemente pela ideia de que, como pretendia a *Apologia*, a introspecção, uma das linhas de força da filosofia dita socrática que ali se expõe, não é alicerce para a construção de um conjunto de verdades, mas sim para a fundamental consciência da ignorância e do cuidado da alma.<sup>4</sup>

Quanto à terceira definição, ela inevitavelmente nos remete ao próprio conceito de justiça em *República* (IV), o que a torna especialmente interessante. Como logo se mostrará claro na conversa, ela é, na verdade, de autoria de Crítias, que mais adiante a defenderá por sua própria conta e risco. Por enquanto, respondendo a Cármites e com evidentes intenções provocativas a Crítias, Sócrates conclui que quem fala assim propõe um estranho enigma, se observarmos o que ocorre nas diversas atividades: dizer que a *sophrosýne* é “fazer o que é próprio” nos levaria a ter de aceitar que aquele que detém, por exemplo, o saber sobre o ler e o escrever só poderia e deveria escrever e ler o próprio nome, e que os que com ele aprendem esse saber também teriam de agir assim, de modo que cada um deveria agir e fazer tudo sempre para si mesmo: curar-se, construir, tecer – em suma, “executar por qualquer técnica qualquer das ações próprias da técnica (*tò hetinioûn tékhnei hotioûn tôn tékhnes érgon apergásthai*)” (PLATÃO. *Cármites*, 161d-e).

Quando Crítias toma a palavra e passa a defender essa última definição, trata-se ainda de pensá-la do ponto de vista de um saber que caracterizaria essencialmente a *sophrosýne* e a tornaria semelhante a todos os outros saberes reconhecidos. A seguir, contudo, fará uma nova tentativa de defi-



nição: *sophrosýne* é “conhecer a si mesmo (*gignóskein heautón*)”, de acordo com a célebre inscrição em Delfos (PLATÃO. *Cármides*, 164d, 165a). Aqui, de certa forma, se reúnem as duas características já apresentadas no diálogo: a temperança como saber e agora como saber interior, com um sentido bastante forte, como autoconhecimento.

Para Sócrates, “se a temperança é conhecer algo (*gignóskein gé tí estin he sophrosýne*), evidentemente é conhecimento de algo (*epistéme tis... tinós*)” e deve “realizar um produto belo para nós (*kalòn hemín érgon apergázesthai*)” (PLATÃO. *Cármides*, 165c-d). Como ocorre em outros diálogos refutativos, ele trata de estabelecer analogias com outros tipos de saber: medicina, arte da construção e todas as outras *tékhnai* têm objeto próprio e produzem *érgon* específico. A ausência desses requisitos para a *sophrosýne*, tal como concebida por Crítias, é, para Sócrates, fatal e decisiva, permitindo-lhe desqualificar também essa definição. Crítias dá uma resposta interessante, quando vista em retrospectiva, mas insuficiente no contexto do diálogo: “Sócrates, não investigas corretamente, pois ela (*sophrosýne*) não é semelhante por natureza aos outros conhecimentos (*tais állais epistémais*), nem os outros entre si (*oudé ge állai allélais*). Mas tu investigas como se fossem semelhantes” (PLATÃO. *Cármides*, 165e). A isso Sócrates responderá recordando, mais uma vez, que é capaz de dizer sobre o que versa cada um desses conhecimentos, solicitando a Crítias que faça, então, o mesmo para a *sophrosýne*: “dize-me de que ela é conhecimento (*he sophrosýne tínos estin epistéme*), o qual é diferente dela mesma (*hò tygháneí héteron òn autês tês phronéseos*)” (PLATÃO. *Cármides*, 166b).

A resposta de Crítias, fadada ao fracasso no contexto teórico da investigação do *Cármides*, interessa-nos aqui como forma de demarcar o alcance e ao mesmo tempo os limites desse diálogo: “única entre todos os conhecimentos, ela é conhecimento de si mesma e dos outros conhecimentos (*móne tôn állon epistemôn auté te hautês estín kai tôn állon epistemôn epistéme*)” (PLATÃO. *Cármides*, 166e, 166c). A aporia estabelecida por Sócrates vai basear-se na impossibilidade de conceber um saber que detenha todas as prerrogativas necessárias para que tal definição fizesse sentido: quem detivesse tal saber, além de conhecer a si mesmo, seria capaz de examinar quem é sábio e quem não o é, inclusive no que diz respeito aos outros saberes (PLATÃO. *Cármides*, 167a). Ora, assim como a visão não é visão de si mesma e de outras visões apenas, sem ser visão do que é visto, o mesmo valendo para os outros sentidos; assim como não há desejo que, sem desejar nenhum prazer,

