

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC SP  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Anne Rodrigues Calmont Franciss de Albuquerque

**O conceito de justiça na *República* de Platão**

MESTRADO EM FILOSOFIA

**São Paulo**

**2021**

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC SP  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Anne Rodrigues Calmont Franciss de Albuquerque

**O conceito de justiça na *República* de Platão**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação do Professor Doutor Bruno Loureiro Conte.

MESTRADO EM FILOSOFIA

**São Paulo**

**2021**

## **AGRADECIMENTOS**

À Isa, por todo companheirismo, paciência e amor durante essa jornada.

Aos meus filhos pets, Américo o “gato mal-humorado”, Albert Einstein o “cachorro trevoso”, por sempre estarem comigo durante a escrita.

Ao meu ex-marido, Eduardo, que à época foi um grande amigo e incentivador do meu mestrado.

Ao Cidio, por toda atenção, leituras, carinho e acompanhamento emocional durante esse processo.

Ao meu orientador Bruno, os meus mais sinceros agradecimentos por todo acompanhamento e ensinamento dispensado.

## RESUMO

Na presente dissertação, propomos a investigação do conceito de justiça numa dada porção de uma obra clássica da filosofia, a *República* de Platão. Nosso trabalho foi distribuído em três capítulos que se relacionam dialeticamente. Espera-se apresentar no primeiro capítulo alguns elementos fundamentais que enquadrem o biográfico histórico e teórico que irão emoldurar a obra *República*. Já no segundo capítulo, passaremos ao estudo em detalhe do conceito de justiça no Livro I da obra *República*. Resenhando o que seja a justiça apresentada no livro, que conceito o autor apresenta, dando ainda atenção em como essa ideia interage na totalidade orgânica da *República*. Por fim, no terceiro capítulo, passamos à análise do conceito de justiça nos Livros II-V da obra, concluindo então que, “fazer o que lhe é próprio”, pode ser uma definição apropriada de justiça, visto que constitui um único princípio, a partir do qual são geradas as instâncias exemplares perfeitas de justiça.

**PALAVRAS-CHAVE:** Justiça; Definição; República; Platão; Filosofia Antiga.

## **ABSTRACT**

In this dissertation we propose to investigate the concept of justice in a given portion of a classic work of philosophy, Plato's *Republic*. Our work has been divided into three chapters that are dialectically related. It is expected to present in the first chapter some fundamental elements that frame the historical and theoretical biographical that will frame the work *Republic*. In the second chapter, we will proceed to a detailed study of the concept of justice in Book I of the book *Republic*. Reviewing what justice is there, what concept the author presents, also paying attention to how this idea interacts in the organic totality of the *Republic*. Finally, in the third chapter, we analyze the concept of justice in Books II-V of the work, concluding then that "doing what is proper" can be an appropriate definition of justice, since it constitutes a single principle, the from which the perfect exemplary instances of justice are generated.

**KEYWORDS:** Justice; Definition; *Republic*; Plato; Ancient Philosophy.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	6
1 O CONTEXTO BIOGRÁFICO E TEÓRICO DA <i>REPÚBLICA</i> .....	7
1.1 Contexto político, social e econômico da Grécia Antiga .....	7
1.2 Platão e a Democracia em Atenas .....	8
1.3 Platão em seu tempo .....	10
1.4 A Cidade .....	11
1.5 Panorama da <i>República</i> .....	11
1.6 O mundo das ideias .....	14
1.7 A estrutura do mundo suprasensível ou das Ideias .....	16
2 O CONCEITO DE JUSTIÇA NO LIVRO I DA <i>REPÚBLICA</i> .....	19
2.1 Os detalhes do que seja virtude .....	19
2.2 Definição de Justiça Livro I da <i>República</i> .....	20
2.3 A teoria de justiça platônica no Livro I da <i>República</i> .....	21
2.4 A fundação da <i>Callipólis</i> e o seu sistema educacional .....	23
2.5 A justiça fundada no mundo das ideias .....	24
2.6 A justiça como fundamento da cidade .....	24
3 A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA NOS LIVROS II-V DA <i>REPÚBLICA</i> .....	26
3.1 Definição de Justiça no Livro II .....	26
3.2 Livro III da <i>República</i> : A Educação dos Guardiões .....	33
3.3 Definição de Justiça no Livro IV da <i>República</i> .....	35
3.4 Análise do Livro V da <i>República</i> .....	38
CONCLUSÃO .....	41
REFERÊNCIAS .....	46

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação procura investigar o conceito de justiça numa dada porção de uma obra clássica da filosofia, a *República* de Platão. Sua composição na forma do diálogo que é carregado de uma linguagem em que o argumento filosófico é apresentado no quadro de um desenvolvimento dramático, com personagens e referências históricas e culturais que carecem, elas também, de interpretação. Com a sua linguagem simbólica, que manifesta uma parte imediata e carrega outra mediada, podemos notar que é possível desdobrar a reflexão acerca da obra platônica em muitos níveis.

Por se tratar de uma composição em forma de diálogo, portanto, nada deve ser deixado de lado. Sócrates quando fala é Platão que o colocou ali e, por isso mesmo, exige de nós investigarmos ao menos esses dois planos do texto, o que é explícito na lógica discursiva-argumentativa, mas todo esse outro implícito nessa disposição das personagens e de suas respectivas falas. Platão, na sua composição, o fez de modo a dizer ao menos duas vezes o que ele como autor da obra desejava dizer.

Nesse sentido, distribuímos nosso trabalho dissertativo em três capítulos que se relacionam dialeticamente. Espera-se apresentar no primeiro capítulo alguns elementos fundamentais que enquadrem o biográfico histórico e teórico que irão emoldurar a obra *República*. Já no segundo capítulo, passaremos ao estudo em detalhe do conceito de justiça no Livro I da obra *República*. Resenhando o que seja a justiça apresentada no livro e que conceito o autor apresenta, ao dar ainda atenção em como essa ideia interage na totalidade orgânica da *República*.

Por fim, no terceiro capítulo, passamos à análise do conceito de justiça nos Livros II-V da obra, concluindo então que, “fazer o que lhe é próprio”, pode ser uma definição apropriada de justiça, visto que constitui um único princípio, a partir do qual são geradas as instâncias exemplares perfeitas de justiça.

## 1 O CONTEXTO BIOGRÁFICO E TEÓRICO DA *REPÚBLICA*

Com o intento de melhor compreendermos a concepção platônica da virtude no que tange seu sentido político (objeto do nosso trabalho) na *República*, importante se faz relembrarmos alguns fatores marcantes na fundação da civilização grega, objetivando delinear o contexto histórico no qual Platão estava inserido, compreendendo, assim, seus princípios políticos. Dessa maneira, o presente capítulo será destinado às questões mais significativas da transformação política, social e econômica da Grécia Antiga.

### 1.1 Contexto político, social e econômico da Grécia Antiga

A história do povo grego pode ser dividida em quatro grandes momentos: O Homérico (séc. XII a VIII a.C.), o Arcaico (séc. VIII a VI a.C.), o Clássico (séc. V a IV a.C.), e o Helenístico (séc. III a II a.C.). Durante o período Homérico, marcado pelas comunidades gentílicas (grupos familiares oriundos de um mesmo descendente), merece destaque a figura do *Pater* (espécie de patriarca) que determinava a organização das funções, os bens de produção e o trabalho, que por sua vez era exercido de maneira coletiva, sendo a produção dividida igualitariamente entre os membros da comunidade.

Com o crescimento populacional, a produção agrícola já não era mais suficiente para subsistência da comunidade gentílica, consequência da falta de terras e técnicas de plantio rudimentares, culminando, assim, no fim deste período. Os parentes mais próximos do *Pater* se transformavam nos integrantes da classe dos Eupátridas (bem-nascidos). Os Eupátridas controlavam a posse da terra, sendo responsáveis também pelas decisões políticas e manifestações religiosas. Nesse cenário, podemos observar a formação de uma aristocracia de base fundiária, que se organizava a partir da maior riqueza daquele tempo: a terra. Esses aristocratas se organizavam em tribos e por sua vez a reunião de diversas tribos determinou a formação das primeiras cidades-estado e que, posteriormente, conheceríamos como *pólis* grega.

Com o fim do período Homérico, nasce o período Arcaico, caracterizado principalmente pelo fim das comunidades gentílicas e pelo fortalecimento da organização dos membros da sociedade em torno da *pólis*. No início do Período Arcaico, a *pólis* era governada por monarquias, contudo, o desenvolvimento econômico e social das elites aristocráticas levou a uma série de desgastes que culminaram na formação de uma oligarquia.

Com o fim do Período Arcaico, surge o período Clássico Grego, considerado por muitos



como sendo o apogeu da própria civilização grega. Foi marcado por uma série de conflitos, rivalidade entre as cidades gregas, levando-as à guerra e enfraquecendo-as. Não obstante, a esse cenário de guerras, os gregos conseguiram realizar suas mais importantes obras de arte e literárias. Esse período foi marcado, em especial, pelo apogeu da democracia em Atenas, então principal cidade-Estado grega, que embora já estivesse se desenvolvendo desde o período Arcaico, sob o governo de Péricles, foi no período Clássico, que a democracia ateniense se consolidou. Cabe ressaltar que além do desenvolvimento da democracia, nesse período também houve o auge da filosofia e das artes, o que incluía a pintura, a escultura e o Teatro Grego, que se tornariam referência para o mundo ocidental.

Com o enfraquecimento das cidades-estado, devido aos sucessivos conflitos internos na Grécia, o que facilitou a ação de invasores, surge o período Helenístico, levando a conquista da Grécia por Filipe II, rei da Macedônia, durante o século IV a.C. Ademais, Alexandre, o Grande, havia sido discípulo de Aristóteles e compartilhava da cultura grega. Este difundiu os domínios do pai sobre as regiões da Ásia e do norte da África, trazendo então a cultura grega pelo Oriente. Alexandre também incorporava elementos das culturas orientais, e essa união entre a cultura grega e a cultura oriental, promovida pelas expedições de Alexandre, ficou conhecida como Helenismo, um período marcado pelo grande desenvolvimento cultural, filosófico, científico e artístico. Após a morte de Alexandre, em 323 a.C., seu império não resistiu e foi dominado pelos romanos.

Resta dessa cena história a difusão da filosofia, na forma das escolas estoicas, corrente filosófica que teria vida longa e caracterizada pelo cultivo do pensamento como filosofia de vida, eminentemente centrada no pensamento aplicado à vida como uma prática virtuosa, acessível, como já admitia Platão na *República*, ao contemplar intelectivo. Além de outras escolas menores, no que toca a duração no tempo, como epicurismos, ceticismo, entre outras.

Destaco que essa breve análise acerca do contexto político, social e econômico da Grécia Antiga, nos prepara para melhor compreendermos a concepção Platônica acerca da virtude e da justiça, em que pese seu sentido político, dado o momento histórico no qual Platão se encontrava inserido (Período Clássico) e as consequentes implicações no pensamento deste filósofo, tema do nosso próximo item a seguir.

## **1.2 Platão e a Democracia em Atenas**

Com o advento da democracia em Atenas, esta acaba por se tornar o centro político,

econômico e cultural da cultura grega do século V a.C. Sob a égide do governo de Péricles, observamos o apogeu da criatividade em Atenas, no que diz respeito a arquitetura, escultura, pintura, teatro e filosofia. No âmbito da organização da cidade-Estado, a praça pública, em grego *Ágora*, possui papel fundamental, sendo considerada símbolo da democracia ateniense. Nesse quadro, o historiador da filosofia Pierre Vernant nos indica que:

O aparecimento da *polis* constitui um acontecimento decisivo na história do pensamento grego [...], ela marca um começo, uma verdadeira invenção; através dela, a vida social e as relações entre os homens adquirem uma nova forma, cuja originalidade os Gregos sentirão plenamente. (VERNANT, 2002, p. 53).

A novidade da *Pólis* Clássica não foi propriamente a vida urbana, mas um jeito específico de estar na vida em comum. Mesmo que seus laços com a vida rural não tivessem por completo apagados, pois suas aristocracias eram agrárias, o que há de novo é justamente a forma como se relacionavam entre si. Além do termo *pólis*, que hoje denominamos como cidade, uma parte desse coletivo se destacou. A praça tornou-se o local onde os viventes dessa cidade se aglutinavam e ali decidiam os rumos coletivos da cidade.

Dessa forma, o fundamento e a novidade dessa nova *pólis* se encontra num novo estatuto da palavra. A palavra agora não é mais aquela do período Homérico, baseada no mágico-religioso, mas ocupa o lugar a persuasão e o diálogo na decisão dos rumos coletivos da *pólis*. Em termos de literatura documental, Atenas é a *pólis* que melhor nos revela a primeira experiência de um tipo de uso racional da palavra aplicada à vida coletiva. O mito e a palavra eficaz que sustentavam as formas arcaicas de dominação irá ceder lugar à palavra que discute e argumenta, delibera e persuade, assim constituindo a vida política. De todo modo, segundo Vernant (2002, p. 53):

O que implica o sistema da *pólis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda a autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem.

