



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DÉBORA SÂMELLA DE JESUS XAVIER

**A questão da justiça (δικαιοσύνη) nos Livros I a IV
em *A República* de Platão**

MONOGRAFIA

**Brasília
2018**

DÉBORA SÂMELLA DE JESUS XAVIER

**A questão da justiça (δικαιοσύνη) nos Livros I a IV
em *A República* de Platão**

Monografia apresentada ao curso de graduação em Filosofia, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título Bacharel da Universidade de Brasília.

Orientador: Guy Hamelin

Brasília

2018

Débora Sâmella de Jesus Xavier

**A questão da justiça (δικαιοσύνη) nos Livros I a IV
em *A República* de Platão**

Trabalho aprovado. Brasília, ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Guy Hamelin
Orientador

Prof. Dr. Marcos Aurélio
Examinador

**Brasília
2018**

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que me apoiaram e colaboraram ao meu conhecimento na construção dessa monografia. Agradeço aos meus pais, que sempre acreditaram no meu futuro. Aos meus amigos que sempre confiaram na minha capacidade de dar o melhor. Agradeço a cada um que sempre esteve disposto a oferecer palavras amigas e inspiradoras para tornar o meu sonho cada vez mais possível. A cada um que contribuiu com palavras e atos, com o intuito de me fazer crescer academicamente, sou grata.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Guy Hamelin, por sua dedicação, paciência e esforço durante todo o meu processo de orientação. Por ter se empenhado e se mostrado presente em todos os momentos, aconselhando, corrigindo e incentivando, para que eu pudesse me guiar corretamente. Agradeço aos demais professores que a cada dia se dedicam a nos trazer conhecimentos, a todo o Departamento de Filosofia, e à Universidade de Brasília.

Obrigada!

Resumo

O objetivo deste trabalho tem relação com a questão da virtude da justiça em Platão, e saber se ela é suficiente para promover a felicidade, tanto no indivíduo como na cidade. Para tanto, realizou-se a análise principalmente dos quatro primeiros livros da *República* com o intuito de compreender como se dá a justiça na formação da cidade ideal e na alma do indivíduo. O primeiro capítulo foi dedicado especialmente à questão da justiça e as sugestões propostas pelos demais interlocutores no diálogo, além de se ocupar com a formação da cidade ideal, a fim de encontrar, nela, o surgimento da justiça e da injustiça, para depois passar essa análise ao indivíduo. O segundo capítulo consiste em mostrar a forma de educação implantada por Platão nessa cidade ideal, para que os indivíduos possam, através da educação, alcançar a justiça. Por fim, o terceiro capítulo se ocupa em responder a questão de saber se a justiça é suficiente para se tornar feliz, analisando a justiça e a felicidade na cidade e no indivíduo.

Palavras-chave: Justiça. Cidade Ideal. Platão. República. Felicidade.

Abstract

The purpose of this work has to do with the question of the virtue of justice in Plato, and whether it is enough to promote happiness, both in the individual and in the city. For that, the analysis was carried out mainly of the first four books of the *Republic* in order to understand how justice takes place in the formation of the ideal city and in the soul of the individual. The first chapter was devoted especially to the question of justice and the suggestions made by other interlocutors in the dialogue, as well as dealing with the formation of the ideal city, in order to find in it the emergence of justice and injustice, and then pass this analysis to the individual. The second chapter consists of showing the form of education implanted by Plato in this ideal city, so that individuals can, through education, achieve justice. Finally, the third chapter is concerned with answering the question of whether justice is sufficient to become happy, analyzing justice and happiness in the city and in the individual.

Key-words: Justice. Ideal City. Plato. Republic. Happiness.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	8
I. A JUSTIÇA E O MODO DE VIDA JUSTO.....	10
A justiça como restituição.....	11
A justiça como um interesse particular.....	13
A justiça como aparência.....	16
A justiça na sociedade.....	19
Sabedoria.....	21
Coragem.....	22
Temperança.....	22
Justiça.....	23
A justiça no indivíduo.....	24
Parte racional.....	25
Parte irascível.....	26
Parte concupiscível.....	26
O indivíduo justo.....	28
II. A EDUCAÇÃO.....	28
A Música.....	29
A Ginástica.....	31
III. A JUSTIÇA E A FELICIDADE.....	32
A cidade feliz.....	33
O indivíduo feliz.....	35
CONCLUSÃO.....	37
BIBLIOGRAFIA.....	38

INTRODUÇÃO

A República (Res Publica) é uma das mais importantes obras de Platão. Esse diálogo mostra um fascínio do autor por um Estado justo, habitado por cidadãos justos, e dirigido pela justiça. Assim como os diálogos socráticos buscam definir as virtudes, *A República* se ocupa com a delimitação da justiça, sendo ela uma das virtudes cardiais. A concepção de justiça que Platão traz nesse diálogo está relacionada à felicidade. Ele quer mostrar o homem justo como o mais feliz, o melhor, o mais belo e virtuoso, o que obtém as maiores e melhores vantagens, até mesmo entre os deuses, e sendo superior ao injusto. Essa questão é debatida entre Sócrates, Céfalo, Polemarco, Trasímaco, Glauco e Adimanto, na casa de Céfalo, no Pireu, principalmente nos quatro primeiros livros da *República*. No diálogo, encontramos diversas manifestações contrárias e a favor da justiça. Então, Sócrates se coloca a examinar e discutir as ideias levantadas, buscando defender a justiça e aquele que vive justamente. Pelos indivíduos justos torna-se justa a cidade, e ambos devem ser virtuosos semelhantemente.