seja apenas desejo de si mesmo e dos outros desejos; ou querer que não seja querer de nada, exceto de si mesmo e de outros quererem; ou amor que seja apenas de si mesmo e de outros amores, sem ser amor de nada belo; ou temor que, não sendo temor de nenhum perigo, é apenas temor de si mesmo e de outros temores; ou opinião que seja apenas de si mesma e de outras opiniões, sem sê-lo de mais nada, assim também como poderia haver uma *epistême* que, não o sendo de nada, seria *epistême* apenas de si própria e de outras *epistémiai*? (PLATÃO. *Cármides*, 167b-168a). Seria possível, além disso, com base nessa definição, que a capacidade de um tipo de conhecimento incidisse sobre ele próprio, fazendo com que nele se produzissem contrários, tal como o grande, sendo grande em relação a si próprio, se torna também pequeno, e assim para muitos outros casos (PLATÃO. *Cármides*, 168b-169a)? A seguir, novamente Sócrates pergunta, a propósito desse suposto conhecimento dos conhecimentos, pelo seu bem e utilidade (PLATÃO. *Cármides*, 169b e segs.), para estabelecer mais uma vez sua aporia.

Desse modo, a argumentação socrática parece basear-se na seguinte ideia: a *sophrosýne*, se for um saber, deverá sê-lo à maneira das *tékhnai* ou *epistémiai* tradicionais, preenchendo seus requisitos típicos, isto é, possuindo um objeto próprio, delas diferente, que proporciona um produto útil e bom. E em semelhante argumentação parece não haver lugar para algum significado filosoficamente mais relevante para a interioridade do indivíduo que deteria tal saber, pois tal utilidade não é pensada de um ponto de vista subjetivo, isto é, relativo à alma.

Essa concepção de *sophrosýne* como saber talvez se veja substancialmente alterada em *República* (IV). Não há, num diálogo como o *Cármides*, como preencher os requisitos necessários para conferir a essa virtude estatuto de interioridade, sem com isso comprometer a estratégia argumentativa de Sócrates. Nesse sentido, é compreensível que a nova formulação de Crítias, conferindo à temperança lugar especial ao propor que ela é “saber dos outros saberes e de si própria” (PLATÃO. *Cármides*, 166c-d), não tenha sucesso. Contudo, em certo sentido, *República* (IV) retomará tal ideia, conferindo-lhe positividade, ao mesmo tempo que a reformula substancialmente. Mas isso exigirá uma nova visão do problema, que incluirá, para retomar os termos do início de *República* (IV), a busca da felicidade e justiça da cidade inteira e do indivíduo também como um todo, bem como uma forma distinta de pensar a “utilidade” envolvida e a relação entre ação correta e posse do saber.<sup>5</sup>

Quanto a essa nova visão do problema, note-se também que a conclusão de Sócrates, ao desqualificar a terceira definição proposta por Cármides, deixava ao menos sugerida uma nova perspectiva pela qual o tema da temperança e do “fazer o que é próprio” poderia ser retomado – justamente aquela perspectiva que vai orientar a análise em *República* (IV). Dizia Sócrates:

*Ora, parece-te que uma cidade é bem administrada (pólis eú oikeísthai) por uma lei que ordena que cada um teça e lave suas próprias roupas, fabrique seus calçados, frascos, escovas e tudo mais, sem tocar no que é alheio, e executar e fazer o que é próprio de cada um (tà dè heautoû hékaston ergázesthai te kai práttein)?* (PLATÃO. *Cármides*, 161e-62a)

Sabemos que a cidade construída em *República* não irá propor que cada cidadão “faça o que lhe é próprio” nesse sentido mencionado por Sócrates no *Cármides*. Mas a boa formulação desse princípio, que definirá a própria justiça, somente será possível quando se abandonar o enfoque estritamente intelectualista e ainda individualista que fundamenta a investigação socrática nesse diálogo. Sendo ainda a *sophrosýne* um saber no sentido estrito, uma *epistème*, e por essa razão devendo proporcionar um bem a quem a possui, à maneira de todos os saberes técnicos – mas um bem, na verdade, *externo* ao produtor ou agente –, na perspectiva da *pólis* como um todo, isto é, da cidade “bem administrada”, a tese levantada por Cármides não pode ser senão um “enigma”. Esse termo, empregado por Sócrates ironicamente para instigar Crítias, pode, contudo, de um ponto de vista retrospectivo dos diálogos, ser considerado em sentido mais interessante: algo que ainda não é completamente compreensível, porque para tanto faltam os adequados elementos teóricos e conceituais.