Posto que a palavra, expressa numa linguagem racional, torna-se a centralidade da vida de Atenas, devemos compreender que não se trata de um adereço externo. Mas é preciso ir mais a fundo e compreender quais aspectos nas mentalidades desse novo jeito de ser operou mudanças substanciais. Assim, ainda segundo Vernant:

Aqueles que compõem a cidade, por muito diferentes que sejam na sua origem, estatuto ou função, surgem de certo modo como semelhantes entre si. Esta semelhança

estabelece a unidade da polis, porque para os Gregos só os semelhantes podem encontrar-se mutuamente unidos pela *Philia*, associados numa comunidade. No quadro de cidade, a ligação do homem com o homem vai deste modo adquirir a forma de uma relação recíproca, reversível, substituindo as relações hierárquicas de submissão e dominação. (2002, p. 67).

Note-se que a palavra é um requisito e instrumento para se descortinar a realidade. O próprio termo *διάλογος* (diálogos) já nos indica bem essa novidade, composto por “dia” - *διά*, que é “por intermédio de” e da palavra “logos” que é tanto razão quanto discurso. O diálogo, portanto, pautado na palavra-diálogo, é o contexto em que Platão nasce e chega a sua vida adulta.

### 1.3 Platão em seu tempo

Analisaremos aqui de que forma o pensamento político de Platão tem interação com seu contexto histórico. As nuances de seu pensamento estão concatenadas com o momento vivido pela Grécia, qual seja, a decadência democrática na *pólis*, além da morte de seu mestre, Sócrates. Hannah Arendt (1993, p. 91), corroborada por autores como Werner Jaeger e François Châtelet, lembra que a condenação de Sócrates pelos cidadãos de Atenas produziu grande efeito em Platão.

Platão nasce em uma família aristocrática e vive no transcorrer da Guerra do Peloponeso – cujo desfecho marca o declínio de Atenas, posteriormente invadida pelo Império Macedônico. Ele nasce no momento de declínio da *pólis* (somado à condenação de Sócrates pela Assembleia), eventos que o levam a se afastar das formas históricas de governo, e a partir da dialética, do exame de crenças, das opiniões, interrogar-se sobre a essência da justiça. Ora, tal pergunta, como veremos, coloca-se no quadro de uma investigação da natureza da alma humana. A resposta à pergunta pela justiça constitui a sua teoria política, que, portanto, se vincula a uma teoria da alma.

A proposta de uma cidade perfeita em Platão passa pelo estabelecimento de um paradigma a ser construído. O paradigma da cidade é constituído por argumentos, em um esforço de reflexão acerca de o que é justiça, o que se vai mostrar em paralelo com uma investigação acerca da justiça na alma do indivíduo. Nesse sentido, a filosofia política platônica tem como pressuposto básico o desenvolvimento de seu ideal de justiça. Para tanto, Platão estabelece um caminho lógico estruturante do sistema político a ser trilhado para se constituir bons cidadãos e uma cidade justa que possibilite, dentre outros fatores, a liberdade (no seu sentido antigo, em oposição à escravidão).

## 1.4 A Cidade

A cidade, no contexto da obra de Platão, não é um detalhe. Trata-se de um fenômeno complexo e não é um mero aglutinar de pessoas, um amontoado de casas. É preciso ir mais além para compreendermos que se trata de algo fundador de um modelo civilizacional. Para o contexto desta pesquisa, é o tema que nos demanda alargamento na compreensão da totalidade do fenômeno, cuidando para não deixarmos o tópico no lugar de algo dado. Como na obra *República* nos diz “A cidade surge da carência dos indivíduos” (369b).

Em outros momentos da história, os humanos já se aglutinaram em torno de carências. Associar-se a outros para providenciar alimentos, habitação e vestuário nos parece ser uma inferência plausível, de forma que a cidade implica em dinâmicas que fundam um modo de existir humano. Assim, um conjunto de temas poderão ser verificados no surgimento da *Pólis* da Grécia Antiga. Podemos averiguar tanto no plano material, o que não é objeto desta investigação, quanto no plano cultural, nosso foco.

## 1.5 Panorama da *República*

Para melhor compreendermos a obra *República*, partiremos em primeiro lugar do seu contexto teórico. Esse propósito se justifica na medida em que, além de habitual entre os comentadores, notamos que vários temas arrolados no interior da obra têm estreita relação com outros ou ainda, certos temas são mais aclarados justamente quando comparamos com esse contexto. Para entender o contexto de produção da obra platônica, e na linha do que já aludimos no que toca ao contexto maior da *pólis* do século V a.C., o uso da palavra escrita não era a mesma coisa que em nossos dias. Aquela cultura vincava-se pela oralidade, mesmo na emergência das práticas do argumento contraditório e do pensamento filosófico, era marcada pela oralidade. Nesse quadro de problema teórico, Marcelo Perine nos diz:

Platão elabora a sua filosofia e escreve sua obra no momento em que a transição da cultura oral para a cultura escrita estava praticamente concluída, portanto no momento em que uma nova “forma mental” estava se instalando definitivamente entre os gregos, não só por força da revolução cultural ligada à escrita alfabética, mas também pela revolução filosófica provocada pela atuação de Sócrates e dos sofistas, que levou ao primeiro plano dos interesses uma nova agenda cultural. (PERINE, 2014. p. 15-16).

A forma como a obra *República*, portanto, se apresenta, pode nos levar a uma percepção de algo quase fragmentado, a ponto de Robert Baccou subscrever a uma afirmação tão exagerada quanto esta de Krohn, que diz: “[...] tal como a possuímos, é apenas uma tessitura muito pouco coerente de diversos fragmentos, compostos antes de todos os grandes diálogos” (BACCOU, 1965, p. 06).

Sem dúvidas, a questão é paradoxal no seu início, afinal, como sabemos daquilo que não se mostra no texto? O avanço indicado por vários comentadores e, especialmente, por Perine (2014), é que noutros registros podemos alcançar tal ideia. Nomeadamente na obra do *Fedro* na qual o próprio Platão registra a dificuldade de se comunicar pela escrita os fundamentos do seu pensamento. Dando relevo justamente para a oralidade como meio em que em última instância se completaria de fato à transmissão do que seja mesmo seus pensamentos.

Nosso trabalho se atém ao contexto das próprias personagens no interior da obra *República*, pois, tal estratégia cumpre nosso propósito de investigar a justiça nessa obra. Platão distribui papéis muito especiais, sua escolha não é aleatória e na composição da sua peça, que é o meio pelo qual ele discorre sobre suas ideias, não pode ser negligenciada. Por que mobilizar tais e tais personagens no cenário em que se desdobram os argumentos da *República*?

No Livro I, o diálogo se desenrola no Pireu, porto de Atenas, na casa de um idoso abastado chamado Céfalo, estando presentes seus filhos Polemarco e Lísias. Estavam ali presentes também Glauco e Adimanto, irmãos de Platão, que terão bastante voz no desenrolar da obra. Duas importantes e antagônicas personalidades intelectuais do século V terão, no entanto, nesse primeiro livro, um protagonismo especial: Trasímaco, sofista da mesma classe de Crítias, e Sócrates. Ora, o mestre de Platão padecerá, sob a democracia restaurada, da mesma sorte de Polemarco, durante a oligarquia dos Trinta: a morte.

Não nos passam assim despercebidos, na montagem dessa cena, alguns pontos. Primeiro o estar fora da Ágora e fora de Atenas. Platão já havia feito essa opção quando procurou instalar sua Escola mais afastada da Ágora, na região com referência ao herói Akademos, que dava justamente o nome daquele local. Nesse sentido, a retirada de Platão da praça pública, onde seu mestre atuava como filósofo dado aos debates públicos, não foi uma negar-se aos temas filosóficos. Ao contrário, a saída da praça se justifica no fato de que a reflexão filosófica pode levar-nos a discussões que são politicamente sensíveis. Será o mesmo no trato do tema da justiça que aqui se começa a delinear e, talvez, a maior contribuição para o pensamento, que é a sempre chamada de atenção que Platão faz para irmos além do aparente, do imediato.

O diálogo então evolui, e como cena do Livro I, a pergunta “O que é justiça?” será a pergunta alicerce para o restante da obra. A pergunta é respondida de forma diferente segundo cada personagem, Céfalo diz que justiça seria restituir aquilo que se recebeu (331 C-E, 333 A), justiça para ele seria manter a palavra. Já para Polemarco, justiça seria dar o útil aos amigos e prejuízo para os inimigos (333D, 334B), Sócrates não possui nenhuma dificuldade em desmontar tais argumentos, mostrando-lhes a impossibilidade de generalização.

Trasímaco, enquanto intelectual que era, traz o diálogo para o nível político e afirma que a justiça consiste em um conjunto de normas de quem detém o poder impõe a seus súditos, com objetivo da própria manutenção do poder, pois os governantes fariam as leis segundo seus próprios interesses, determinando assim o que é justo, sendo taxado de injustos todos aqueles que as transgredissem. Platão, na boca da sua personagem Sócrates, refuta essa tese, com um discurso sobre as diversas artes existentes, afirmando que cada uma não defende o próprio interesse, mas o interesse daqueles aos quais está destinada.

A justiça, enquanto arte, é um bem para os outros, não para si. O primeiro livro termina com uma não-solução, embora em parte, haja vista o argumento da identidade do bem viver (*eu zên*) e do bem agir (*eu prattein*), que não pode ser desprezado, ainda que já demonstrando a problemática de pensar a justiça muito ligada à dinâmica de uma vida que não consegue avançar o pensamento para além das coisas imediatas ou, já em antecipação, de uma ideia que consiga se desprender das coisas; e vincular-se ao que é mais fundamental em toda economia de pensamento platônico, às ideias como sendo aquilo que seja de fato, em contraposição às imagens ou fantasmas que se apresentam a nós, mas carecem de efetiva existência ontológica.

Nota-se no Livro II, a importância que o tema educação dos cidadãos, em especial dos guardiões da cidade, os filósofos, é assumido na obra, perpassando pelo Livro III e sendo retomado também em vários outros momentos. Ademais, para Platão, a felicidade seria a consequência da prática de determinadas virtudes, tais quais a sabedoria, a coragem e a temperança, tema abordado no Livro IV.

Já no Livro V da obra, a discussão passa a ser acerca da viabilidade do projeto da cidade ideal, se essa teria ou não a possibilidade de existir de fato e o tema que assume grande importância. Trata-se de analisar as “três ondas” de objeções a enfrentar para a realização da proposta socrática, que arquiteta uma cidade “em argumentos”, concebida segundo uma tripartição funcional e fundada em diferenças de natureza entre os indivíduos. Observa-se que um segundo tema ganha destaque no Livro V: o surgimento da noção de rei filósofo, estando este preparado para o governo da cidade ideal.

## 1.6 O mundo das ideias

Platão, como podemos encontrar na vasta literatura sobre sua biografia, foi discípulo de Sócrates. Essa digressão para nosso quadro se faz importante, pois será dela que teremos um bom contexto do que seja o pensamento que emoldura a *República*. Sócrates se caracteriza, como fica evidente através das próprias obras do discípulo, como alguém que indagava sobre as certezas que moviam as pessoas na vida cotidiana. E, desse movimento, deslocava-se, junto com seu interlocutor, para procurar compreender o assunto que estava em causa noutras esferas e não à imediata e ligada de certo modo às dinâmicas da vida corrente. Com esse movimento, podemos denominar de um sair do mundo sensível para um mundo inteligível.

Essa ruptura com o cotidiano e a busca para compreendê-lo justamente noutra chave, como podemos notar logo no primeiro livro da *República* no que toca ao tema da justiça, os comentadores de Platão, Reale em especial, a nomearão como “a descoberta do mundo suprassensível” grande chave de leitura do pensador e do ocidente como cultura. Mas o tema do suprassensível será aqui delineado na medida em que é fundamental para compreendermos o que seja justiça no contexto da *República*. Conceito sem o qual simplesmente não se consegue avançar para compreender o que seja justiça. A justiça, em antecipação, não está na esfera do que seja apenas sensível, mas apenas no mundo das coisas que são, no caso das Ideias.

A Segunda Navegação, como figura de linguagem, era aquela “que se realizavam quando, cessado o vento e não funcionando mais as velas, se recorria aos remos”. Platão concebia que a filosofia anterior à sua tinha empreendido apenas um esforço ingênuo, por não considerar a mediação do *logos*. As explicações a partir do sensível falham enquanto tais, porquanto não alcancem descrições das causas dos fenômenos que evitem contradições. Nesse quadro, os esforços desses pensadores se assemelhavam aos ventos que moviam as velas, pois ficam nesse plano primeiro sem o concurso ativo do humano. Por outro lado, o esforço dos remos aqui é entendido por Platão como o seu esforço intelectual para ir mais longe e apresentar o fundamento do real, o fundamento das coisas empíricas, que não está nelas mesmas, enquanto tais. O que “é realmente” (*ontôs on*) são as Formas, porque são precisamente aquilo que são: idênticas a si mesmas, podem ser também princípios explicativos das coisas em geral.