A justiça, apesar de ser uma questão discutida em quase todos os principais diálogos, tem seu conceito definido e sua definição discutida apenas na *República*. Nesse diálogo, várias sugestões do que pode ser a justiça são apresentadas pelos interlocutores. Porém, do discurso de Trasímaco, que coloca o homem perfeitamente injusto como mais feliz do que o homem justo, surge a questão: o injusto é mais feliz do que o justo? (344d). O argumento de Sócrates consiste em mostrar o homem justo como mais feliz do que o injusto, e a vida do justo como melhor e mais vantajosa, mesmo que os interlocutores apresentem diversas opiniões contrárias à sua. Ao examinar a justiça na cidade ideal, Sócrates a relaciona com a felicidade. A conclusão que ele chega em seu discurso é que o homem justo é o homem feliz, e o injusto, não (354a). Ele crê que está modelando a cidade feliz e organizada, na qual não apenas um pequeno número de cidadãos é feliz, mas toda a cidade. A partir desse argumento, pretendo analisar se a aquisição da justiça, em Platão, é suficiente para ser feliz. Aqui, examinarei, em cima dos argumentos apresentados na *República*, se dizer que o homem justo é o homem feliz implica em colocar a justiça como a virtude suficiente para ser feliz.

Assim, visando compreender o que se entende por justiça neste diálogo, como ela se dá no indivíduo e na cidade, de forma a ser semelhante em ambos, e como pode ser feliz a cidade e o indivíduo que possuir a justiça, analisaremos, em uma primeira parte, o que é a justiça e como o homem deve agir para que seu modo de vida seja considerado justo. Após,

veremos como essa justiça é aplicada, por Platão, à cidade e à alma do indivíduo, fazendo uma analogia entre ambas. Então, em segundo lugar, devemos ver como os indivíduos habitantes de uma cidade tida como ideal devem ser instruídos e ensinados, tendo como base a música, para ensinar a alma, e a ginástica, para preparar o corpo. Por fim, em uma terceira parte, examinaremos se essa justiça é a virtude suficiente para levar a cidade e seus indivíduos à felicidade, que é o fim desejado pela cidade.

I. A justiça e o modo de vida justo

Na *República*, Platão pensa a justiça como a base de uma cidade virtuosa. Ele busca compreender como a justiça se dá entre os grupos de cidadãos. Seu diálogo tem início na casa de Céfalo, a partir de uma conversa sobre a velhice. Quando interrogado por Sócrates, Céfalo coloca a velhice como moderadamente penosa (329d) para aqueles que vivem de forma justa. Aquele que tem consciência de ter vivido justa e moderadamente torna-se um homem prudente. Então, se inicia uma investigação para saber o que é a justiça e viver de forma justa. No decorrer de toda essa investigação acerca da justiça, surgem ideias diversas. Porém, há um consenso entre todos os presentes no debate de que a justiça é algo vantajoso. Para uns, ela é vantagem em si própria, para outros, apenas a aparência que ela acarreta. Assim, para descobrir o que é a justiça, Sócrates passa a examinar cada definição proposta pelos participantes do diálogo.

Como é frequente nos diálogos socráticos, a discussão nunca se inicia do nada, mas surge de um problema prático ou dilema moral. Isso acontece porque o personagem em questão tem, ou parece ter, a qualidade moral em discussão. Na *República*, Céfalo é tido como um homem justo, e é a partir daí que se inicia a investigação a respeito da justiça. Como mostra Julia Annas, alguém que parece ter uma virtude particular é perguntado sobre ela, e responde especificando ações de um certo tipo. Assim como Céfalo, que a maioria das pessoas têm por homem justo, caracteriza a justiça como realizando alguns deveres básicos. O problema nesses casos é sempre o mesmo: Sócrates surge com circunstâncias em que o que o personagem apresenta se volta contra ele mesmo.¹ Assim desenrola-se *A República*.

Esse capítulo consiste em mostrar o que cada interlocutor entende por justiça. A justiça chega a ser apresentada como a restituição de algo a alguém, como um interesse particular, e como um bem que é buscado apenas por sua aparência. Essas questões conflituosas são analisados por Sócrates, que busca uma conclusão sobre o tema. Diante dessas divergentes noções, ele se propõe examinar a justiça na sociedade e no indivíduo. Seu objetivo é entender o que é e como surge a justiça no Estado e na alma do homem. Após descobrir o que ela é em maior e menor grau, Sócrates faz uma comparação entre ambas, a fim de analisar suas semelhanças.

1 ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford University Press. New York: Clarendon Press, 1981, p. 21-22.

Logo, o capítulo traz uma explicitação dessas três diferentes visões de justiça – a justiça como restituição, como um interesse, e como um bem aparente – e o ponto de vista de Sócrates sobre cada uma. Também, o modo como este se põe a imaginar uma cidade ideal, desde sua fundação, em busca da justiça. Mais adiante, mostrará como ele passa de sua investigação sobre a justiça da cidade para a alma do indivíduo. Por fim, veremos como Sócrates propõe uma comparação de modo que mostre o indivíduo justo semelhante à cidade justa em todas as suas partes.

A justiça como restituição

No Livro I, a primeira concepção de justiça é apresentada por Céfalo, já em sua velhice, como uma restituição. Platão introduz essa noção de justiça na fala de Céfalo, um estrangeiro de Siracusa, possuidor de uma fábrica de escudos muito próspera, que no governo dos Trinta Tiranos foi preso e obrigado a beber a cicuta². Para Céfalo, além de dizer a verdade, é justo que cada um retribua aquilo que recebeu.³ Ele se mostra feliz por ter sido capaz de viver conforme sua própria concepção de justiça, restituindo aos deuses e aos homens o que lhes é devido. Como um homem rico, Céfalo pensa ser mais difícil para o pobre viver de forma justa, pois este pode ficar a dever dinheiro aos homens e sacrifícios aos deuses, morrendo sem pagar por isso. Assim, ele tem grande apreço pelas riquezas, pois elas, mesmo que não sejam suficientes, o ajudam a ter uma vida justa (331a-b). Seu modelo de homem justo é ele mesmo. Céfalo acredita que aqueles que não vivem dessa forma – dizendo a verdade e restituindo o que se recebe – serão atormentados na velhice com medo das histórias contadas em relação ao Hades, quando examinarem suas vidas e perceberem que agiram de forma injusta. Porém, Sócrates toma essa concepção como imprópria. Ele questiona se algo deve ser restituído a alguém que não esteja em perfeito juízo, ou se é de consenso dizer toda a verdade a um homem nesse estado. Após ter sua definição de justiça como insuficiente, Céfalo se retira para tratar do sacrifício. Segundo Rosemary Marinho:

2 PLATÃO. *Res Publica* (Nota 3). Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. 1.

3 Dizer a verdade e restituir (ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἅ ἄν λάβῃ τις ἀποδιδόναι) aos deuses o que é dos deuses – sacrifícios – e aos homens, o que é dos homens – dinheiro e bens da mesma espécie –, é o que Céfalo entende por justiça (331b), baseado em sua experiência de vida.