Assim, Sócrates, ao concluir mais uma vez com Crítias sobre o infundado de sua definição de *sophrosýne*, pode apenas apresentar como uma esperança vã algo que, como nos mostra *República*, receberá tratamento privilegiado no conjunto de temas do pensamento platônico:

*Então, Crítias, de que utilidade seria para nós a temperança, possuindo tal natureza? Pois se, como supusemos de início, o temperante sabe o que sabe e o que não sabe, umas coisas, que sabe, outras, que não sabe, e fosse capaz de examinar outros nas*

mesmas condições, de grande utilidade nos seria a temperança. Pois viveríamos a vida sem errar (anamártetoi), nós que a possuiríamos e todos os outros que por nós fossem governados (hósoi hyp'h'emôn érkhonto). Pois não tentaríamos fazer o que não sabemos (práthein hã mè epistámetha), mas descobrindo os que sabem, a eles o atribuiríamos (exeurískontes toùs epistaménous ekeínois àn paredídomen), e não permitiríamos aos outros, que governamos (hôn érkhomen), outra coisa fazer, exceto o que, fazendo corretamente, deveriam fazer (hó ti práttontes orthós émellon práxein); e isso seria aquilo de que possuiriam conhecimento (hoú epistémén eíkhon). E assim, sob a temperança (hypò sophrosýnes), a casa seria bem administrada (oikía te oikouméne émellen kalôs oikeísthai), a cidade, bem governada (pólis te politeuméne), e tudo mais que a temperança governasse (kai állo pân hoú sophrosýne árkhoi). Pois, sendo suprimido o erro e a retidão comandando (hamartías gàr exereménes, orthótetos dè hegouménes), necessariamente os assim dispostos agirão bem e belamente (anagkaíon kalôs kai eú práthein toùs hoúto diakeiménous), e são felizes os que agem bem (toùs dè eú práttontas eudaímonas eínai). (PLATÃO. *Cármides*, 171d-172a)

Sob o nome de *sophrosýne*, essa passagem parece prenunciar aquele tipo de *sophía* ou *epistéme* que permitirá, na cidade e na vida particular, uma vida feliz, tal como a entenderá Platão em *República*: governa aquele que detém o saber e que, por isso mesmo, sabe também quem deve executar esta ou aquela atividade. Sob o nome da *sophrosýne*, o *Cármides* sonha com uma concepção de *filosofia* que ainda será devidamente desenvolvida. E Sócrates mostra a *Cármides* e *Crítias* que eles não podem preencher essa lacuna.<sup>6</sup>

Para isso, no entanto, será preciso destituir a *sophrosýne* de seu estatuto epistêmico, se com esse termo nos referirmos aos saberes tradicionais. Pois o saber que os governantes da cidade deterão é *sophía*, mas não mais pode ser chamado de *sophrosýne*. Em *República* (IV), tratada como uma espécie de *resultado* da boa disposição das partes da alma e da cidade, mas não como sinônimo de *sophía*, localizando-se na alma toda e na cidade toda, à maneira da própria *dikaíosýne*, a *sophrosýne* não mais depende dos requisitos socráticos do *Cármides*. Como “acordo” e “harmonia”, pode-se dizer que ela não é possuída por ninguém na cidade nem pela cidade, ela é

cada cidadão e é a própria cidade. Parece então que a pergunta de Sócrates no *Cármides* por um produto que lhe seria externo e nos seria útil não faz mais sentido.