A “Segunda Navegação”<sup>1</sup>, como aparece no diálogo Fédon, será a figura alegórica para

---

<sup>1</sup> Para G. Reale, citando Eustáquio, a “Segunda Navegação” é uma expressão tirada da linguagem dos marinheiros, e a sua significação parece ser fornecida por Eustáquio que, referindo-se a Pausânias, explica: “Chama-se ‘segunda navegação’ aquela que se leva adiante com remos quando se fica sem ventos” (REALE, 1994. p. 52).

tratar do tema do suprassensível. Para Lima Vaz, consiste “na primeira e a mais audaz tentativa de fundamentação gnosiológico-metafísica do realismo filosófico: a teoria das Ideias de Platão” (VAZ, 2011, p. 69). Recorrendo à imagem da “Segunda Navegação”, o filósofo constrói sua ideia de que há dois planos do ser, isto é, uma realidade sensível e outra suprassensível. A palavra é meio, instrumento para se descobrir a realidade. A dialética é atividade racional, e o conhecimento é estruturado na e através da linguagem.

A prática filosófica é um constante perguntar e procurar pelas causas das coisas, assim temos o próprio quadro da *República*, nossa obra central aqui. Por isso, a reflexão sobre as bases da realidade alcança também a esfera ético-política, transcendendo as concepções morais vigentes. Como exemplo do problema ético-filosófico, o julgamento de Sócrates, o Mestre de Platão, comumente é citado para ilustrar que não se atém ele ao imediato do interesse e da autopreservação, mas busca os fundamentos mais amplos, extraindo deles as consequências práticas.

Como se sabe, Sócrates foi condenado à pena de morte. O ato de manter-se na prisão e recusar a possibilidade oferecida de fuga, a aceitação calma da ingestão do veneno, tudo poderia, é claro, ser descrito pela via naturalista da observação sensível e da explicação mecânica: “Invocando os seus órgãos locomotores, seus ossos, seus nervos e assim por diante, e não a verdadeira causa que foi a escolha do ‘justo’ e do ‘melhor’, feita com a Inteligência” (REALE, 1994, p. 51). No entanto, nesse caso, vemos logo que ao optar pela via da imediatez sensível, nada diríamos de efetivo do que estava a acontecer. O que levou Sócrates até o cárcere é sua consideração acerca do que é justo e bom. Algo que em nossos dias tem aparência simples, contudo, como veremos na abertura da *República* a discussão do que seja a justiça, e o fundamento das coisas no real estará sempre para além do olhar imediato.

Para os pré-socráticos, assim chamados naturalistas, o conhecimento “é fundado nos sentidos, e não esclarece, mas torna obscuro o conhecimento. O novo tipo de método deverá se fundar sobre os *logoi* e por meio deles deverá procurar captar a verdade das coisas” (REALE, 1994, p. 53). A importância desse avanço no modo de produzirmos saber não deve passar despercebida, dado que após dois milênios temos a tendência de não conseguirmos dar o devido relevo desse invento, tão vincado em nossa alma cultural que até parece ser natural. Para o historiador da Filosofia Geovanni Reale “depois da ‘segunda navegação’ platônica (e somente depois dela) é que se pode falar de ‘material’ e ‘imaterial’, ‘sensível’ e ‘supra-sensível’, ‘empírico’ e ‘metaempírico’, ‘físico’ e ‘suprafísico’” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 139).



Estabelecida essa nova forma de realidade, Platão irá fazer uso dela por toda as suas obras. Assim, no contexto da *República*, teremos ainda essa ideia retomada e formulada no entorno do “Mito da Caverna” que, de modo metafórico, também estabelece uma fina gradação entre o mundo sensível e o suprassensível, no qual se encontra a Ideia de Justiça que irá perpassar o modelo de “*Politéia*” justa. Segundo Reale e Antiseri, esse mito pode ser tomado em três perspectivas, a saber:

1) Nível Ontológico, segundo o qual aquilo que está dentro da caverna seria o mundo material e aquilo que está fora o mundo suprassensível; 2) Nível Gnosiológico, segundo o qual o interior da caverna representaria o conhecimento sensível (opinião) e o exterior da caverna o conhecimento das Ideias; 3) Nível político, porque implica um retorno à caverna de quem tinha conquistado sua liberdade, por solidariedade com os companheiros ainda prisioneiros, e com a finalidade de difundir a verdade. (REALE; ANTISERI, 2003, p. 163).

O termo Ideia será a grande contribuição para várias áreas do saber, pois a ela é o que é real, o que existe de fato ou existe por si. E, como são os entes suprafísicos, inteligíveis, causas explicativas do sensível: “As ideias de que falava Platão não são, portanto, simples conceitos ou representações puramente mentais (só muito mais tarde o termo assumiria esse significado), mas são ‘entidades’, ‘substâncias’” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 140).

### 1.7 A estrutura do mundo suprassensível ou das Ideias

O tema de fundo é responder como conciliar o mundo aparente, sensível e que está em constante mudança e uma demanda de termos um outro mundo que seja fixo, pois é desse que emana o que seja mesmo o real, a realidade fixa que é fundamento do conhecimento. Metafisicamente as ideias que nunca mudam são a causa do mundo que toca de imediato nossos sentidos.

Posto que o conhecimento também acompanha a estrutura sensível e suprassensível, para cada nível temos um tipo de saber. Essa natureza do que se sabe e de como se sabe, certamente será muito importante na *República*. A justiça não poderia ser fundada nesse primeiro gênero, ligado ao mundo dos fenômenos, da opinião (*doxa*), que carece de estabilidade por não estar fundada em objeto possuidor de verdade, isto é, nas essências. O saber no qual a justiça assenta-se, portanto, não pode ser nas concepções tradicionais ou vigentes nas cidades empíricas. É preciso buscar, precisamente, um critério que transcenda a *pólis* existente. E foi justamente por isso que a partir do Livro II da *República* a decisão é “fundar um Estado Ideal”,

construído por princípios e argumentos deles derivados, o que significa fundar a justiça sobre outra base de saber.

No contexto de elaboração dos fundamentos da cidade justa, as opiniões e as crenças da cidade existente são deixadas de lado. Também a educação dos filósofos, que devem tornar-se governantes, consistirá em superar o mero trato com os fenômenos. Ademais, a educação concorre fundamentalmente para arrancar os cidadãos das sensações e levá-los ao suprassensível, ao conhecimento puro das Formas: tal a condição para a *epistêmê*, o que é “saber” propriamente em Platão.

Em termos didáticos, temos que tomar cada ponto desse e desdobrá-los para que se possa romper com o senso comum que os definem. Segundo Reale (1993, p. 62), “a civilização espiritual grega era uma civilização da visão e, portanto, da forma que é objeto de visão”. O pensamento opera nesse quadro imagético e a palavra derivada daí será aquela que constrói nas mentalidades imagens. Ver agora exige um algo mais, pois desloca-se para o pensamento e não mais o ver dos pré-socráticos ligado à *physis*.

Para Reale, essas ideias podem ainda ser classificadas em 1) a inteligibilidade, 2) a incorporeidade, 3) o ser no sentido pleno, 4) a imutabilidade, 5) a identidade (por si), e 6) a unidade. Portanto, esses traços estarão todos presentes no fim do Livro I da *República* quando o texto, na fala de Sócrates, dá por problemático e paradoxal pensar a justiça, como fundamento de uma República, a partir dos exemplos vinculados à dinâmica da vida dos convivas ali em conversação. O convite, portanto, é para o plano das Ideias. Platão estrategicamente inicia a obra instalando a questão no âmbito do sensível, para melhor apontar a necessidade, filosófica e ético-política, de superá-lo:

a) O livro I é uma espécie de prólogo em cujo transcurso o problema da justiça é colocado em seus termos mais simples, tal como aparece nas transações da vida corrente. A este problema, diversas soluções são propostas: a da gente de bem, a dos sofistas etc.; mas é fácil demonstrar suas insuficiências. Convém, portanto, recorrer a um método mais exato. (BACCOU, 1965, p. 09).

Nos antípodas destas discussões, calcadas na tipificação de certas ações como justas ou injustas, teremos a ciência do filósofo que busca o princípio. Se o mundo sensível é carregado de coisas aparentes que podem ser apenas sombras – isto é, concepções que podem ser verdadeiras e válidas em certos contextos, mas que não preservam sua validade em outros –, deve-se, na economia platônica das ideias, mover-se para o mundo das Ideias numa primeira solução platônica para pensar o real. E, por isso, na construção do seu texto vamos ver justamente esse movimento.

Destarte, das múltiplas concepções opinativas acerca da justiça, todas ligadas à dinâmicas do mundo sensível, o raciocínio passa para a construção argumentativa a partir de princípios, que se desdobram na concepção da cidade justa, em sua tripartição funcional, bem como na da alma tripartida, cuja hierarquia natural exprime, no indivíduo, a justiça. Na *República*, o princípio de “a cada um o que lhe é próprio” é expressão da essência da justiça e permite determinar como todos harmônicos tanto a cidade justa quanto a *psykhê* do seu cidadão.

## 2 O CONCEITO DE JUSTIÇA NO LIVRO I DA *REPÚBLICA*

### 2.1 Os detalhes do que seja virtude

No presente capítulo, nosso objetivo é fazer a análise do tema da virtude na *República* de Platão, no que tange seu sentido político. Contudo, o tema implica a política como a totalidade da ação humana no interior da “*politéia*”. A virtude como sendo algo que não se detém, mas exercita-se, leva-nos ao exame não só do que seja a sua natureza, mas como tal fim dispõe as demais instituições, não só os ordenamentos da administração da Lei, como vestíbulo da justiça, mas em especial a formação para a vida na cidade. Nesse caso a *aretê* é aquilo para o qual se tenciona exercitar-se como cidadão.

No cenário da Grécia de Sócrates e Platão, o termo se contextualiza num debate específico. Observa-se que para os sofistas a *areté* se conquistava ou era possível ser possuída pelo ensino de algumas técnicas, o que para Sócrates e depois Platão estava mais para um exercitar. Outro aspecto importante é a mudança do paradigma religioso para o filosófico. Num primeiro cenário, a *aretê* seria dada pelos deuses. Como oposto, o paradigma racional, seja ele sofistas ou socrático, seria algo a ser atingido por um protagonismo da razão. Diferindo nesses dois casos apenas o fato dos sofistas acharem ser possível ser ensinado e possuído, e Sócrates como aquele para quem se trata de exercitar e refletir sobre a virtude. Postura que nos liga em cheio à ideia da *aretê* com a ação política na cidade.

A ideia de que alguém pudesse ensinar virtudes causava estranheza à Sócrates, posto que seus métodos nos mostram que ele não acreditava nessa ideia e daí sua contraposição aos sofistas. Para Sócrates, a sabedoria se consubstancia pelo reconhecimento da ignorância, através da autorreflexão, e a virtude só pode ser encontrada no momento que o indivíduo busca conhecer a si próprio. Na *República*, Platão delineia uma *pólis* então constituída por três diferentes grupos: o dos reis filósofos, dos guardiões e dos artesãos, atribuindo a cada uma dessas classes uma virtude (*areté*) correspondente.

Segundo Sócrates, os governantes devem ser os filósofos, tendo a aptidão para tal, o exercício de sua capacidade teórico-prática se identifica à virtude da sabedoria para a cidade. Aos guardiões do Estado, a virtude adequada é a da coragem, visto que são eles que irão lutar, sob o comando dos filósofos, no intuito proteger as leis e os costumes da *pólis*. Aparece-nos a terceira classe formada por artesãos, que têm por virtude a temperança; esta também se aplica a cada uma das classes, na medida em que reconhecem os seus papéis de governar e obedecer. Já a quarta virtude, necessária à cidade é a justiça, aparece como resultado da harmonia do todo.

Ao considerarmos a *República* sob um viés político, analisaremos em conjunto o surgimento da *pólis* ideal segundo Platão. Nesse sentido, na construção de Sócrates a partir de *Rep. II*, a cidade justa tem homologia estrutural com a alma individual, pois também a *pólis* se configura em uma estrutura tripartite: os produtores, artesãos e comerciantes, que cuidam da subsistência e garantem a sobrevivência material da *pólis*, os guardiões, responsáveis pela sua defesa e os governantes, que legislam e administram a *pólis*. Assim, uma *pólis* justa é aquela onde as pessoas exercitam as virtudes preponderantes de sua alma. Em suma, a *pólis* justa é aquela governada pelos filósofos, protegida pelos guardiões e mantida pelos produtores.

## 2.2 Definição de Justiça Livro I da *República*

Se os argumentos do Livro I da *República* realmente conseguissem comprovar que a pessoa justa é feliz e a injusta miserável (354 a4), a *República* a princípio poderia então, ali ter encontrado seu fim. Porém, não será esse o desfecho, pois nas exemplificações do que seja justiça, baseada em logros pessoais, o argumento do livro vai indicando a inviabilidade de assim pensar o que seja justiça.