“Essas regras de conduta servem para que, de modo determinista, haja certa sensação de segurança, especialmente para *metecos*⁴ e outras pessoas que não possuem o título de cidadãos. O descumprimento dessas regras, deriva em injustiça, na qual a pessoa deve ser penalizada para que não permaneça na dívida. De modo comum, os cidadãos que cumprirem com os seus compromissos assumidos serão considerados bons e justos. Ao passo que, ao descumprirem tais acordos, são condenados como injustos. Logo, de acordo com a disposição frente a riqueza, se define a noção de justiça como restituição, por utilizar os bens materiais na recompensa dos atos praticados, seja para serem honrados, seja para aqueles que cometeram injustiças e devem pagar suas penas.”⁵

Céfalo, como primeiro participante do diálogo, é quem descreve a visão que Polemarco irá articular, a visão da pessoa comum⁶. A maioria das pessoas, como cidadãos comuns, entendia a justiça como uma restituição a partir dos critérios da amizade e inimizade. Polemarco, herdeiro de Céfalo, intervém em seu auxílio quando este se retira do debate. Ele afirma que “é justo restituir a cada um o que lhe deve”⁷ (331e). Essa sugestão é levada mais a sério, não sendo fraca como a de Céfalo, e é tomada como o melhor que uma pessoa comum pode criar ao refletir sobre a questão. A discussão passa, então, a Sócrates e Polemarco. Este último dá sua definição de justiça segundo o que acredita ser o parecer de Simônides, grande poeta lírico grego. Para Polemarco essa justiça consiste em fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, pois o que se deve a um amigo é o bem, e a um inimigo, o mal (332a-b). Sócrates passa a examinar a questão. Se a justiça dá ajuda aos amigos e prejuízo aos inimigos, ela consiste em fazer bem a uns e mal a outros. O problema colocado por Sócrates aqui consiste em examinar se é próprio de uma pessoa justa restituir, com maldade, uma ação cometida mesmo por quem é considerado inimigo (335b-c).

Polemarco, ao ser questionado sobre sua visão de justiça, responde em termos da visão crua dos poetas, que é ajudar as pessoas ao seu lado sem se importar com as demais. Porém, Sócrates demonstra que ao fazer mal a um homem, este se torna pior em relação à perfeição humana. A justiça é a perfeição dos homens (335c). Então, se for feito o mal aos homens, é provável que se tornem mais injustos.⁸ Um justo não pode, por meio da justiça, tornar alguém injusto, como o músico não pode, por meio da música, tornar alguém ignorante. O homem

4 Estrangeiro que possuía permissão para residir na antiga Atenas.

5 SILVA, Rosemary Marinho da. *A Justiça na República de Platão*. Rosemary Marinho da Silva. João Pessoa: PB, 2007, p. 90.

6 A “pessoa comum” na *República* é o cidadão comum, aquele quem nem é filósofo nem sofista.

7 331e – τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι.

justo é bom. Então, os bons não podem tornar alguém mal por meio de sua perfeição. E sendo bom, não se pode dizer que é próprio deste fazer mal a qualquer espécie de homem, já que, ao praticar o mal com alguém, esse último se torna pior em relação à sua perfeição, e assim se torna mais injusto. Dessa forma, Sócrates conclui que a justiça não consiste em fazer mal a qualquer pessoa.

Como aponta Annas, Céfalo e Polemarco pensam a justiça muito externamente, como uma questão de manter algumas regras e máximas. Para eles o que importa é que as dívidas sejam pagas. E a única razão para se ser justo é que se alguém negligenciar a justiça, este poderá ser atormentado na sua velhice pelo medo do fogo do inferno. O problema colocado por Annas mostra que, apesar de Polemarco ter pensado mais sobre o assunto da justiça do que seu pai, ambos não percebem a justiça como algo difícil de ser alcançado, como algo que requer esforços. Como não pensam a questão com um certo valor, são rapidamente reduzidos ao silêncio por Sócrates.⁹

A justiça como um interesse particular

Após Polemarco ser silenciado por Sócrates (336a), Trasímaco¹⁰, a fim de trazer à discussão seu pensamento sobre a questão, entra violentamente no diálogo. Ao contrário de Polemarco, ele tem uma teoria pensada sobre a justiça e é um verdadeiro desafio intelectual. É Trasímaco que traz a concepção de justiça como um interesse. Para ele “a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte (κρείττονος συμφέρον)” (338c). Mesmo que seus argumentos para defender tal definição sejam fora dos padrões esperados, todos concordam que o que ele diz é de extrema importância, pois o resto da *República* se propõe a responder ao desafio estabelecido por sua afirmação, afirma Annas.¹¹ Isso fica claro na fala de Glauco, que retoma e complementa o argumento de Trasímaco, a fim de ouvir a defesa de Sócrates:

8 Da mesma forma que um cavalo se torna pior, em relação à sua perfeição, quando tratado mal, e um cachorro, em relação à sua perfeição, o homem se torna pior em sua perfeição, ou seja, se torna mais injusto (335b-c).

9 ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. *Op.cit.*, p. 20-21.