Talvez isso explique por que, em *República* (IV), enquanto sabedoria, coragem e a própria justiça se manifestam na cidade por meio de atividades específicas, o mesmo não se dá com a temperança. A *sophía* é uma *epistémé* que permite a “boa deliberação”, *euboulía*, mas não sobre a confecção dos objetos de madeira ou bronze, ou sobre o plantio da terra – nesses casos, são outros os que bem deliberam, porque “há muitas ciências diferentes na cidade” –, mas sim “sobre a cidade como um todo, procurando fazer ver como estabelecemos da melhor maneira as relações entre seus cidadãos e com as outras cidades”, e que está presente apenas em alguns, “naqueles governantes (*en toútois toís árkhousin*) a quem há pouco nomeávamos como guardiões perfeitos (*teléous phýlakas*)”. Trata-se da “ciência de quem mantém a guarda”, privilégio de poucos cidadãos “entre todos os outros que recebem nomes de acordo com as ciências que têm” (PLATÃO. *República*, 428b-e). Note-se que essa ciência pode ainda ser visada segundo os critérios do *Cármides*, porque pode ser comentada em cotejo com as outras ciências da cidade, embora seja ela “a única entre as outras ciências que deve ser chamada de sabedoria (*hèn mónen deí tôn állon epistemôn sophían kaleísthai*)” (PLATÃO. *República*, 429a).

Quanto à coragem, *andreía*, sendo a “força e preservação constante da opinião reta e legítima sobre o que constitui perigos ou não” (PLATÃO. *República*, 430b), se encontra na “parte da cidade que a defende indo ao campo de batalha” (PLATÃO. *República*, 429b). E a própria *dikaíosýne*, que goza de estatuto especial porque se encontra em toda parte como *conditio sine qua non* das outras virtudes e da cidade feliz, confere aos governantes na cidade (*toís árkhousin en têi pólei*) a tarefa de julgar, visando manter o preceito de que cada um não se aproprie do bem alheio e não seja destituído do seu próprio (PLATÃO. *República*, 433e).

A temperança, por sua vez, não estando em nenhuma parte da cidade em particular e estando ao mesmo tempo em todas, não parece encontrar uma determinada atividade na cidade que permita considerá-la de um ponto de vista funcional. Até mesmo a justiça, como vimos, ao proporcionar aos governantes a atividade de julgar, bem como a atividade dos soldados e a dos governantes, permite ainda uma consideração sobre suas utilidades

e os benefícios que produzem. A *sophrosýne* parece não mais poder ser considerada desse ponto de vista. Ela é apenas o bom arranjo, comum entre as partes da cidade e as do indivíduo.

### **3. *Dikaiosýne* e *sophrosýne* no *Protágoras*: um obstáculo a ultrapassar**

Não há dúvida de que a compreensão plena dos motivos que conduziram Platão a repensar o papel e significado das distintas virtudes envolve uma incursão pelo *Protágoras*. Já o argumento de que *sophrosýne* e *sophía* se aproximam por terem o mesmo contrário, a *aphrosýne* (PLATÃO. *Protágoras*, 332b-333b), justificaria essa incursão.<sup>7</sup> O tema do estatuto epistêmico da temperança reaparece, em termos distintos do que ocorria no *Cármides*, mas ainda com intenção crítica. Contudo, talvez não se deva apenas observar como, nesse diálogo, o tema da unidade das virtudes foi posto e conduzido, mais uma vez, a uma aporia.<sup>8</sup> É importante notar que, antes de abordarem o conhecido tema do sentido da unidade das virtudes, Protágoras e Sócrates haviam já formulado o problema central do diálogo: o de saber se a virtude pode ou não ser ensinada, recorrendo justamente às duas virtudes centrais de *República* (IV), *dikaiosýne* e *sophrosýne*. Mais especificamente, coube a Protágoras defender sua posição em favor da tese de que a virtude pode ser ensinada, por meio de um argumento que exhibe tal relação entre as duas virtudes. Ora, o contexto da polêmica, a compreensão sobre o que está em jogo com seu desenvolvimento e sobre a concepção do homem e da cidade que parece fundamentar a argumentação do célebre sofista, tudo isso talvez nos forneça uma pista sobre motivos que teriam influenciado Platão em sua retomada do tema em *República* (IV). Se, por um lado, o “socratismo” de um diálogo como *Cármides* – sua finalidade primordialmente refutativa e dialética – parecia apontar para um enfoque inadequado sobre a temperança, obrigando Platão a repensar o tema, a “sofística”, aqui representada por Protágoras, teria levado o filósofo a reconhecer que, embora num sentido que é preciso desqualificar, estamos agora diante de uma forma mais instigante de lidar com o tema das relações entre justiça e temperança.