Na busca da uma definição acerca de justiça, Trasímaco aparece como um personagem de transição, no momento que não leva em consideração a definição de justiça sob um prisma retributivo. No Livro I, os argumentos de Sócrates trabalham em uma cadeia sistemática de raciocínio, com o objetivo de mostrar que a própria tese de Trasímaco, de que governar seria uma arte (*technê*), devem levá-lo a considerar a justiça como preferível à injustiça.

Em sendo Trasímaco, esse personagem de destaque e seguindo na busca pela definição de justiça, comecemos trazendo aquilo que Trasímaco entende por justiça:

- **Primeira formulação:** Justiça é a conveniência do mais forte (338 c2-3), com isso ele quer dizer que diferentes partidos em cada cidade, fazem as leis para sua própria vantagem. Percebe-se, nesse sentido, que Trasímaco trata a vantagem do mais forte e a vantagem do governante como equivalente (338 c2-3).

- **Segunda formulação:** Obedecer aos governantes é ato de justiça, ou seja, os governantes fazem as leis de acordo com sua conveniência e decretam que seguir essas leis é justo.

- **Terceira formulação:** Governantes são capazes de cometer erros, pois segundo Trasímaco, quando os governantes formulam as leis, formulam umas bem outras não.

Assim, a grande questão é que estas três formulações de Trasímaco não são equivalentes se tomadas estritamente como definições de justiça.

Notem que há momentos em que estas parecem conflitar. Vejamos pela perspectiva de Trasímaco sobre o Governante: Se você é governante, é apenas para você agir em benefício próprio ou de outra pessoa? Seu *slogan* de abertura sugere que ele tenha um relacionamento convencionalista ou positivista de justiça, já que afirma que justiça é o que os governantes decretam por meio de sua legislação e o que eles decretam tem por objetivo sua própria vantagem. Nesse caso, os decretos de um tirano seriam exatamente como os de qualquer outro e o próprio Trasímaco descreverá mais tarde que a tirania é a injustiça mais completa (344 a4).

Seguindo o raciocínio, com relação às inconsistências acerca das definições de justiça entre si, analisemos então a terceira formulação com a segunda: Fazer bem as leis é formular aquilo que convém aos governantes e não as fazer bem aquilo que é prejudicial e seguindo a segunda formulação é ato de justiça obedecer aos que governam e consequente suas leis. Então, de acordo com esse raciocínio, não é só justo fazer aquilo que convém ao mais forte e sim também inversamente, aquilo que lhe é prejudicial.

### **2.3 A teoria de justiça platônica no Livro I da *República***

No livro primeiro da *República*, Sócrates (Platão) questiona o conceito de justiça a três indivíduos. Céfalos dirá que a justiça é dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou de alguém. Sendo comerciante, tem especial ligação com esta noção advinda de uma moral dos negócios. Já para Polemarco, a justiça é dar a cada um o que se deve. Polemarco deriva sua concepção de justiça a partir de uma perspectiva da competitividade política. Por último, Trasímaco, um sofista que quer se mostrar mais perspicaz que os demais perante Sócrates, diz que a justiça é uma coação mistificada, isto é, não explícita, exercida pelos governantes a favor de seus interesses privados.

Em outras palavras, o ideal de justiça é norteado segundo o interesse do mais forte, uma imposição dos mais poderosos sobre a coletividade. As três concepções apresentadas por Céfalos, Polemarco e Trasímaco têm uma característica comum: todas relacionavam a justiça a partir da particularidade de sua perspectiva, com caracteres que lhes eram peculiares. Platão no entanto busca um fundamento mais universal.

Na narrativa, Sócrates, por óbvio, discorda de todas estas compreensões de justiça, sobretudo, por se tratarem de disposições individuais frente a um determinado evento e, em especial, por alocarem a justiça na tipificação de certas ações. Para demonstrar sua oposição,

Sócrates conclui que não há problema então em aparentar ser justo mesmo sendo injusto. Assim, conta-lhes o mito do anel de Gíges, no qual o pastor, quando envolto pelas sombras do anonimato, altera completamente sua natureza e sua noção de justiça (PLATÃO, 2012, p. 54-57). O que Platão está questionando é: a justiça é uma virtude e como tal deve ser buscada por si ou, por outro lado, os indivíduos são justos apenas por receio de penalidades? Platão quer com isso mostrar a falibilidade das opiniões que não seriam capazes de produzir um conceito abstrato aplicável à coletividade.

Entretanto, nesse contexto, onde estaria a justiça? Na política. A teoria platônica de justiça se bifurca em dois contextos: ela estará presente tanto no ordenamento da cidade como no próprio indivíduo. Seu ponto de partida não são as relações sociais, mas a justiça pessoal. Em outras palavras, a disposição do justo suscita primeiro no indivíduo, a partir do equilíbrio integrativo e harmônico de três forças, para depois dizer respeito ao campo social em que ele se insere. Estas três forças anímicas presentes em cada ser humano são: a razão (sabedoria e autoridade), a coragem (bravura e vigilância) e o desejo sensível (moderação e preocupação com as necessidades elementares da matéria). Tais forças se conectam à divisão social estabelecida por Platão para a sua cidade ideal.

Tal divisão se ancora em três classes, quais sejam: a dos comerciantes e agricultores, a dos guerreiros e a dos magistrados (filósofos governantes). Acerca desta estrutura de justiça platônica, Ferraz Júnior (2002) lembra que a liberdade grega não está associada a escolhas, mas a querer algo possível; desejar algo impossível é não ser livre, pois o querer pressupõe o poder.

Para Platão é notável que os temas nascem a partir do indivíduo de sua interioridade e sua natureza e que assim também será na República quanto as mulheres com propostas nesse sentido escandalosas para o contexto cultural grego.

Liberdade e justiça se deflagram na interioridade de cada um e se refletem no social, conceitos apropriados pelos filósofos políticos na modernidade em suas conotações essencialmente públicas e jurídicas como direitos constitucionais dos cidadãos. Nas palavras de Durant (2000, p. 46), em Platão, o comportamento pessoal se reflete diretamente na esfera pública, na medida em que o Estado “é o que é porque as pessoas são o que são”. Desse modo, “não devemos esperar ter melhores Estados enquanto não tivermos homens melhores”. Somente um cidadão livre de vícios e em harmonia consigo mesmo poderia construir uma *pólis* igualmente livre, numa espécie de *quid pro quo*.

Este é o foco do pensador ao instituir todo um complexo sistema estrutural da *pólis* erigido sobre a educação igualitária (ao menos no que diz respeito aos guardiões e guardiãs,

que tem todo caso são o foco das preocupações da *paideia* da *República*). Seguindo os passos de Sócrates, a instrução gradativa e contínua dos indivíduos é a mola propulsora que possibilitaria a contenção das paixões descontroladas e os vícios de toda ordem (escravidão psicológica e física), fatores que guardam relação direta com a esfera pública e sua forma de governo.

A hipótese platônica é a de que a partir do momento em que cada cidadão fosse instruído e exercesse a sua aptidão ou ofício, de acordo à sua natureza, estar-se-ia estabelecido o seu governo perfeito, isto é, uma República (*politéia*) “aristocrática” em um sentido novo, fundada em aptidões naturais, governada por conhecimento e sabedoria. Em outras palavras, a liberdade política viceja quando os cidadãos exercem um ofício direcionado à sua classe pela sua própria aptidão, não interferindo no *locus* destinado aos demais.

Para os comentadores, em conclusão dessa parte, pode-se deduzir que é uma introdução didática que visa indicar os problemas de tentar pensar a justiça circunscrita ao mundo sensível, isto é, em termos de ações consideradas justas ou injustas, como formulam os interlocutores do Livro I da *República*. E se pensarmos na “descoberta do mundo suprassensível”, como abordamos no capítulo anterior, “um primeiro exame da noção de justiça parece mostrar que esta virtude consiste em dizer a verdade e em dar a cada um o que lhe é devido” (BACCO, 1964, p. 16).

## 2.4 A fundação da *Callipólis* e o seu sistema educacional

O surgimento da *pólis* está relacionado, de maneira relevante, aos indivíduos que a compõem. O fundamento para a constituição da *pólis* em Platão (assim como para Aristóteles) é a satisfação das necessidades, das carências pessoais. Ernst-Wolfgang Böckenförde (2012, p. 113) lembra “que a ideia de satisfação de necessidades não se trata apenas de carências materiais e prementes, ligadas às funções biológicas, como a busca por alimento ou segurança pessoal. Estas são questões essenciais, mas não são únicas” (*apud* PANSIERI; SAMPAR, 2016, p. 22).

Trata-se de um rol que abarca também o desenvolvimento ético, moral, intelectual e cultural. Para ilustrar tais assertivas, Platão desenvolve um diálogo entre Sócrates e Glauco no qual estabelece três formas distintas de cidade baseadas na especialização e posterior divisão do trabalho: cidade mínima, cidade do luxo e cidade ideal. A cidade mínima existe para a satisfação das necessidades básicas de sua população. É composta, desse modo, fundamentalmente de camponeses, artesãos e comerciantes; a justiça nessa cidade está na



partilha equilibrada entre essas funções, na satisfação das necessidades de todos. Essa “cidade de porcos” não bastará a análise da *República* sua tendência ao inchaço vai requerer que se coloque de frente o problema do poder (mobilizando o tema do guardião e do filósofo).

## 2.5 A justiça fundada no mundo das ideias

Retomando o Livro I e o bloco dos Livros II ao IV, podemos notar o esquema platônico entre o mundo sensível e o mundo das ideias. No primeiro livro, fica patente que as exemplificações de uma justiça circunscrita ao mundo prático ou ao mundo como ele aparenta ser, não se mostrou suficiente para definir o que seja justiça. Nessa parte, notamos aquele modelo socrático das perguntas que acabam por demonstrar o caráter parcial e problemático da compreensão de justiça, uma vez que é baseada nas regras do mundo sensível, tais como “restituir o que é devido” ou “fazer bem aos amigos, mal aos inimigos”.

Tais modelos de justiça não têm vida longa na reflexão e funcionam mais como preâmbulo didático para se introduzir duas novidades no debate. A hipótese de uma cidade ideal permite o desdobramento do método platônico, que permite buscar a definição de justiça em uma outra esfera. Não serão exemplos práticos e casos particulares que poderão satisfazer a pergunta pela justiça, mas uma teoria que deve construir-se com conceitos gerais a partir de certos princípios. O que arremata o expediente clássico de Platão no trato dos mais variados temas, sempre nos remete às ideias dos mesmos. Não seria diferente aqui. Procedendo, depois dessa definição do que seja justiça, para tratar de como essa ideia se articula com as demais partes da cidade ideal, tratada por nós no próximo capítulo.

## 2.6 A justiça como fundamento da cidade

A condição que permite compreender a origem da cidade é assim formulada: “quando nenhum de nós se basta a si mesmo e necessita de muitas coisas” (369b). Se por um lado, esta surge da carência dos indivíduos, que a ela se associam por uma série de dependências. Logo, veremos que o tema da justiça se torna fundamental, na medida em que é preciso cuidar precisamente da interação humana nesse ajuntamento. Em termos bem esquemáticos, a cidade é um meio de proteger-se de outros e das ameaças naturais do viver. O que faz do tema da guarda o primeiro nesse modelo ideal. Ao lado justamente do aprendizado em ser cidadão da República, portanto, o tema da Educação.

Os Livros II e III ocupam justamente desse debate. Ideia que de certo modo retoma o que em linhas gerais pode-se afirmar no *Banquete*, destinado a tratar do belo e em que medida Eros é aquele que sempre persegue o Belo, que é o justo. De resto, na economia platônica do sensível e supassensível, resta ao vivente no sensível o empenho dialético para retornar ao que é, à Ideia. E será pela educação que tal processo ocorrerá.

A educação focalizada é a dos guardiões, que no contexto cultural de Platão tem por instrumento a música (entendida como formação cultural ampla) e a ginástica. Esse conjunto de valores, posteriormente denominada de *Paideia*, conserva apenas em parte o ideal guerreiro grego. Portanto, nos parece ainda apenas um tratamento dentro do esperado da cultura do seu tempo. Uma educação do guerreiro meramente baseada no corpo, na força, é interrompida com a adição da necessidade de formar a alma dele em algo, de resto, consoante mais uma vez com a economia platônica entre mundo sensível e mundo das ideias. Novidade ou particularidade é justamente o equilíbrio entre a ginástica e a alma do guerreiro.

De fato, tanto a música quanto a ginástica, na concepção de Platão, visam a formar boas disposições na alma, mais do que no corpo do indivíduo. Mesmo a ginástica preconizada também tinha um distintivo. Naquele contexto platônico e na sua cidade utópica, implica uma dietética e, conseqüentemente, uma medicina, um saber preocupado com a saúde físico-espiritual daqueles dedicados a proteger a cidade das insidias exteriores.

Retomando a música e a poesia na educação dos guardiões, o tema se justifica no sentido de que são artes, especialmente no sentido de fazer criativo do humano.