10 No Livro I, Trasímaco de Calcedônia, um sofista, se apresenta como opositor aos argumentos colocados. Ele deseja falar com o intuito de gloriar a si mesmo, recebendo elogios dos presentes no diálogo, pois supunha que daria uma resposta admirável (338a).

11 ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. *Op.cit.*, p. 34-35.

GLAUCO – 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 sua origem; seguidamente, que todos os que a praticam, o fazem contra vontade, como coisa necessária, mas não como coisa boa; em terceiro lugar, que é natural que procedam assim, porquanto, a vida do injusto é muito melhor do que a do justo, no dizer deles. Porque a mim, ó Sócrates, não me parece que seja desse modo. Contudo, sinto-me perturbado, com os ouvidos azorados de ouvir Trasímaco e milhares de outros; ao passo que falar a favor da justiça, como sendo superior a injustiça, ainda não o ouvi a ninguém, como é meu desejo.¹²

Segundo Marinho, Trasímaco defendia, entre outras coisas, que a norma moral e política era unicamente o mascaramento dos interesses dos poderosos, sendo essa norma para os fracos e submissos, pois os poderosos a impõem para seu próprio benefício. Então, a investigação sobre a concepção de justiça elaborada e ensinada pelos sofistas inicia-se com o entendimento dessa noção como dever, utilidade, vantagem, proveito e conveniência. Porém, havia algo mais que só se ensinava pelo pagamento. E este ‘algo mais’ era o que definia a justiça como a “conveniência do mais forte”.¹³ Assim, apenas quando os presentes no diálogo da *República* consentem em pagar para que Trasímaco fale, este expõe seu pensamento sobre a questão (337d).¹⁴

Apesar de aceitar que a justiça é algo vantajoso, Sócrates busca examinar se ela é assim apenas para o mais forte. Primeiramente, ele procura compreender quem são os mais fortes e quem são os mais fracos, segundo a concepção do sofista. No Estado, diz Trasímaco, é o governo que possui a força. Esse governo promulga leis de acordo com o que lhe convém. O que é conveniente aos maiores poderes do Estado é o que se chama de justiça. Então, é justo que os súditos obedeçam aos governantes, que promovem leis que são vantajosas a si próprios. Enquanto aqueles que violam essas leis são considerados transgressores, e são castigados a título de que cometeram uma injustiça (338d-339a). Assim, ao mais fraco resta a submissão como determinada, ou a punição, caso tente transgredir as determinações das leis. Trasímaco acredita que essa conveniência justifica que o governante utilize as estruturas do

12 PLATÃO. *Res Publica* (358c-d). *Op.cit.*, p. 54-55.

13 SILVA, Rosemary Marinho da. *A Justiça na República de Platão*. *Op.cit.*, p. 98.

14 Platão constantemente, em seus diálogos, critica a ganância dos sofistas. Ele condenava o método de ensino dos sofistas, principalmente no que diz respeito à necessidade de pagamento para se obter o conhecimento. Mesmo que os sofistas acreditem ser justa a recompensa por sua ação, Platão vê nisso uma corrupção na finalidade do conhecimento para a cidade.

poder governamental em seu próprio benefício, manipulando o ‘bem alheio’. Quanto aos argumentos de Trasímaco, Sócrates faz objeções. Este questiona se os governantes podem cometer erros, ao que Trasímaco concorda. Então, diz Sócrates, eles podem formular bem algumas leis e outras não, promulgando ora leis que lhes convêm, ora leis que lhes são prejudiciais (339c). Marinho, em seu estudo do diálogo, apresenta duas fragilidades no raciocínio de Trasímaco, contestadas por Sócrates:

“Um primeiro aspecto de fragilidade parte da perspectiva de que os governantes podem se enganar naquilo que é melhor para eles. Logo, as ações que poderiam ser justas, são prejudiciais aos próprios governantes e poderosos e, conseqüentemente, aos súditos. Deste modo, se algum súdito comete um ato injusto contra o governante, não estaria cometendo injustiça, segundo a prescrição do próprio governante.

Esse argumento demonstra a primeira fragilidade da justiça como conveniência do mais forte, isto é, a possibilidade de os governantes prescreverem leis que causam danos e transtornos a si mesmos.

[...]

O segundo aspecto de fragilidade afirma que nenhuma arte, seja a medicina, a equitação ou qualquer outra ciência, ‘procura ou prescreve o que é de vantagem ao mais forte, mas sim ao mais fraco, que é por ela governado’.”¹⁵

Porém, a defesa de Trasímaco ao seu próprio argumento, relativamente à primeira fragilidade apresentada, é dizer que os governantes, enquanto governantes, não erram. O mais forte não é aquele que erra, quando ele erra. Assim como o médico, que pode errar em relação ao doente, não é chamado de médico justamente por errar. Então, o governante, na medida em que está no governo, não se engana, mas promulga a lei que é melhor para ele, e é essa que deve ser cumprida pelos súditos (340c-341a). Quanto ao segundo ponto de fragilidade no argumento de Trasímaco, Sócrates coloca o ato de governar como uma arte. A arte prescreve o que é de vantagem ao mais fraco (342c-d). A arte da Medicina, por exemplo, é uma arte para o corpo, que é sujeito a defeitos e necessita de uma arte que lhe forneça o que é de vantagem a si. Assim, ela não procura uma vantagem própria de si mesma, mas do corpo, ou seja, uma arte não busca a vantagem para si, mas para o outro que lhe é mais fraco.