Para esse sofista, tal como apresentado no diálogo de mesmo nome, a *dikaiosýne* também é, em certo sentido, condição necessária para a felicidade humana, porque sem ela não haveria vida – porque não haveria

cidade. A *dikaiosýne* é uma virtude política, uma *aretè politiké*, o mesmo valendo para a *sophrosýne*, como mostra o *lógos* aduzido pelo sofista para comentar o célebre mito de Prometeu. Nesse relato fabular, a imprudência de Epimeteu, ao distribuir as qualidades aos seres vivos que deveriam vir a ser, deixou os homens desprovidos de quaisquer recursos que lhes permitissem viver em comunidade. Assim, embora Prometeu os tivesse presenteado com o fogo e a técnica furtados de Hefesto e Atena (PLATÃO. *Protágoras*, 320c-321e), os homens eram vítimas dos animais e, quando tentavam reunir-se para conviver, logo se aniquilavam mutuamente, porque não possuíam a *tékhne politiké*, uma arte de viver em cidades (PLATÃO. *Protágoras*, 322b). Preocupado com o futuro dos humanos, Zeus envia-lhes Hermes, para que lhes dê pudor (*aidós*) e justiça (*díke*), “para que houvesse ordem nas cidades e vínculos estreitos de amizade (*póleon kósmoi te kai desmoi philias synagogoí*)” (PLATÃO. *Protágoras*, 322c). Mas, em atitude diferente em relação às outras *tékhnai*, que beneficiavam a todos, para isso bastando que apenas alguns as possuíssem, Zeus ordena que todos participem da justiça e do pudor, “pois não existiriam cidades (*póleis*), se apenas poucos homens compartissem disso (*olígoi autôn metékhnoien*)”, e será condenado à morte “quem for incapaz de compartilhar da justiça e do pudor, como se fosse ele uma doença da cidade” (PLATÃO. *Protágoras*, 322d).

Protágoras então extrai a lição do mito:

*É desse modo, Sócrates, e por tais motivos, que tanto os atenienses quanto os demais homens, quando há uma discussão sobre a virtude relativa à carpintaria ou a qualquer outra atividade técnica, admitem que poucos tomem parte no conselho. Mas se alguém que não pertence a esse grupo exíguo tenta aconselhar sobre algum ponto, eles não o aceitam, como você mesmo alega, e isso é razoável, como afirmo eu. No entanto, quando se voltam para um conselho relativo à virtude política (politikês aretês), ocasião na qual se deve proceder absolutamente com justiça e sensatez (dià dikaiosýnes... kai sophrosýnes), é razoável que eles admitam todo e qualquer homem, pois convém a todos compartilhar da virtude (taútes ge metékhnein tês aretês); caso contrário, não existiriam cidades (è mè eínai póleis)... A fim de que você não julgue ser equívoco meu quando afirmo que todos os homens realmente consideram que todos compartilhem da justiça e do restante da virtude política*

*(dikaiosýnes te kai tês álles politikês aretês), eis então outra prova. Nas demais virtudes (en gàr taís állais aretaís), como você mesmo relata, se alguém afirmar que é bom tocador de aulo, ou bom em qualquer outra arte (állen hentinoûn tékhnen) em que ele não o é, as pessoas riem dele ou se agastam com ele, ao passo que seus parentes vêm admoestá-lo como se estivesse desvairado. Na justiça e no restante da virtude política (en dè dikaiosýnei kai en têi állei politikêi aretêi), contudo, mesmo que as pessoas saibam que alguém é injusto, se ele próprio disser a verdade sobre si mesmo ante os demais, elas passam a achar desvario (maníam) aquilo que antes consideravam sensatez (hò ekeî sophrosýnen hegoûnto eínai), ou seja, dizer a verdade (taleshê légein. E apregoam que todos devem dizer que são justos, a despeito de sê-lo ou não (phasin pántas deín phánai eínai dikáious, eán te ôsin eán te mé), e que é desvairado (mainesthai) quem não o dissimula (tòn mèn prospoioumenon). Pois é necessário que cada um, de uma forma ou de outra, comparta da justiça; caso contrário, não há lugar para ele entre os homens. (PLATÃO. Protágoras, 322d-323b)*