### 3 A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA NOS LIVROS II-V DA *REPÚBLICA*

#### 3.1 Definição de Justiça no Livro II

Glaucón, no Livro II da *República*, retoma o diálogo com Sócrates apresentando então três espécies de bens diferentes. Vejamos na seguinte passagem:

Ora diz-me: não te parece que há uma espécie de bem, que gostaríamos de possuir, não por desejarmos as suas consequências, mas por a estimarmos por si mesmo, como a alegria e os prazeres que forem inofensivas e dos quais nada resulta de futuro, senão o prazer de os possuímos? - Parece-me - disse eu - que existe um bem dessa espécie. - E aquele bem de que gostamos por si mesma e pelas suas consequências, como por exemplo a sensatez, a vista, a saúde? Pois tais bens, apreciamos-los por ambos os motivos. - É, sim - repliquei. - E vêes uma terceira espécie de bem, no qual se compreende a ginástica e o tratamento das doenças, e a prática clínica e outras maneiras de obter dinheiro? De tais bens diríamos que são penosos, mas úteis, e não aceitaríamos a sua posse por amor a eles, mas sim ao salário e a outras consequências que deles derivam. (357b4-d2).

A primeira espécie de bem seria uma que gostaríamos de possuir não por desejarmos suas consequências, mas por o estimarmos em si mesmo, tais como a alegria e os prazeres inofensivos, dos quais nada resulta de futuro, senão o prazer de os possuímos. A segunda espécie de bem, seria aquele de que gostamos por si mesmo e pelas suas consequências, como a sensatez, a vista e a saúde. E uma terceira espécie de bem, do qual diríamos que são penosos, mas úteis, dos quais não aceitaríamos a sua posse por amor a eles, mas sim ao salário e as outras consequências que deles derivam.

Glaucón então pede a Sócrates que aloque a justiça dentro de uma dessas categorias e Sócrates a insere segundo ele, na categoria mais bela, a que se deve estimar por si mesma e pelas suas consequências quem quiser ser feliz. Tal afirmação é refutada por Glaucón que contrariando Sócrates afirma que esse não é o apontamento da maioria e que a justiça pertenceria a espécie de bem mais penosa, a que se pratica almejando o salário e a reputação, mas que por si mesma se deve evitar como sendo dificultosa.

A essa altura, Glaucón propõe a Sócrates um diálogo, no qual Glaucón defenderia a injustiça, objetivando a refutação de Sócrates que prestigiaria à Justiça. Contudo, antes mesmo de adentrarmos no diálogo que acontece no Livro II, algumas noções sobre a concepção de justiça serão retomadas.

Note-se que o Livro I termina com Sócrates tentando refutar as variadas concepções de justiça sustentadas anteriormente no diálogo. Ainda no final do Livro I, Sócrates admite que agiu como um glutão e que no afã de descobrir o que seria a justiça, acabou se aprofundando apressadamente em questões acessórias:

Mas parece-me que fiz como os glutões, que agarram numa prova de cada um dos pratos, à medida que os servem, antes de terem gozado suficientemente o primeiro; também eu, antes de descobrir o que procurávamos primeiro - o que é a justiça - largando esse assunto, precipitei-me para examinar, a esse propósito, se ela era um vício e ignorância, ou sabedoria e virtude; depois, como surgisse novo argumento - que é mais vantajosa a injustiça do que a justiça - não me abstive de passar daquele assunto para este; de tal maneira que daí resultou agora para mim que nada fiquei a saber com esta discussão. (354b1-c1).

Adentrando a concepção de Glaucon, este afirma que o homem justo não se importa em parecer, mas em ser justo, enquanto o injusto se importa em parecer e não em ser justo:

[...] coloquemos agora mentalmente junto dele um homem justo, simples e generoso, que, segundo as palavras de Ésquilo, não quer parecer bom, mas sê-lo. Tiremos-lhe, pois, essa aparência. Porquanto, se ele parecer justo, terá honrarias e presentes, por aparentar ter essas qualidades. E assim não será evidente se é por causa da justiça, se pelas dádivas e honrarias, que ele é desse modo. Deve, pois despojar-se de tudo, exceto a justiça, e deve imaginar-se como situado ao invés do anterior. (361b7-c3).

Glaucon então apresenta o que chamamos de tese “contratualista” de justiça e diz que essa concepção não é sua e sim advinda da maioria das pessoas. Tal tese apresentada por Glaucon nos faz pensar acerca das motivações que levariam as pessoas a celebrarem um contrato, um acordo, ele afirma que o acordo não seria fruto ou consequência da busca por justiça ou pelo que é justo e sim que a maioria só celebraria um contrato com o objetivo de evitarem injustiças mútuas. Desta sorte, o contrato não teria como resultado ou consequência direta a justiça, este evitaria injustiças sem, contudo, essencialmente promover justiça.

Dessa forma, não há espontaneidade para a busca da justiça no contrato, posto que, em primeiro plano, as pessoas que praticam a justiça, não a praticam pensando que isso seria algo bom. Em segundo plano, aqueles que a perseguem o fazem de forma involuntária, não como um bem. Sendo então a motivação para a feitura do contrato, impedir-se as injustiças advindas dos outros:

Farei, pois, da seguinte maneira, e se também achares bem: retomarei o argumento de Trasímaco, e, em primeiro lugar, direi o que se afirma ser a justiça, e qual a sua origem; seguidamente, que todos os que a praticam, o fazem contra vontade, como coisa necessária, mas não coisa boa; em terceiro lugar, que é natural que procedam assim, porquanto, afinal de contas, a vida do injusto é muito melhor do que a do justo, no dizer deles. (358b7-c7).

Note-se que Glaucon introduz o diálogo no Livro II de forma apresentar a concepção da maioria das pessoas a respeito da justiça, assumindo então o diálogo os irmãos Glaucon e

Adimanto, procurando estabelecer uma relação lógica, um vínculo entre a posição da maioria das pessoas e a concepção de justiça trazida por Trasímaco. De fato, a tese “contratualista” da maioria apresentada por Glaucon no Livro II, encontra-se de certo modo entre a noção de justiça defendida por Trasímaco e a noção de justiça defendida por Sócrates. Nesse sentido, a tese “contratualista” de justiça encontra uma espécie de equilíbrio entre essas duas teses principais:

- A defendida por Trasímaco: “justiça é a vantagem do mais forte”;
- A defendida por Glaucon: “justiça é que está no contrato, emerge de um cálculo egoísta”;
- A defendida por Sócrates: “justiça sendo uma disposição psíquica presente na relação que as partes da alma estabelecem entre si”.

Existe, portanto, uma formulação de justiça no caso em que os indivíduos estão disputando por algo e ela subsiste na vantagem para o mais forte, podendo ser evitada no momento que o contrato for celebrado. A justiça no contrato é obtida à custa de um bem em troca da vantagem, do proveito, que existe em se evitar o mal. Dito de outra maneira, o contrato é um sacrifício no qual se abre mão do maior bem, que é pôr em ação o poder de cometer injustiças contra os mais fracos sem sofrer qualquer tipo de punição, objetivando o benefício de evitar sofrer injustiças. A justiça seria então um bem menor, que não é desejado por si mesmo. O objetivo, pois, da feitura do contrato estaria vinculado então a um tipo de bem que a maioria das pessoas não deseja por ele mesmo, mas somente pelos seus benefícios.

A definição de justiça Socrática no Livro IV, entretanto, segue um método de atribuição funcionalista, segundo o qual cada uma das classes de membros que integra a cidade e cada uma das partes da alma, cumpriria seus deveres de maneira virtuosa e, em consequência disso, teríamos a justiça:

O princípio que de entrada estabelecemos que devia observar-se em todas as circunstâncias, quando fundamos a cidade, esse princípio é, segundo me parece, ou ele ou uma das suas formas, a justiça. Ora nós estabelecemos, segundo suponho, e repetimo-lo muitas vezes, se bem te lembras, que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada. Dissemos isso, efetivamente. - Além disso, que executar a tarefa própria, e não se meter nas dos outras, era justiça. Essa afirmação escutamo-la a muitas outras pessoas, e fizemo-la nós mesmos muitas vezes. - Fizemos, sim. - Logo, meu amigo, esse princípio pode muito bem ser, de certo modo, a justiça: o desempenhar cada um à sua tarefa. Sabes em que me baseio? - Não - respondeu ele -. Diz lá! - Afigurasse-me - expliquei - que o que restava na cidade, daquilo que examinamos - a temperança, a coragem e a sabedoria - era o que dava a todas essas qualidades a força para se constituírem, e, uma vez constituídas, as preservava enquanto se mantivesse nelas. Ora nós dissemos que a justiça havia de ser o que restava, se descobríssemos as outras três. (433a-c).

Podemos observar alguns elementos em comum entre a tese de Trasímaco e a apresentada por Glaucon. Primeiro, ao explicar o pensamento da maioria, Glaucon defende a propagação da crença de que o homem injusto é mais beneficiado do que o justo, assim como Trasímaco. Em segundo plano, o fundamento comum entre a tese defendida pela maioria e a de Trasímaco é de que as pessoas não censuram a injustiça por vontade, ou ato voluntário e sim por temor de sofrer injustiças. Dessa forma, quando Glaucon propõe, o elogio ao homem injusto (358d) explicando então a origem e a essência da justiça para a multidão, ele retoma o argumento de Trasímaco a respeito daqueles que censuram a injustiça.

A afirmação de Trasímaco de que “não é por temer praticá-la, mas por temer vir a sofrê-la que censura a injustiça quem a censura” (344c) está presente também naquilo que a maioria pretende evitar, pois seria terrível para os homens sofrerem injustiças sem poderem se vingar:

Se alguém for visto a cometer qualquer destas injustiças de per si, é castigado e recebe as maiores injúrias. Efetivamente, a quem comete qualquer destes malefícios isoladamente, chama-se sacrílego, negreiro, gatuno, espoliador, ladrão. Mas se um homem, além de se apropriar dos bens dos cidadãos, faz deles escravos e os toma seus servos, em vez destes epítetos injuriosos, é qualificado de feliz e bem-aventurado, não só pelos seus concidadãos, mas por todos os demais que souberam que ele cometeu essa injustiça completa. É que aqueles que criticam a injustiça não a criticam por recearem praticá-la, mas por temerem sofrê-la. Assim, ó Sócrates, a injustiça, quando chega a um certo ponto, é mais potente, mais livre e mais despótica do que a justiça, e, como eu dizia a princípio, a vantagem do mais forte é a justiça, ao passo que a injustiça é qualquer coisa de útil a uma pessoa, e de vantajoso. (344b-c8).

Segundo Trasímaco, a justiça e a sua prática não trariam nenhum benefício, pois a justiça é um bem alheio para aquele que é governado e não tem força. O contrato, para a maioria das pessoas, nasce então como uma maneira de evitar que a maioria sofra injustiças, barrando assim uma sorte de privilégios dados ao mais forte que sofre menos injustiças por ter o poder de perpetuá-las. Através do contrato, os mais fracos têm o intuito de não permitir que os mais fortes cometam injustiças. À vista disso, as leis são concebidas pelos mais fracos com objetivo de tentar impedir que os mais fortes cometam injustiças.

Nessa perspectiva, apresenta-se a crítica de Trasímaco: quem tem o poder de fazer injustiças não acordaria com os mais fracos. Desta sorte, Glaucon afirma que a Justiça beneficiaria então o fraco, pois este se une a outros com o intuito de obrigar o mais forte a se submeter às suas leis. Note-se que se a justiça não é almejada como um bem, não sendo uma disposição originária da alma humana, nasceria assim, de um sentimento negativo de receio, relacionado ao oposto da justiça: o temor de sofrer injustiça.

Os indivíduos têm medo das injustiças e só evitam cometê-las quando são obrigados a respeitar alguém com igual poder ou estão vinculados a um contrato que limite seus poderes, sendo esse o objetivo da lei. Dessa sorte, a lei não se mostra como instrumento capaz de fazer justiça, servindo, assim, somente para evitar as injustiças sofridas ou praticadas contra si mesmo ou contra os outros. Observa-se que a justiça, na tese “contratualista”, parece ter coerção de cunho negativo: fazer com que não se cometam injustiças recíprocas.

A tese defendida por Glaucon de que a justiça (359 a1 – a8) está no acordo mútuo, pelo qual os indivíduos se comprometem a não cometerem injustiças e por cuja garantia não se tornam vítimas delas, opõe-se ao que ele mesmo e Adimanto almejam de Sócrates: que este defenda ser a justiça uma disposição da própria alma.

De maneira que, quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não puderem evitar uma coisa ou alcançar a outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de legal e justa para as prescrições da lei. Tal seria a gênese e essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem - não pagar a pena das injustiças - e o maior mal - ser incapaz de se vingar de uma injustiça. Estando a justiça colocada entre estes dois extremos, deve, não preitear-se como um bem, mas honrar-se devida à impossibilidade de praticar a injustiça. (358e3-b1).