Mesmo que a sua concepção tenha sido refutada, Trasímaco não aceita seu insucesso e tenta mostrar a injustiça como mais vantajosa do que a justiça, e a vida do injusto como mais feliz do que a vida do justo. Então, passa a enumerar as vantagens que o injusto obtém acima

15 SILVA, Rosemary Marinho da. *A Justiça na República de Platão*. *Op.cit.*, p. 101-102.

do justo. Para ele, aqueles que não praticam a injustiça, o fazem pelo simples fato de não poder cometê-la ou não querer sofrê-la. O sofista conclui que a injustiça, quando alcança um certo poder, possui mais autoridade do que a justiça. A esta, ele denomina “perfeita injustiça” (344b-c). Os injustos capazes de cometer seus atos com perfeição e submeter à sua autoridade Estados e nações, são considerados, por Trasímaco, bons e sensatos. Ele acredita que o injusto se torna superior ao justo por buscar ultrapassar a todos – tanto o justo como o injusto –, mas o justo não tenta ultrapassar ninguém, assim, o injusto se mostra inteligente e bom, e o justo, não é uma coisa nem outra (349b-e). Um de seus argumentos a favor da injustiça consiste em colocá-la no lado das virtudes, como uma prudência, e a justiça no lado dos vícios, como uma “sublime ingenuidade” (348b-d).

Apesar dos esforços de Trasímaco, Sócrates não se permite convencer de que a injustiça seja mais vantajosa do que a justiça, mesmo que o indivíduo que pratique atos injustos consiga sair impune. A injustiça não pode ser virtude e a justiça, vício. Ao se dizer, por exemplo, que uma pessoa é um músico e outra não – toma-se o músico como sábio e o não-músico como ignorante –, o músico não quer ultrapassar outro músico em sua arte, porém, o não-músico quer. Assim, um sábio não quer ultrapassar o seu semelhante, mas o ignorante quer, em relação ao sábio e ao ignorante. Logo, o indivíduo sábio é sensato e bom, pois não visa exceder aos outros. Se o injusto foi posto como o que quer ultrapassar a todos, ele se assemelha ao homem ignorante e mau, e o justo, ao sábio e bom, e assim se revelam a nós. Dessa forma, a alma justa e o homem justo viverão bem, e o injusto, mal. Aquele que vive bem é feliz e venturoso, e o que não vive bem, inversamente. Assim, o homem justo é feliz (εὐδαίμων), e o injusto é desgraçado (ἄθλιος) (353e-354a). Disto se tem que a injustiça nunca será mais vantajosa do que a justiça, pois não há vantagem alguma em ser desgraçado, apenas em ser feliz.

A justiça como aparência

No Livro II, a investigação sobre a justiça se desenvolve a partir da defesa da superioridade da justiça aparente sobre a virtuosa. A justiça aparente é defendida como superior à virtuosa, pois a primeira traz boa reputação, ao passo que a segunda, embora bela, é difícil de ser alcançada e pode trazer desvantagens consigo. Glauco, tomando parte no diálogo, se mostra inconformado com a discussão de Sócrates e Trasímaco, pois não se sente

satisfeito com a argumentação de nenhum dos dois (358b). Então, se guiando pelos argumentos de Trasímaco, apresenta a concepção de justiça como um bem aparente. A fim de ouvir ainda mais sobre o modo como Sócrates tenta defender a justiça como mais vantajosa, ele passa a enaltecer a injustiça e os atos injustos, mesmo que não acredite em tal coisa. Glauco cita três espécies de bem – o bem que deve ser buscado por si, mas não por suas consequências; o bem buscado por si e por suas consequências; e o bem buscado apenas por suas consequências (357b-358a) –, colocando a justiça na espécie de bem que buscamos apenas por suas consequências e aparências. Sócrates, coloca a justiça na segunda noção de bem, mas Glauco chama sua atenção ao mostrar que, para a maioria das pessoas, a terceira opção seria a escolhida. Para ele, a justiça deve ser buscada apenas pelo salário e a reputação que oferece, mas, em si mesma, é bastante árdua (558a). Assim Glauco define a justiça:

GLAUCO – Tal seria a gênese e a 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 esses dois extremos, deve, não preitear-se como um bem, mas honrar-se devido à impossibilidade de praticar a injustiça.¹⁶

Glauco coloca a justiça como o bem que se quer pelo “salário e outras consequências que dele derivam” (357c-d). Seu argumento consiste em mostrar que não há vantagem em ser justo, e sim em parecer justo. Se o justo e o injusto tivessem o poder de fazer o que quisessem, veríamos o justo, levado pelas paixões, seguindo o mesmo caminho que o injusto, pois a ambição é algo que, por natureza, se busca como um bem (359c). Assim, seus atos em nada difeririam, mostrando que ninguém é voluntariamente justo, vendo que a justiça não é um bem para si. Com isso ele pretende demonstrar que a vida do injusto é melhor e mais feliz do que a do justo (361d).

De acordo com Marinho, essa é a diferença fundamental entre Platão e os sofistas. Para o primeiro é bom ser justo pela justiça em si mesma e por suas consequências, que se busca pela satisfação que ela produz ao aprender a contemplá-la e relacioná-la com as funções para o bem-estar de outros cidadãos e para si próprio. Já os sofistas defendem a primeira e a terceira noção de bem, colocando a justiça como bem penoso, ao qual as pessoas se submetem pela riqueza que podem obter e a reputação que podem gozar frente as demais pessoas

16 PLATÃO. *Res Publica* (359a-b). *Op.cit.*, p. 55. (μεταξὺ οὕσαν τοῦ μὲν ἀρίστου ὄντος, ἐὰν ἀδικῶν μὴ διδῶ δίκην, τοῦ δὲ κακίστου, ἐὰν ἀδικούμενος τιμωρεῖσθαι ἀδύνατος ᾖ).

consideradas justas.¹⁷ Glauco, apesar de apresentar a concepção de justiça como um bem buscado pela aparência e a reputação que oferece, deseja saber o que é a justiça e a injustiça em si mesmas. Ele, segundo Benson, ordena a justiça entre os bons escolhidos, não por seu próprio interesse, mas pelas coisas que vem dela. As pessoas, ele alega, não querem dificultar seu desejo natural por mais e mais de tudo, e apenas concordam em agir com justiça com os outros a fim de evitar serem tratadas injustamente por elas mesmas.¹⁸ Glauco espera que Sócrates argumente de modo a revelar qual a força que ambas – justiça e injustiça – possuem na alma do indivíduo, sem dar importância a salários e consequências (358b).