Essa passagem contém algumas ideias importantes: assim como no *Cármides*, também aqui se trata indistintamente de virtudes como técnicas. Pode-se, portanto, falar de uma virtude como a justiça, tomando como ponto de referência a arte de tocar flauta ou a arte da construção. Mas aqui o resultado não será denunciar o infundado de uma pretensa virtude como saber, de um saber apenas em aparência, mas sim justamente demarcar sua especificidade e positividade, justamente aquilo que Crítias tentara, mas não conseguira, obter de Sócrates. Ao mesmo tempo semelhante e diferente das *tékhnai* e *aretai* em geral, a *dikaiosýne* é acessível a todos, de um ponto de vista que pouco parecia caber no *Cármides*, a não ser como algo distante, talvez inalcançável e, de qualquer modo, pouco relevante: o ponto de vista da cidade. Nisso, o Protágoras do diálogo homônimo dialoga com Platão mais do que o próprio Platão dialoga com o Sócrates do *Cármides*, porque, em seu *lógos* sobre o mito, o sofista vê na justiça e na temperança virtudes políticas. Mas o faz – e aqui reside o perigo – de modo a justificar um fato que, para Platão, expressa o cerne do problema que *República* como um todo quer solucionar, e que o próprio Sócrates evocara, perante o sofista, para defender a impossibilidade do ensino da virtude:



*Observo, pois, que quando nós congregamos em assembleia e a cidade precisa realizar alguma obra arquitetônica, é aos arquitetos que se encarrega a construção dessas edificações; e, quando se trata da construção de naus, recorre-se aos engenheiros navais, e o mesmo vale para todas as demais coisas que são consideradas possíveis de se aprender e ensinar. Entretanto, se alguma outra pessoa, que eles não julgam ser artífice dessa matéria, tenta lhes dar conselhos, ainda que seja muito bela, rica ou de nobre estirpe, eles não permitem que ela o faça; pelo contrário, acabam por irromper em risos e clamores, até que a própria pessoa, na tentativa de discursar, retire-se assolada pelo alvoroço, ou seja arrastada e levada pelos arqueiros a mando dos prítanes. Portanto, em relação às coisas para as quais eles presumem haver uma arte (en tékhnei), eis a maneira como se comportam. Todavia, quando é preciso deliberar (bouleúsasthai) sobre assuntos concernentes à administração da cidade (peri tón tês póleos dioikéseos), levantam-se e aconselham, em pé de igualdade, tanto o carpinteiro quanto o ferreiro e o curtidor, o negociante e o navegante, o rico e o pobre, o nobre e o ordinário. Ninguém os reprova, como sucedia no caso anterior, por buscarem dar conselhos sobre tais assuntos, mesmo não tendo aprendido essa matéria de alguma fonte, tampouco tendo sido instruídos por algum mestre. (PLATÃO. Protágoras, 319b-d)*

Protágoras, com seu *lógos* que afirma a *dikaiosýne* como condição necessária da vida na cidade, proporciona uma explicação para esse estado de coisas – fundamenta, portanto, uma concepção de vida política diametralmente oposta àquela que, com sua tese do filósofo-governante, Platão quer instaurar em *República*, segundo a qual também há um *saber exclusivo* para a deliberação a respeito do que é governar a cidade, que cabe, como a *sophía* do quarto livro, somente àqueles poucos capazes realmente de governar. Protágoras também criara uma *tensão* entre *dikaiosýne* e *sophrosýne*, ao falar que todos devem dizer ser justos, sejam ou não, transgredindo aquele pudor que ele próprio chamou de *sophrosýne* e que consistia em dizer a *verdade*. No vocabulário de nosso sofista, um saber que pudesse configurar uma ciência *stricto sensu* do governante, aos moldes platônicos, deve ser denegado quando se trata de *areté politiké*.

Assim, se, por um lado, é preciso afastar o intelectualismo individualista que atravessava a análise do *Cármides* a respeito da *sophrosýne* e que inviabilizava uma visão ao mesmo tempo “psicológica” e “política” dessa virtude – como se vê em *República* (IV) –, por outro lado, adotando-se então uma perspectiva próxima à do sofista, que também pensa as virtudes na *pólis*, é preciso preservar um saber em sentido forte, porque a alternativa sofística traz consigo o risco da dissolução das diferenças e o elogio das semelhanças entre as distintas classes da cidade. Como defender que a justiça consiste em cada um fazer o que lhe cabe por natureza, se a justiça do sofista é, por definição, o meio de instauração das aparências em detrimento de uma verdade fixa e de uma diferença hierárquica que não poderá ter lugar? Talvez aquela nova concepção da *sophrosýne* como a simples disposição da alma como um todo, como sua boa ordenação e arranjo, como *harmonía* e *kósmos*, operem para a boa solução do problema.<sup>9</sup>