A tese “contratualista” nos mostra que os homens deram origem a um contrato que encontra equilíbrio entre o maior mal, que é o de sofrer injustiças sem que possam se vingar e o maior bem, sendo a possibilidade de se cometer injustiças sem existir nenhuma espécie de punição, de tal sorte a justiça é desejada no máximo como um bem menor.

Note-se que a tese “contratualista” consente um elogio ao injusto, e que tal elogio também é sustentado por Trasímaco, quando este afirma que ser injusto é o maior bem. Dessa maneira, a injustiça sofre censura não pelo medo de praticá-la e sim pelo medo de sofrê-la.

Em certo ponto do diálogo, Adimanto faz um apontamento indicando que há uma inversão desses valores que eles encontram no pensamento da maioria das pessoas e esses valores “invertidos” são exatamente os que eles esperam que Sócrates defenda:

Meu caro amigo, de todos vós, que vos proclamais defensores da justiça, começando nos heróis de antanho, cujos discursos se conservaram, até aos contemporâneos, ninguém jamais censurou a injustiça ou louvou a justiça por outra razão que não fosse a reputação, honrarias, presentes, dela derivados. Quanto ao que são cada uma em si e o efeito que produzem pela sua virtude própria, pelo fato de se encontrarem na alma do seu possuidor, ocultas a homens e deuses, ninguém jamais demonstrou suficientemente, em prosa ou em verso, até que ponto uma é o maior dos males que uma alma pode albergar, ao passo que a outra, a justiça, é o maior dos bens. (366e-367a).

Em suma, para a maioria das pessoas, o maior bem é a possibilidade de se cometer injustiças, ser punido e maior mal sofrê-la. A pretensão de Glaucon e Adimanto é que Sócrates faça uma inversão nessa tese, colocando a injustiça como sendo o maior mal e a justiça como o maior bem que a alma pode comportar em si. Temos, então, o seguinte esquema:

Maioria das pessoas:

Maior Bem: Cometer injustiça;

Menor Bem: Não cometer injustiça;

Maior Mal: Sofrer injustiça;

Menor Mal: Não sofrer injustiça.

Sócrates:

Maior Bem: Fazer Justiça;

Menor Bem: Receber Justiça;

Maior Mal: Cometer injustiça;

Menor Mal: Sofrer injustiça.

Nota-se aqui duas alternativas contrapostas em relação ao que pode ser considerado como o maior bem e o maior mal. Glaucon e Adimanto aspiram que Sócrates demonstre que possuir a justiça dentro de si seja o maior bem e o maior mal a injustiça, com o intuito de inverter as teses de Trasímaco e também da maioria das pessoas que acabam por elogiar o injusto.

A história do Anel de Gíges fundamenta-se nos mesmos valores que o contrato, evidenciando o caráter pessimista da natureza humana outrora já apresentado, no qual até mesmo o homem justo cometeria toda sorte de injustiças se ele percebesse que não sofreria punição alguma frente a invisibilidade do anel. Tornando-se então a invisibilidade, um meio de se ampliar a ambição individual, criando um mundo de inimputáveis em que atos injustos não seriam punidos e as pessoas não seriam responsabilizadas.

Associada à invisibilidade, a *pleonexía*, o desejo ilimitado de possuir, faz com que os homens desejem como um bem obter sempre mais do que aquilo que já têm, tornando-se cada vez mais injustos porquanto escapem das punições por seus excessos. Sendo a função do contrato dessa maneira, a de deter o desejo e a ambição por atos injustos, fazendo com que a lei se aplique a todos de maneira igualitária.

A prova disso se dá no desenrolar da história do Anel de Gíges, na qual até mesmo o indivíduo justo se tornaria injusto. Isso traz à tona a importância do imperativo coercitivo da lei



com o intuito de impedir que os indivíduos cometam injustiças livremente. Tal argumento reforça a visão pessimista com relação à natureza humana.

É imperioso perceber que há uma transferência do conceito de força, no que tange à tese apresentada pela maioria acerca de justiça e a tese de Trasímaco. De acordo com a tese “contratualista”, a força se encontra no contrato, segundo o qual torna-se legítimo punir aqueles que se utilizam da força individual com o objetivo de praticarem injustiças. De outra sorte, se a injustiça for encorajada pelos contratos, estaríamos então amarrados a um conceito de reciprocidade punitiva e perversa que está na origem das teses que ainda hoje pretendem fazer justiça com as próprias mãos (autotutela).

Por outro prisma, com a injustiça sendo punida pelos contratos é que se pode esperar uma espécie de reciprocidade negativa, em que as pessoas abdicariam dos seus poderes de agir com as próprias mãos diante de lesão ou ameaça de lesão ao seu direito, através do instrumento da força e de devolverem as injustiças que sofreram. Sendo, então, a lei, o instrumento que se encarregará de infligir pena aos injustos.

Neste momento, já podemos analisar de que maneira estão relacionados os argumentos defendidos pela maioria, apresentados por Glaucon, e a tese socrática sobre justiça. Podemos dar sequência à análise a partir do seguinte questionamento: o que é necessário para o homem ser justo? Supondo-se que ser justo seja meramente se furtar de cometer injustiças, dessa maneira, para o homem ser justo, é necessário um instrumento que o force e o impeça de ser injusto e isso é alcançado pelo contrato. Contudo, se ser justo é mais do que evitar cometer injustiças, então precisamos de uma força ou poder interno na própria alma. Surge, pois, nesse momento, um terceiro conceito de força. Além do conceito de justiça como impeditivo de fazer injustiça, surge também um conceito de poder e de força psíquicas para fazer a justiça, com a tese de Sócrates.

Note-se que no desenrolar do Livro IV, Sócrates será um grande crítico da tese de que “quanto mais leis melhores e mais justas serão as pessoas”, pois, para ele, a criação de leis com o objetivo de se reparar defeitos, bem como atitudes más é como cortar a cabeça da Hidra, no lugar da qual sempre vão nascer duas cabeças – ou dois hábitos ruins:

É que na verdade, tais homens são as pessoas mais encantadoras que há, quando estabelecem leis sobre as questões que há pouco analisamos e as corrigem, sempre na convicção de que encontrarão um termo para as fraudes nos contratos e nos assuntos que acabo de referir, sem perceberem que, na realidade, estão a tentar cortar as cabeças da Hidra - Realmente, não fazem outra coisa. Eu, por conseguinte, não pensaria que um legislador autêntico devesse ocupar-se desta espécie de leis e de administração, quer numa cidade mal governada, quer numa que o seja bem - naquela, porque são

inúteis e sem alcance, nesta porque qualquer pessoa descobrirá parte delas, e o resto surgirá espontaneamente dos costumes tradicionais. (426e3-427a6).

Dito de outra forma, corrigir leis para corrigir hábitos é como administrar remédios sem alterar o regime de vida:

- Ora pois essas pessoas passam sem dúvida uma vida encantadora. Tratam-se, sem conseguir nenhum resultado, a não ser tornar os seus padecimentos mais variados e maiores, e sempre com a esperança de que, se alguém lhes aconselhar um remédio, ficarão sãos, graças a ele. - São assim tal qual, efetivamente, os padecimentos de tais doentes. Assim o mais acertado seria descobrir e tentar desenvolver uma disposição voluntária e interna na alma para os atos justos através da educação e do modo de vida em detrimento do mais forte e do conceito de força encontrado no contrato. (426a-a6).

Portanto, Platão parte da argumentação da maioria apresentada por Glaucon, para apresentar a sua, que ao contrário da maioria, questiona qual seria a disposição positiva da alma para fazer propriamente justiça e não somente evitar o cometimento de injustiças pelo medo de sofrê-las. Com isso, ele encontra na justiça apresentada no Livro IV um poder da alma, a ação voluntária justa na cidade só aparecerá efetivamente no horizonte quando fazer justiça for percebido pelo agente como um bem para o homem, para os outros e para si mesmo; e que, portanto, tratar-se-á de esclarecer esse poder situado na interioridade e não apenas segundo os critérios da ação externa.

### **3.2 Livro III da *República*: A Educação dos Guardiões**

No Livro III da *República*, podemos verificar o desenrolar das reflexões de Sócrates no que diz respeito à educação dos guardiões. Se no Livro II a questão era de formular regras e moldar mitos para os poetas, então, no Livro III o que podemos notar é o prosseguimento do movimento antes iniciado, objetivando estender às demais artes os mesmos pressupostos sob os quais os mitos devem ser construídos.

Sendo assim, para estimular a coragem, mister se faz retirar o temor infantil do Hades e do furor dos deuses e possibilitar que não tenham por natural condutas de lamúria e desvario, partindo do princípio que necessitam ser fortes se devem ser bons guardiões. Sendo primordial que se mantenham distantes das mentiras e próximos da moderação para que em consequência venham crescer bons e sérios tal qual a natureza que estes devem possuir.

Nota-se, portanto, que o autodomínio é de suma importância, de forma que é através dessa qualidade que se revelarão outros traços da conduta desejada para esses guardiões,

seriedade, moderação e respeito pelos outros indivíduos que habitam a cidade. Aquilo que de alguma maneira estiver em oposição ao caráter que se pretende esculpir nesses jovens é filtrado dos mitos, posto que estes são instrumento formador desde a infância.

No decorrer do Livro III, são apresentados diversos traços inconvenientes aos guardiões, sendo cada um deles de pronto proibidos e apartados da mitologia nascente. Desse modo, ao dar prossecução ao diálogo e tendo-se estabelecido sobre o que se afirmar a respeito os deuses, falta saber o que dizer dos homens. Existe, no entanto, um impedimento: ainda não se sabe o que é a justiça e como esta pode ser útil a quem a detêm.

A elocução, as harmonias e as melodias, são examinadas *a posteriori* e são perceptíveis na música tanto quanto os mitos. Em suma, a perspectiva sob a qual todas são questionadas leva em consideração as duas leis apresentadas no Livro II, a respeito do teor dos mitos. Por fim, é a natureza que se quer delinear nos jovens o que determinará o conteúdo dos mitos. E esses, por sua vez, influenciam a maneira como devem se exhibir nas artes com o propósito de adentrar a alma dos jovens. De tal forma, deve-se eliminar dela tudo o que induza a excessos, languidez e intemperança, engendrando à alma dos guardiões qualidades favoráveis a essa função.

É intrigante perceber que, entre todas as artes, a música é priorizada na educação, consequência do fato desta calar fundo na alma e com força esculpir o caráter. A sensibilidade que esta produz faz frutificar as qualidades e o respeito às leis por parte dos guardiões. Posteriormente à música, a ginástica aparece na formação desses jovens, mas dentro da concepção de que a alma boa torna bom o corpo e não o contrário. De novo, nesse momento se notifica que os jovens devem permanecer distantes de todos os maus hábitos que contrariam a sua natureza, tendo de ser fortes fisicamente e impetuosos quando necessário. Contudo, eles devem distinguir-se dos atletas que não obstante a força, não são resistentes às condições adversas. Logo, a ginástica, assim como a música, necessita ser simples e moderada, a fim de que haja um equilíbrio que descarte o excesso de cuidado, atenção para com o corpo e também a brandura exacerbada.

A música tem por objetivo a polidez, assim como a ginástica, a coragem, e não apenas a força. Estas aparecem então, como referidas no livro anterior, como as qualidades intrínsecas ao bom guardião. Uma vez isso determinado, mister se faz escolher, entre esses, o melhor e mais aplicado com o objetivo de comandá-los. Este deverá tomar as decisões visando tão somente o bem da cidade, sendo ajudado e acatado pelos demais. Concretizando assim, nos habitantes da cidade – e em especial nos guardiões – a certeza de que, mesmo vivendo de maneira simples em comparação aos demais, eles são superiores.

Em poucas palavras, o que se enuncia é a colocação de que os homens de ouro (pela natureza de sua alma) têm mais valor e que os de alma de prata os auxiliam, havendo nos demais ferro e bronze. É imperioso que todos se convençam disso para que a cidade exista, pois no âmago dessa perspectiva, tendo sua subsistência provida pela cidade como forma de pagamento por sua dedicação, os guardiões acreditam ser mais valioso o ouro e prata de sua alma do que qualquer outra riqueza que possa existir na cidade. Dessarte, os guardiões não desejariam qualquer sorte de benefício além do que já recebem e não coagiriam os demais por elas.

Em síntese, vemos no Livro III que a construção da educação dos guardiões estabelece as bases sobre as quais toda a cidade será moldada. Com esse paradigma, inicia-se o Livro IV, percorrendo a respeito da natureza dos guardiões, uma vez que esta deve influenciar todos os outros habitantes.

### **3.3 Definição de Justiça no Livro IV da *República***

A definição de justiça tão almejada surge no Livro IV da *República*, em meio aos conceitos de Coragem, Temperança e Sabedoria. Nota-se que a Justiça parece conferir poder e proteção a esses elementos, ou ainda como nos traz o (443 b), ela é um poder que articula todos os outros elementos. Sua definição será explicitada: “fazer o próprio, o fazer o que é devido”; a expressão do conceito de justiça que agora se apresenta no Livro IV reformula aquele princípio que, no Livro II, estruturava as atividades econômicas na origem da cidade, dizendo respeito agora propriamente à interioridade do agente (443a-c).