Adimanto, para discutir ainda mais a questão, mostra que os pais ensinam aos filhos que é necessário ser justo, não por elogiarem a justiça em si, mas pelo nome que ela proporciona, para que, parecendo justos, adquiram muitas vantagens. Assim, se um homem for justo sem o parecer, não tira disso proveito algum, apenas castigos. Porém, o injusto que souber parecer justo, possui uma vida divinamente boa (365b). Mesmo artistas e poetas entoam hinos acerca da beleza da temperança e da justiça, embora trabalhosas, e mostram a intemperança e a injustiça como algo fácil de se alcançar, odiosas apenas à reputação e à lei. Logo, o homem injusto, se souber transparecer uma aparência de justo, adquirirá muitas vantagens e será mais feliz. A conclusão que se pode tirar do discurso de Adimanto é que este faz um elogio à injustiça baseado nas consequências negativas da justiça, segundo sua concepção, afirma Zoraida.¹⁹ Porém, assim como seu irmão Glauco, Adimanto apenas deseja que Sócrates faça uma defesa que demonstre a necessidade da justiça, em respeito a ela mesma e suas consequências, mostrando o que a justiça tem de vantajoso e a injustiça, prejudicial (367d).

Nesse ponto, Sócrates coloca de lado o discurso refutativo e passa a fazer um discurso mais espontâneo. A busca pela definição de “justiça” se inicia como um plano para responder ao desafio de Glauco e Adimanto. Conforme as exigências de seus interlocutores, Sócrates passa a seguir a busca do que seja a justiça em si mesma, independentemente das consequências que possam surgir dela. É nessa busca pela natureza da justiça que essa virtude mostra sua extrema importância. A partir desse ponto do diálogo, Sócrates passa a examinar

17 SILVA, Rosemary Marinho da. *A Justiça na República de Platão. Op.cit.*, p. 111.

18 BENSON, Hugh H. “Platonic Ethics, Politics, and Aesthetics” in *A Companion to Plato*. Edited by Hugh H. Benson. Blackwell companions to philosophy. Blackwell Publishing, 1956, p. 341.

19 FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. *A questão da unidade e do ensino das virtudes em Platão*. Zoraida Maria Lopes Feitosa. São Paulo, 2006, p. 84.

as vantagens, os motivos e efeitos, que a justiça e a injustiça produzem por si mesmas em quem as possui, a fim de demonstrar que uma é um bem, e a outra, um mal. Richard Kraut, em defesa de Sócrates, quer mostrar em seu ensaio que a justiça é um bem tão grande quanto qualquer outro, e que qualquer um que a possua completamente está em melhor situação, mesmo em meio a vários infortúnios, do que uma pessoa injusta, que desfruta as recompensas sociais, geralmente recebidas pelos justos.²⁰

A justiça na sociedade

Mesmo que tenha sido proposto a Sócrates apresentar a definição de justiça e sua manifestação na alma do indivíduo, ele passa a se referir à justiça, primeiramente, na cidade. O fato de Sócrates traçar o perfil do modo de vida de uma sociedade, colocando, momentaneamente, o indivíduo de lado, mostra que ele não possuía uma ideia clara do que fosse a justiça na alma do indivíduo. Ele mesmo afirma não ser um “especialista” no assunto, e, por isso, a necessidade de, antes, tratar a questão em uma escala mais ampla (368c-d). Segundo Marinho, examinando a justiça a partir de uma sociedade, Sócrates quer mostrar a importância da justiça em toda sua amplitude. Ela afirma:

“Para ele [Sócrates], é necessário entender que a justiça não é apenas uma questão individual, como bem afirmavam os sofistas, mas sendo um desafio coletivo é imprescindível não apenas investigar o indivíduo e suas ações, mas observar a cidade como um todo, pois talvez desse modo houvesse mais facilidade em aprender o que é a justiça. Na cidade que estava posta não havia lugar para a justiça virtuosa, apenas para a justiça aparente.”²¹

Sócrates, então, inicia sua investigação de como surge a justiça e a injustiça, pensando a partir da formação de uma cidade tida por ele como ideal (368e-369b). Por não serem autossuficientes, além de possuírem diversas necessidades, homens tomam uns aos outros para suprirem todas as suas carências, reunindo companheiros e ajudantes em um só lugar. Assim se origina a cidade. Nessa cidade, cada homem executa o seu próprio ofício, conforme a necessidade do Estado. Então, deve haver um lavrador, um pedreiro, um tecelão, entre

20 KRAUT, Richard. “The defense of justice in Plato’s Republic” in *The Cambridge Companion to Plato*. Edited by Richard Kraut. New York: Cambridge University Press, 1992, p. 311.

21 SILVA, Rosemary Marinho da. *A Justiça na República de Platão*. *Op.cit.*, p. 123.

outros. Sócrates acredita que o resultado do trabalho dos habitantes é mais rico, mais belo, mais fácil e eficiente, quando cada pessoa faz e se dedica a uma só coisa. Platão quer mostrar aqui que as necessidades de todos os habitantes da cidade serão melhor atendidas se cada um puder “executar o seu trabalho próprio, para ser comum a todos” (369e). Assim, se cria uma cidade de especialistas. A cidade torna-se mais povoada na medida em que agrega mais trabalhadores, chegando a se tornar uma cidade de luxo. É nessa cidade que Sócrates busca examinar a origem da justiça.