#### 4. Considerações finais

Este breve e nem sempre claro percurso por dois diálogos platônicos anteriores a *República* certamente exige maiores aprofundamentos. Há outros tópicos importantes que necessitariam de análise mais detida, o que não se fez aqui. De qualquer modo, parece fazer sentido ler as notáveis páginas de *República* (IV) à luz dos dois diálogos aqui abordados. Embora tal leitura não seja suficiente para esgotar o assunto, não há dúvida de que nos auxilia a divisar, com mais clareza, o que estava em jogo quando Platão se debruçou mais uma vez sobre o problema das virtudes e produziu essas páginas fundamentais. Tentemos formular, mais uma vez, o essencial a extrair deste percurso: *dikaíosýne* e *sophrosýne* são duas virtudes que andam muito próximas nesses diálogos e, de resto, no vocabulário moral e político da época.<sup>10</sup> No caso da *sophrosýne*, era natural associá-la a algum tipo de conhecimento ou sabedoria, e o *Cármides* o fez, de modo a produzir uma aporia. Nesse diálogo, sintomaticamente, a pretensa sabedoria presente na temperança, pensada ainda nos termos de uma típica *tékhne*, estava articulada com a ideia de que cada um poderia “fazer o que é próprio”, uma formulação que seguramente nos transporta para *República* (IV), mas que no diálogo de juventude pode apenas resultar em algo impossível. No *Protágoras*, por sua vez, a *sophrosýne*, associada ao pudor, como quer a tradição, conta como virtude política, assim como a *dikaíosýne*, permane-

cendo pensada em cotejo com os conhecimentos técnicos, mas agora em contraste com eles e operando em favor de uma explicação sobre a cidade que nela vê lugar para a defesa do discurso falso, pois mesmo quem não é justo deve dizer sê-lo. Semelhante visão sobre a vida política está articulada com uma ideia que talvez resuma eficazmente tudo o que *República* pretende desqualificar: uma concepção de cidade na qual todos são reconhecidos como capazes de deliberar e governar. Ora, a *sophrosýne* de *República* (IV), submetida a um processo de “desintelectualização”, confinada agora a ser uma disposição, uma ordem, um arranjo, em favor de uma *sophia* que habita uma parte da alma e que predomina efetivamente apenas naquelas almas que a natureza bem dotou, pode agora indicar uma nova maneira de pensar os critérios para responder à pergunta sobre quem deve governar. De certa forma, o problema da relação entre temperança e sabedoria, que o *Protágoras* registrava, é resolvido ou suplantado pela exclusão da *sophrosýne* da esfera dos saberes possíveis. Agora, todos a possuem, mas nem todos, por possuí-la, saberão governar.<sup>11</sup>

Este breve e nem sempre claro percurso não se propôs a afirmar que a economia das virtudes em *República* (IV), especificamente as relações complexas entre temperança e justiça, se deveu pura e simplesmente à necessidade de dar conta das dificuldades que foram apontadas nos dois diálogos anteriores. Tentou-se aqui apenas mostrar como alguns momentos decisivos dessa doutrina, se lidos com um olho voltado para aqueles dois diálogos (e talvez outros),<sup>12</sup> nos fornecem interessante enfoque para observar uma inegável característica do pensamento platônico: um simultâneo ajuste de contas com seu “socratismo”, do qual nunca pretendeu libertar-se completamente, e com a “sofística”, que lhe forneceu continuamente um êmulo, uma imagem em negativo que soube aproveitar do início ao fim de sua trajetória intelectual.

## Documentação escrita

PLATÃO. *Cármides*. Trad. A. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.

PLATÃO. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

## Referências bibliográficas

- ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- IRWIN, T. H. The parts of the soul and the cardinal virtues (Book V 427d-448e). In: HÖFFE, G. (org.). *Politeia*. Berlin: Akademie Verlag, 2005.
- NORTH, H. *SOPHROSÝNE*. Self-knowledge and self-restraint in Greek Literature. Ithaca: Cornell University Press, 1966.
- TRINDADE SANTOS, J. *Para ler Platão I*. A ontoepistemologia dos diálogos socráticos. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

## Notas

---

<sup>1</sup> Aqui adoto “temperança” para traduzir *sophrosýne*, sem ignorar as dificuldades associadas a essa escolha e a outras.