Na busca pela Justiça, Sócrates deve esclarecer também acerca daquelas que são tradicionalmente consideradas virtudes cardeais: Sabedoria, Coragem e Temperança (428a). Conforme se apresenta no começo do Livro II, a justiça na cidade e a justiça no indivíduo diferem entre si, apenas em dimensão, mas não em conteúdo. Ou seja, ao conversarmos a respeito das virtudes da cidade, falaremos concomitantemente acerca das virtudes da alma, pois na “na cidade há as mesmas partes que há na alma de cada um e são iguais a elas em número” (441c). Logo, “tal como a cidade é sábia por um certo motivo, também o indivíduo...pelo mesmo motivo...pelo mesmo motivo e da mesma forma que o indivíduo é corajoso, também a cidade deve ser corajosa...o homem também é justo da mesma forma pela qual a cidade é justa” (441c-d).

A revelação de que a justiça consiste em cada um cumprir na cidade sua própria função (433b) ganha então duas versões, no registro político e no registro individual: “a cidade é justa

pelo fato de que cada uma das três ordens que a constituem cumpre sua função” (441d); “se cada uma das partes que há em nós cumpre a tarefa que lhe é própria, seremos justos também por cumprir nossa tarefa” (441d-e).

Tais partes da cidade e da alma têm embasamento numa teoria pela qual o elemento racional, o elemento impetuoso e o concupiscente se relacionam, de modo a proporcionar a presença das três virtudes: sabedoria, coragem e temperança, de maneira harmônica:

O comandar cabe à razão, porque ela é sábia e cuida da alma toda, e à impetuosidade cabe ser submissa à razão e sua aliada...e essas duas partes, tendo sido assim educadas, verdadeiramente ensinadas e formadas para cumprir sua tarefa, governarão a concupiscente 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. (441e-442a).

Conclui-se, assim, que, ser justo, isto é, fazer o que é devido como indivíduo na cidade em razão de ter à disposição da justiça na alma como harmonia de suas partes, possibilita então 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, enquanto nelas subsiste” (433b). Diferentemente das outras virtudes, a justiça não se localiza nesta ou naquela parte da cidade ou da alma: ela é condição de possibilidade, por assim dizer, de ambas e da boa relação entre suas partes. Ela:

não permite que cada uma das partes da alma que há nele (homem) faça o que não lhe compete, nem que os três princípios de sua alma interfiram uns nas funções dos outros, mas, ao contrário, manda que ele disponha bem o que é dele, mantenha o comando sobre si mesmo, estabeleça ordem, venha a ser amigo de si mesmo e ponha em harmonia as três partes de sua alma. (443c-e).

A teoria da tripartição da alma exposta no Livro IV da *República*, nos mostra que a boa relação entre os elementos da alma determinará a virtude ou o vício (caracterizado como *stásis* na alma). Daí advém o papel fundamental da educação dos três gêneros da alma, para que cada elemento cumpra aquilo que lhe é próprio por natureza, para a presença da virtude na alma e na cidade.

No quarto livro, há de se chamar atenção para a concepção da *sophrosýne* (“prudência”) que opera uma espécie de *harmonía* que se estende tanto pelas partes distintas da sociedade (432a), quanto pelas partes da alma tripartite que, por sua vez, harmonizam-se como as três notas (ou cordas) básicas da oitava (*Rep.* 443d).

Porque não é como a coragem e a sabedoria, que, existindo cada uma num lado da cidade, a tornavam, uma sabia, a outra corajosa, que a temperança actua. 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, coma os intermédios, no que toca ao bom senso, ou se quiseses, à força, ou se quiseses, 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. (432a-432a11).

A concepção de *sophrosýne* aparecia já no Livro III, quando se discute a educação dos jovens, em que Sócrates faz uma indagação: “E a *sophrosýne* não será necessária aos nossos jovens?”. E continua:

Como assim? Então a temperança não será necessária aos nossos jovens? - Como não há-de sê-lo? - Para a grande massa, os pontos cardiais da temperança não são obedecer aos chefes, e ser senhor de si relativamente aos prazeres da bebida, de Afrodite e da comida? - Parece-me bem que sim. (389d9-e2).

No contexto, se apresenta a primeira definição de *sophrosýne*, a que se chamou de conceito popular, dado pela multidão. Os aspectos mais relevantes acerca da *sophrosýne* segundo o conceito popular são: obediência aos que comandam, e obediência quanto aos prazeres da bebida, do sexo e da comida (HADDAD, 2010). Pensaríamos, então, popularmente, a *sophrosýne* como: (1) a relação entre comandantes e comandados, estabelecendo-se assim algum tipo de autoridade dos primeiros sobre os últimos; e (2) como a relação entre comandantes e comandados na esfera do indivíduo, em sendo o indivíduo em pauta um comandante de si mesmo.

É importante ressaltar que, ainda que Sócrates não se refira abertamente a partes da alma, este já coloca a necessidade de elas existirem para que faça sentido a expressão “ser senhor de si”. De fato, Platão traz para o cerne da explicação da *sophrosýne* como “ser senhor de si” duas questões que serão discutidas *a posteriori*: as partes da alma e a ideia de que uma domina a outra por natureza. Desta sorte, a inversão de comando é, então, antinatural:

- Olha então para a nossa nova cidade, e descobrirás nela a presença de uma destas condições. Dirás que é com justiça que ela é proclamada senhora de si, se realmente se deve denominar temperante e senhor de si tudo aquilo cuja parte melhor governa a pior. Estou a olhar, e acho que dizes a verdade. - Ora desejos, prazeres e penas, em grande número e de todas as espécies, seria coisa fácil de encontrar, e sobretudo nas crianças, mulheres, criados e nos muitos homens de pouca monta a que chamam livres. - Absolutamente. - Mas sentimentos simples e moderados, dirigidos pelo raciocínio conjugado com o entendimento e a recta opinião, em pouca gente os encontrarás, e só

nos de natureza superior, e formados por uma educação superior. - É verdade. (431b4-c3).

Nota-se essa formulação uma separação: de um lado, desejos, prazeres e dores entre os piores, identificados com crianças, mulheres, criados e homens fracos; de outro, desejos simples e comedidos e sabedoria entre os melhores por natureza e educação, os homens livres. Acatam os personagens que a sabedoria e os desejos destes melhores dominam os desejos daqueles piores, e isso torna a cidade temperante.

Todavia, logo em seguida, as ideias de dominação e de divisão da cidade são substituídas pela opinião comum sobre quem deve governar e pela comparação, outrora apresentada, da *sophrosýne* com uma harmonia:

Porque não é como a coragem e a sabedoria, que, existindo cada uma só num lado da cidade, a tornavam, uma sabia, a outra corajosa, que a temperança actua. Esta estende-se completamente por toda a cidade, pondo-os todos a cantar em uníssono na mesma oitava, tanto os mais fracos com os mais fortes, coma os intermédios, no que toca ao bom senso, ou se quiseses, à força, ou se quiseses, 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. - Sou inteiramente dessa opinião. (431e12-432b).

Atenta-se que nessa última definição, *sophrosýne* deixa de ser domínio e obediência e passa a ser o comum acordo sobre quem deve governar, seja na cidade, seja em cada um. Desta sorte, pode-se afirmar, que de fato há evolução de uma visão corrente da *sophrosýne* para uma formulação correta, ou a mais correta, como diz Sócrates. A primeira privilegia a divisão dos grupos da cidade, enquanto a segunda dá uma primazia, à sua união.

### 3.4 Análise do Livro V da *República*

Concluído o projeto de uma cidade perfeita, que no fim possibilite enxergar de modo claro no que consiste a justiça, bem como a injustiça, no interior da cidade, assim como dentro de cada indivíduo em particular. Logo, uma cidade justa é aquela na qual cada classe exerce a função que lhe é pertinente de maneira a não interferir nas demais, sabendo-se que é a classe dos guardiões que administrará a cidade perfeita, sendo incumbência dessa classe orientar seu crescimento aspirando seu bem-estar, além de libertá-la de riscos e defendê-la em caso guerra.

No Livro V da obra de Platão, passa-se da argumentação da construção de uma cidade perfeita para a discussão sobre a viabilidade desse projeto. Ainda que a cidade seja existente de

direito, teria esta a capacidade de existir de fato? Essa é a questão que norteia esse novo momento da obra, na qual Sócrates, interpelado principalmente por Gláucon e Adimanto, passa a discorrer sobre algumas questões que ficaram em aberto no percurso feito até aquele momento.

Mesmo que hesitante em alguns momentos, Sócrates respeita a vontade de seus interlocutores e dá atenção a outros temas, a saber, a participação da mulher em todas as atividades da cidade – inclusive como guardiã – desde que, educadas da mesma maneira que os homens, podendo estas participarem, inclusive, da guerra. Ao final do Livro V, fala-se sobre a necessidade de haver um governante filósofo como condição de existência de tal cidade. Nota-se também que nesse contexto faz aparição a Teoria das Ideias, que começa a ser explicitada com a discussão final acerca do conhecimento verdadeiro e da opinião.

Sócrates, então, encontra ânimo para adentrar as questões deixadas para trás ao longo da construção da cidade perfeita, pois se já estava em cena o papel do homem, era tempo de pôr também o da mulher (451 b-c). Através da comparação com uma matilha de cães, Sócrates demonstra que, nessa cidade, as mulheres teriam participação nas mesmas atividades que os homens, na medida em que cada um deve fazer o que é de sua natureza a fim de que haja justiça na cidade. Nesse momento, temos a seguinte réplica: mas como pode ser assim, se as mulheres são por natureza inaptas para a guarda ou a guerra, ou qualquer outra atribuição de homens (453a)?

A despeito da aparente contradição existente no fato dessa igualdade atribuída a homem e mulher – uma vez que não se pode negar que haja entre eles diferenças – ela não se justifica, uma vez que Sócrates demonstra que as aptidões para as atividades dentro da cidade não estão condicionadas pelo sexo. Dessa sorte, podendo existir tanto homens quanto mulheres em todas as funções, desde que possuam a disposição natural esperada para um guardião (ou guardiã), e que sejam educados da mesma forma, ou seja, pela música e pela ginástica.

Merecendo destaque no Livro V é preciso tratar de outro tema: o surgimento da noção de rei filósofo. A condição de que o poder político esteja com um guardião bom e belo é conhecida, no entanto, agora é imperioso esclarecer também sua natureza filosófica. A questão a ser respondida é a seguinte: o que faz de um homem filósofo? A resposta é dada por meio de uma diferenciação entre um curioso, “amador de espetáculos” (que aprende e ouve o que vêm a ele) e um filósofo por natureza (que busca o conhecimento verdadeiro por si só e segue atrás dele sem que outros o dirijam a isso). Dessa forma, os governantes devem necessariamente ser



filósofos, com o propósito de não se deixarem levar por opiniões, guiando-se a si mesmos e à cidade através do conhecimento da verdade.

Nesse diapasão, uma nova esfera da natureza humana será revolvida por Sócrates e seus interlocutores. Nos próximos livros, o que veremos é o desenrolar da discussão a respeito da diferença entre conhecimento pleno e opinião, tal como de questões afins, culminando na Alegoria da caverna (Livro VII), por meio da qual Sócrates expõe de maneira mais definitiva a Teoria das Ideias de Platão.

## CONCLUSÃO

Após a análise da Justiça no recorte proposto nesta dissertação acerca da obra *República* em seus Livros I a V, objetivando encontrar o conceito de justiça, ou seja, “O que é justiça?”, o critério definidor, se apresenta como um pressuposto imprescindível a fim de acharmos o seu conceito. Nesse sentido, para Sócrates, a pergunta pelo “o que é” necessita que identifiquemos a Forma ela mesma das manifestações particulares de uma certa propriedade, para que então valha como critério e padrão a partir do qual possamos mensurar e julgar corretamente as coisas. Nesse diapasão, seria a Forma um paradigma, uma referência para chegarmos ao conceito de algo, esse algo no presente trabalho é a busca pelo conceito de Justiça, sendo assim ser a justiça uma essência é o requisito de explicabilidade.

Para tanto, mister se faz sabermos que a Forma seria então, um “algo” que contém o requisito da primariedade em comparação aos particulares, que só levam o mesmo nome porque derivam e dependem das Formas. Note-se que há uma relação de anterioridade ontológica das Formas, significando que elas existem por si só e de maneira independente das coisas particulares, enquanto a existência dos seres particulares, dependem necessariamente da existência das Formas. Diante desse raciocínio, cabe sublinhar que as Formas podem existir sem particulares, enquanto os particulares só existem na medida em que as Formas existem. Sendo assim, o enfoque fundamental que diferencia as Formas dos particulares é seu peso ontológico.

As Formas são colocadas de tal maneira e em sentido pleno, sem qualificação, e o único atributo que recebem é serem idênticas a si mesmas, nesse sentido, a Justiça é justa. Diante do exposto, Formas e particulares “são” de maneiras diferentes, pois, as Formas para serem não dependem de qualificação, já os particulares “são” de maneira apenas qualificada e relativa à Forma. Essa diferença de vocabulário nos mostra que as Formas são, elas mesmas, por si mesmas, enquanto os particulares participam das Formas, sendo recipientes de propriedades que nelas estão.