Cada pessoa nasce com naturezas diferentes entre si, então ela deve executar um, e apenas um, ofício, aquele para o qual sua natureza tende (370a-c). Segundo Annas:

“O pensamento básico de Platão é que as diferenças naturais entre as pessoas indicam diferentes papéis complementares nos quais elas atuam e para a comunidade como um todo. Diversas aptidões são vistas como diferentes meios de cooperação. Platão vê as pessoas como essencialmente sociais; ele está interessado, não naquilo que torna uma pessoa única entre todos os outros, mas nas maneiras pelas quais ele ou ela é distintamente destinado a cooperar com os outros em esforços conjuntos. [...] ele vê os indivíduos como encontrando seu lugar natural em alguma associação cooperativa; ele vê como simplesmente óbvio que cada indivíduo não é autossuficiente.”²²

Ainda em relação à diferença de naturezas, diz Feitosa, há uma divisão em três tipos: “amantes do dinheiro, amantes da honra e amantes do saber. Cada tipo possui finalidades diferentes e são governadas pelas três partes da alma: concupiscível, irascível e racional.”²³ A cada um desses tipos diferentes de naturezas corresponde uma classe de habitantes da cidade. Conforme a cidade cresce, em expansão e população, surge a necessidade de uma organização entre os cidadãos. Para que haja essa organização, as pessoas devem ser separadas em classes, de acordo com sua natureza. Assim, a cidade se divide entre a classe dos artífices (τεχνίτες) (369c-e) – que trabalha para suprir as necessidades do Estado –, a classe dos guardiões (φυλάκων) (373e-374a) – que luta em favor da cidade –, e a classe dos governantes (ἄρχουσιν) (375e-376c) – que dirige a cidade e seus habitantes.

Cada classe de habitantes possui uma virtude específica – sabedoria, coragem e temperança –, porém, a justiça, não possui um lugar definido na cidade. Platão, então, passa a investigar o lugar a que cada uma dessas virtudes ocupa, e, em especial, a justiça (427d-e).

22 ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. *Op.cit.*, p. 75.

23 FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. *A questão da unidade e do ensino das virtudes em Platão*. *Op.cit.*, p. 87.

Assim, para encontrar o lugar que é ocupado pela justiça, ele utiliza o método de exclusão, para mostrar esta, como a virtude que restará após todas as outras serem identificadas em suas respectivas classes (428a).

- Sabedoria (σοφία)
(428b-429a)

A cidade é sábia pelos governantes. Estes fazem parte da classe superior da cidade, e provêm da classe dos guardiões, ou seja, os governantes são os melhores dentre os guardiões, aqueles que se destacam durante o processo de educação, apresentando a capacidade para ser um legislador. O governante deve comandar promovendo a harmonia. A ele é incumbido o papel de educar e conduzir a cidade para o melhor caminho possível. Na cidade deve haver a vigilância sobre o que se deve ou não ser ensinado aos jovens – fábulas, poesias, prosas, entre outras coisas dessa espécie. Assim, o dever dos que governam a cidade é vigiar, constantemente, cada indivíduo que nela habita, guiando-os corretamente. Eles devem manter sob controle tanto os guardiões, que são os mais fortes, quanto os trabalhadores, que são os mais numerosos. Dessa forma, aos governantes cabe a ciência da vigilância, ciência pela qual pode se deliberar bem (428d). Por essa ciência, a cidade é denominada verdadeiramente sábia e prudente. Os governantes são os responsáveis por manter a ordem e a paz entre os habitantes. Segundo Marinho:

“A sabedoria torna-se a ciência que dirige as ações do governante autêntico, a fim de que delibere com exatidão e observe o conjunto da cidade, e não apenas as partes que lhe interessam. Deste modo, a totalidade cumpre sua função como um corpo harmônico guiado por uma alma perfeita. Pela *areté* (virtude) do governante, ele próprio e a cidade que governa se torna o melhor naquilo que foi designado para executar.”²⁴

O governante deve compreender que seus conhecimentos são um meio para deliberar bem a respeito das decisões que podem melhor conduzir a cidade. É pelo poder do governante que aprende a ser sábio que a cidade torna-se sábia. Então, a cidade deve sua sabedoria à sua menor parte, pois a classe dos governantes é a menor do Estado, (428e-429a).

24 SILVA, Rosemary Marinho da. *A Justiça na República de Platão*. *Op.cit.*, p. 22.

- Coragem (ἀνδρεία)
(429a-430c)

Após examinar a sabedoria, Sócrates passa a investigação sobre a coragem e sua classe correspondente. A cidade é corajosa pelos guardiões. Essa é a classe abaixo da classe que governa, sendo a que dá o auxílio aos governantes. Esta classe deve lutar em favor da cidade. Através da coragem, esses homens conseguem se conservar em meio aos desgostos, prazeres, desejos e temores.²⁵ Então, essa virtude é colocada por Platão, na *República*, como uma espécie de ‘salvação’ e apresentada como sendo uma coragem política (430c). Os guardiões devem vigiar com o fim de defender, proteger e preservar a lei que proporciona a direção daquilo que se deve ser temido, como também a unidade e harmonia da cidade. Logo, a melhor ordem tomada pelos governantes é absorvida e aceita pelos guardiões através da coragem. Segundo Annas, Platão expande aqui a natureza da coragem, que, ele diz, não é apenas ter as crenças certas sobre o que deve e não deve ser temido, mas ser capaz de manter essas crenças em face de tentações e coerções.²⁶

No *Laques*, em um diálogo entre Sócrates e Nícias, a coragem é definida como o conhecimento dos bens em sua totalidade e como sucedem, da mesma forma que o conhecimento dos males.²⁷ Segundo Benson, o *Laques* fornece esclarecimentos mostrando que o conhecimento do que deve ser ou não temido é a mesma coisa que o conhecimento de todos os bens e males. Esse conhecimento é a base não apenas da ação corajosa, mas também da ação sábia, temperante e justa.²⁸

- Temperança (σωφροσύνη)
(430d-432a)

Por fim, resta a classe dos artífices. Estes devem fazer parte da temperança. Porém, a temperança, assim como a justiça, se manifesta em todas as classes (432a). Essa é a virtude

25 Platão coloca a coragem como a “salvação através de todas as vicissitudes” (σωτηρίαν τὸ ἐν τε λύπαις) (429c). Assim, os guardiões que tiverem uma educação adequada, de modo a se tornarem corajosos, estão salvos de se enfraquecer com os prazeres e temores do corpo.

26 ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. *Op.cit.*, p. 114.