<sup>2</sup> Para uma visão geral dos vários tópicos e problemas intensamente debatidos entre os intérpretes a respeito da teoria tripartite da alma em *República* (IV), bem como uma análise crítica e instigante dessa teoria, cf. Annas (1981, p. 109-52).

<sup>3</sup> Sobre esse movimento de interiorização presente nas definições, bem como suas relações com concepções anteriores de temperança entre os gregos, vejam-se o clássico estudo de H. North (1966) e seu comentário sobre esse diálogo (cf., sobretudo, p. 156).

<sup>4</sup> Cf. *Apologia de Sócrates* (21a-23b, 29d-e, 31b). Seria no mínimo precipitado dizer que, do *Cármides* à *República* (IV), assistimos a uma correção de uma postura “socrática”, ainda desprovida de profundidade filosófica, em benefício de uma concepção de interioridade agora “platônica”, absolutamente inovadora em relação ao pensamento socrático. São muitas e reconhecidas as dificuldades relacionadas a qualquer tentativa de recortar nos diálogos um “socratismo” e separá-lo de um “platonismo”, e podemos certamente tratar eventuais diferenças de doutrina como internas ao *corpus* platônico, sem ter de precisar se e quando estamos diante de doutrina originariamente socrática ou de desenvolvimentos e inovações platônicas, ainda que nos julguemos autorizados a continuar a usar aquelas denominações. Dessa perspectiva, uma análise abrangente de diferentes possibilidades de interpretação se encontra em Irwin (2005).

<sup>5</sup> Trindade Santos (2008, p. 76, n. 11) considera que a terceira definição é preparatória para *República* (IV), e que a objeção de Crítias, em 166e, “apresenta méritos

a que a *República IV* fará jus” (p. 77). Procurei acima estabelecer a relação entre os dois diálogos, mas sou um pouco mais prudente quanto à aproximação de seus conteúdos.

<sup>6</sup> A esse respeito, cf. North (1966, p. 157-8 e nota 12).

<sup>7</sup> É o que faz H. North em seu estudo sobre *sophrosýne*, no único parágrafo que dedica a esse diálogo (1966, p. 159).

<sup>8</sup> Estudiosos do diálogo têm defendido que nele se pode encontrar conteúdo positivo a respeito do tema da unidade das virtudes, tema que não precisa ser abordado aqui. A esse respeito, importa apenas notar a relação a princípio problemática entre *sophía* e *sophrosýne*.

<sup>9</sup> North (1966), em sua brevíssima análise do *Protágoras*, vê na tese de que a *sophrosýne* teria como oposto o predomínio do prazer sobre o conhecimento, que então seria como um escravo (352b-c), o início de uma nova concepção de alma como dotada de partes, e de temperança como harmonia, o que representa um avanço com relação ao *Cármides* e um prenúncio do que se encontrará em *República (IV)* (p. 159). No percurso acima proposto, entendeu-se que essa possível presença ainda pouco desenvolvida da teoria da alma de República IV no *Protágoras*, se puder ser defendida, não o poderá vendo-se na aproximação entre *sophía* e *sophrosýne* uma identificação que permitiria manter um estatuto epistêmico para a segunda.

<sup>10</sup> Um dos aprofundamentos ausentes aqui diz respeito justamente a esse vocabulário e como ele se apresentava em textos da época. Certamente um mapeamento desse léxico e das relações entre os termos fará muita diferença para qualquer estudo sobre o tema aqui tratado e, para isso, o estudo de North citado é uma importante referência.

<sup>11</sup> A *sophrosýne*, se assim for, não mais poderá ter, como sustenta North (1966, p. 169), a função de regular e ordenar os desejos, pois passa a ser vista como o produto de tal regulação e ordenação. Irwin (2005, p. 127) formula com precisão o que passa a valer para as classes da cidade em termos de posse das virtudes: os governantes são sábios, temperantes e justos, mas não são, enquanto governantes, corajosos; os auxiliares são corajosos, temperantes e justos, mas não são sábios; os produtores são temperantes e justos, mas não são sábios e corajosos. A sabedoria é exclusiva dos governantes, enquanto a temperança e a justiça são comuns a todos. A temperança deixa de ser considerada um tipo de saber (cf. p. 128).

<sup>12</sup> É o caso do *Górgias*, como mostra North (1966, p. 161, nota 19).