Seguindo tal raciocínio, passemos à diferenciação entre aparência e realidade que é apresentada na *República*, logo depois que as Formas foram introduzidas, vide a seguinte passagem:

E dir-se-á o mesmo do justo e do injusto, do bom e do mau e de todas as ideias: cada uma, de per si, é uma, mas devido ao facto de aparecerem em combinação com ações, corpos, e umas com as outras, cada uma delas se manifesta em toda a parte e aparenta ser múltipla. (476a4-8).

Logo, o mesmo raciocínio vale para o justo e o injusto, o bem e do mal, e para todas as outras Formas. Cada uma dessas Formas são elas mesmas uma, porém, como aparecem conjugadas com ações, corpos e umas com as outras, cada uma delas se mostra uma diversidade. Nesse momento, parece-nos que Sócrates refuta que a multiplicidade do sensível tenha a capacidade de revelar o estado real de coisas, de maneira que as Formas são retratadas como as únicas entidades capazes de desempenhar esse papel.

A primeira alusão ao termo “justiça” na *República* aparece já no início do Livro I, quando Sócrates indaga seu interlocutor se a justiça vem a ser “falar a verdade e restituir o que lhe é devido”. Quando nega que a proposição “dizer a verdade e restituir o que foi tomado” seja a definição de justiça, Sócrates nos mostra que está buscando, justamente, uma definição. Portanto, a questão pelo “o que é”, nesse contexto, é uma questão definicional.

Quando Sócrates, na investigação acerca do conceito de justiça, extrai da fala de seu primeiro interlocutor, Céfalos, uma explicação do que viria a ser o justo, aparece um problema no enunciado “dizer a verdade e restituir o que lhe é devido” (*Rep.* 331c) que não está no fato da fórmula apontar para um exemplar, mas sim no fato de errar a demarcação da extensão desse certo tipo de coisa. Se a fórmula em questão fosse a correta definição do justo, então, devolver algo tomado de empréstimo – ainda que fosse uma arma – e dizer a verdade, qualquer que seja a circunstância – até mesmo caso o dono tenha se tornado louco – seria agir de maneira justa. Porém, é uma atitude injusta entregar uma arma a alguém insano, de maneira que essa não poderia ser a definição de justiça. Por meio de uma redução ao absurdo, Sócrates nos mostra como dela decorreria uma contradição.

Segundo esse raciocínio, um enunciado desse tipo não encontraria êxito em definir precisamente os casos justos, mostrando-se demasiado largo e rompendo o critério definicional de coextensividade entre a coisa a ser definida e os casos apontados (DE CARVALHO E SILVA, 2019, p. 101). O mesmo acontece no decorrer de todo o primeiro livro da *República*, em que Sócrates refuta diversas visões comuns sobre a justiça, reduzindo-as ao absurdo, apontando de que maneira casos particulares que recebem o título de justo, não se enquadram nas definições propostas.

Dessa maneira, todo o movimento do Livro I, no que concerne à busca definicional de justiça, é negativo. Apontando que a justiça não pode estar em restituir o que é devido, nem no fato de se fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, e tampouco na vantagem do mais forte. Logo, as considerações sobre o que é a justiça, no Livro I, são estritamente de cunho negativo

e visam preparar o terreno da discussão sobre a justiça, desconstruindo certas noções comuns sobre elas.

A pergunta introduzida no Livro I, “o que é justiça” será respondida no Livro IV, em que nos depararemos com as definições de temperança, coragem, sabedoria, e da própria justiça. No início do Livro II, Glauco retoma a questão pelo “o que é”, quando exige de Sócrates uma exposição mais completa acerca da justiça. A retomada de Glauco estabelece de forma clara que, para saber se o homem justo é o mais feliz, a discussão deve apontar para as seguintes perguntas preliminares: (1) o que é cada um deles o justo e o injusto (358b5); e (2) qual força cada um, o justo e o injusto possui por si mesmo, quando presente na alma (358b5-6).

Na sequência, Glauco fará o papel do defensor da injustiça, esperando que Sócrates se contraponha a defender a justiça de maneira análoga. Como prometido, na primeira parte de seu discurso, Glauco discorre sobre o que é a justiça e a sua origem, calcada em um acordo mínimo, segundo o qual sofrer injustiça é um mal maior que o bem obtido pelo cometimento de uma injustiça. O medo então de sofrer injustiças (*Rep.* 358e8-359a) seria o motivo pelo qual os homens teriam, na maior parte das vezes, em relações amigáveis.

Dessa maneira, a justiça não seria um bem desejado por si mesmo. No fim (*Rep.* 360e1), Glauco passa a examinar o tipo de vida do homem justo e do injusto, enaltecendo a do injusto – contanto que ele pareça justo para não sofrer as punições. A vida do injusto é então apontada como a mais vantajosa. Destaca-se que quando Glauco fala da natureza e da origem da justiça, esta é apontada como aquilo que regula as relações entre os homens, criando uma espécie de respeito aos bens alheios, freando então à pleonexia.

O discurso de Glauco também examina a vida injusta, que, sob a aparência de justa, não possuiria freios com relação a aquisição de bens e de vantagens. No entanto, a vida do justo, quando carente da aparência de justiça, seria então a mais miserável, cheia de punições e sem qualquer benefício. Ainda na voz de Glauco, no contexto do Livro II, a justiça nem é apontada como pertencente ao interior de um só homem, nem como sendo exclusiva de uma cidade, mas é tida como a instância que tem por objetivo regular as interações humanas.

Seguindo a expectativa criada pelo discurso de Glauco, somos levados a crer que Sócrates procederá sua argumentação seguindo o mesmo percurso, isto é, respondendo primeiro o que é a justiça, depois argumentando que ela é um bem e, por fim, sustentando a superioridade da vida justa. Nesse contexto, introduz-se o exame da cidade justa, em sua dimensão operacional interna e do homem justo, em sua dimensão psíquica:

Disse-lhes então qual era o meu parecer, que a pesquisa que íamos empreender não era coisa fácil, mas exigia, a meu ver, acuidade de visão. Ora, uma vez que nós não somos especialistas, entende - prossegui - que devemos conduzir a investigação da mesma forma que o fariamos, se alguém mandasse ler de longe letras pequenas a pessoas de vista fraca, e então alguma delas desse conta de que existiam as mesmas letras em qualquer outra parte, em tamanho maior e numa escala mais ampla. Parecer-lhes-ia, penso eu, um autêntico achado que, depois de lerem primeiro estas, pudessem então observar as menores, a ver se eram a mesma coisa. - Absolutamente - disse Adimanto -. Mas que semelhança vê tu, Sócrates, com a investigação sobre a justiça? - Vou dizer-to - respondi -. Diremos que a justiça é de um só indivíduo ou que é também de toda a cidade? - Também é - replicou. - Logo, a cidade é maior do que o indivíduo? - É maior. - Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quisesdes então, investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor. (*Rep.* 368c8-369a3).

A acurada descrição do funcionamento da cidade justa e as classes que a constituem atravessa quase toda a sequência da obra, ocupando o que resta do Livro II, a totalidade do Livro III da *República*, metade do Livro IV e um pedaço do Livro V. O percurso tem início com a questão sobre a justiça e se desdobra em descrever tanto o homem justo, como da mesma forma a cidade justa, restando explicar qual é a relação entre a justiça de maneira geral, a justiça na cidade e a justiça no homem.

Partindo do princípio que a justiça é uma Forma, podemos conferir essa noção de causalidade, de tal maneira que a justiça-na-cidade e a justiça-no-homem poderiam continuar sendo uma mesma justiça, autoidêntica nos dois casos, sem que isso tenha como consequência que cidade e alma sejam um mesmo objeto. O que diferiria seria o quanto cada um deles participaria da Forma da justiça e, para que isso fosse aceitável, bastaria que cidade e alma fossem elementos idênticos somente quanto à capacidade de serem justos, não sendo necessária uma natureza comum a ambos (DE CARVALHO E SILVA, 2019, p. 109).

Notem que para Sócrates, para responder à pergunta o que é, este traçou primeiro a melhor cidade, descrevendo em detalhe suas características. Se esta foi fundada como uma boa cidade, seria também virtuosa por inteiro, contendo nela mesma todas as virtudes. O ponto seria, portanto, delimitar onde elas se encontram dentro dessa boa cidade e, olhando para o que há de igual dentro do homem também chamado bom, poder responder à questão acerca do que é a justiça.

Importa ressaltar que em nenhum momento Sócrates se questiona se existe diferentes sentidos de justiça na cidade e no homem. A unicidade da justiça tanto na cidade como no homem, aparece como ponto de partida de sua análise e é expressamente tratada como sendo “ditas de um mesmo modo” (*Rep.* 441d3-4), tanto no homem como na cidade. Nos parece ser o seguinte, o raciocínio em linhas gerais: partindo do pressuposto que o justo é o mesmo em

todas as instâncias corretamente chamadas justas, é preciso descrever a cidade e a alma em seu estado mais perfeito possível, a fim de então encontrar o que de comum nelas é o justo.

Ressalta-se a noção do caráter paradigmático, referindo-se tanto ao homem quanto à cidade, ou seja, ambos são da mesma maneira incluídos como instâncias criadas para servir de modelo. Diante disso, podemos notar que o percurso da *República*, no que tange a resposta à pergunta “o que é justiça?” é construída a partir de um ponto de vista paradigmático. Concluindo, portanto, que, “fazer o que lhe é próprio”, pode ser uma definição apropriada de justiça, visto que constitui um único princípio, a partir do qual são geradas as instâncias exemplares perfeitas de justiça: a alma do guardião e do filósofo, a do cidadão que aceita o melhor governo, e a melhor cidade possível.

## REFERÊNCIAS

- ADAM, J. (Ed.). *The Republic of Plato* (2 vols.). New York: Cambridge University Press, 1902.
- ALLEN, R. E. The speech of Glaucon in Plato's Republic. *Journal of the History of Philosophy*, v. 25, n. 1, p. 03-11, jan., 1987.
- ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará,.
- BARNEY, R. Calicles and Thrasymachus. 2004. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/calicles-thrasymachus/>. Acesso em: 22 jun. 2021.
- BACCOU, Robert. Introdução. In: PLATÃO. *A República*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965. p. 06-60.
- BARNEY, R. Socrates' Refutation of Thrasymachus. In: SANTAS, G. (Ed.). *The Blackwell guide to Plato's Republic*. Malden: Blackwell, 2006.
- BÖCKENFÖRDE, Ernest-Wolfgang. *História da Filosofia do Direito e do Estado: Antiguidade e Idade Média*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Febris, 2012.
- CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. 13. ed. São Paulo: Ática, 2006.
- DE CARVALHO E SILVA, Ana Beatriz Barbosa. *A definição de justiça na República de Platão*. 2019. 178 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- DURANT, Will. *A história da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. *Estudos de Filosofia do Direito: reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito*. São Paulo: Atlas, 2002.
- HADDAD, Alice B. Sophrosýne em República IV 431B5-D2. *Dissertatio*, n. 32, p. 193-217, 2010.
- NICHOLS, M. Glaucon's adaptation of the story of Gyges and its implications for Plato's political teaching. *Polity*, v. 17, 1984.
- PANSIERI, F.; SAMPAR, R. Direito e Filosofia Política em Platão e Aristóteles. *Revista de Teorias e Filosofias do Estado*, Minas Gerais, v. 2, n. 2, p. 1160-1181, jul./dez., 2016.
- PERINE, Marcelo. *Platão não estava doente*. São Paulo: Loyola, 2014.
- PLATÃO. *A República*. 13. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012.
- PLATÃO. *Carta VII*. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. São Paulo: Ed. Loyola, 2008.

PLATÃO. *República*. Tradução, anotações e introdução de M. H. Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

PORTA, Mario Ariel González. *A filosofia a partir de seus problemas*. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

RAWLS, J. *Justiça como equidade – uma reformulação*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1990.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1993.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1994.

ROBINSON, Thomas M. *A psicologia de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SANTAS, G. Justice by Agreement. Is it Good enough? The challenge of Plato's Brother. In: SANTAS, G. *Understanding the Plato's Republic*. Malden, USA; Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2010. p. 36-54.

VAZ, H. C. L. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. São Paulo: Ed. Loyola, 2012.

VAZ, H. C. L. *Platonica. escritos de filosofia VIII*. São Paulo: Ed. Loyola, 2011.

VEGETTI, Mario. *A ética dos antigos*. Tradução: José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Manoela Torres. Lisboa: Editora Teorema, 1987.

VLASTOS, G. Justice and happiness in the Republic. In: VLASTOS, G. (Ed.). *Plato. A Collection of Critical Essays*. Garden City: Doubleday, 1971. p. 66-95.

VLASTOS, G. Justice and psychic harmony in the Republic. *Journal of Philosophy*, n. 66, 1969.