27 PLATÓN. *Laques* (199d-e). Diálogos I. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

28 BENSON, Hugh H. *A Companion to Plato*. *Op.cit.*, p. 328.

que faz com que o cidadão comum aceite a distribuição das virtudes e dos poderes que competem a cada classe, e se ajustem à ordem e ao domínio de certos prazeres e desejos do corpo, assim tornando-se “senhores de si”.²⁹ Nas palavras de Marinho:

“Para Platão, ‘ser senhor de si’ é o autodomínio frente ao que conduz a destruição tanto da pessoa, quanto da cidade. O que conduz à destruição se encontra no campo dos desejos e prazeres que trazem a novidade e a confusão. O autodomínio torna o governante determinado frente as influências dos prazeres e das emoções, como também o deixa subjugado ao domínio da razão.”³⁰

Apesar de se aplicar a todos na cidade, a temperança se localiza particularmente na classe dos trabalhadores, que é a classe mais numerosa, pois ela busca introduzir nestes uma certa moderação para que não excedam seus apetites, nem desejem bens que não lhes foram destinados, permanecendo em seu devido lugar, diz Feitosa.³¹ A temperança consiste na harmonia das partes. Sua maior qualidade é promover a harmonia entre a classe superior e as classes inferiores, para que concordem entre si a respeito de quem deve governar na cidade e nos indivíduos. Assim, os governados precisam obedecer aos governantes, e estes últimos devem ter domínio sobre os habitantes. A esta cidade, cujos desejos dos cidadãos de pouco valor são dominados pelos desejos daqueles que são melhores, chama-se temperante.

- Justiça (δικαιοσύνη)
(432b-434d)

Ao se examinar o modo como se dá a sabedoria, a coragem e a temperança, na cidade, pode-se chegar a conclusão do que é a justiça. A justiça, como já tinha dito Sócrates, acaba por ser aquilo que resta na cidade depois de se descobrir o que são as outras três virtudes (427e-428a). A cidade possui sabedoria por causa dos governantes; é corajosa pelos guardiões; e temperante enquanto houver concordância entre todas as classes em termos de comando. Nesse ponto do diálogo, Sócrates percebe ser a justiça o princípio que foi estabelecido desde a origem da cidade.

29 É usada a expressão “ser senhor de si” (κρείττω αὐτοῦ) (430e). Por tal expressão entende-se que a alma do homem possui duas partes, uma melhor e uma pior, e quando a melhor parte domina a pior, denomina-se “ser senhor de si”.

30 SILVA, Rosemary Marinho da. *A Justiça na República de Platão*. *Op.cit.*, p. 24.

31 FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. *A questão da unidade e do ensino das virtudes em Platão*. *Op.cit.*, p. 92.

SÓCRATES – Me parece que há muito estamos a falar e a ouvir falar sobre o assunto, sem nos apercebermos de que era da justiça que de algum modo estávamos a tratar. [...] O princípio que de entrada estabelecemos que devia observar-se em todas as circunstâncias, quando fundamos a cidade, é, ou ele ou uma de suas formas, a justiça. Ora, nós estabelecemos, e repetimo-lo muitas vezes, que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual sua natureza é mais adequada.³²

Assim, há no Estado, diz ele, uma noção de que cada um faz o que lhe pertence, sem tomar parte no trabalho de outrem. Logo, deve haver uma força que faz com que cada indivíduo se mantenha nos limites de seu ofício. Essa força pode muito bem ser a justiça. Dessa forma Sócrates chega a conclusão do que é a justiça na cidade:

SÓCRATES – Executar a tarefa própria, e não se meter nas dos outros. [...] esse princípio pode muito bem ser, de certo modo, a justiça: desempenhar cada um a sua tarefa.³³

Como coloca Benson, “fazer o próprio” é apenas outra expressão do princípio da divisão natural do trabalho. Não surpreende que este princípio, sendo a principal condição do bom funcionamento da cidade, seja uma das suas virtudes, ou seja, a justiça.³⁴ Então, os governantes precisam administrar a justiça na cidade, com o objetivo de impedir que alguém tenha posse de bens alheios ou que seja privado dos seus próprios (433e).

A justiça no indivíduo

No Livro IV, a fim de encontrar como se dá a justiça na alma do indivíduo, Sócrates passa a examinar, da mesma forma que na cidade, se o homem possui na alma as três qualidades encontradas no Estado. Aquilo que se revelou na cidade deve ser transferido para o indivíduo. Em relação à noção de justiça, o homem justo não pode ser diferente da cidade justa, mas deve ser semelhante a ela.

SÓCRATES – A cidade pareceu-nos justa, quando existiam dentro dela três espécies de naturezas, que executavam cada uma a tarefa que lhe era própria; [...] Logo, o indivíduo

32 PLATÃO. *Res Publica* (432e-433a). *Op.cit.*, p. 185.

33 PLATÃO. *Res Publica* (433a-b). *Op.cit.*, p. 185.

34 BENSON, Hugh H. *A Companion to Plato*. *Op.cit.*, p. 347.

que tiver na alma estas mesmas espécies, merece bem, devido a essas mesmas qualidades, ser tratado pelos mesmos nomes que a cidade.³⁵

É claro que para que o indivíduo se assemelhe à cidade, ele deve possuir em si três partes. Porém, para investigar se a alma possui em si essas três partes ou não, Platão se guia pelo “princípio dos contrários”³⁶, como coloca Feitosa. Assim, o mesmo sujeito não pode realizar e sofrer efeitos contrários ao mesmo tempo, na mesma parte de sua alma e em relação à mesma coisa (436b). Com isso conclui-se que não há apenas uma parte, mas mais. Um homem que deseje beber algo, mas se recuse a beber, por exemplo, apresenta em si a aceitação e a repulsão, que são contrárias entre si, referentes à mesma coisa. Então, percebe-se nele uma parte que se impulsiona para o objeto desejado, uma parte que controla tal impulso, e uma parte que se ira diante desse desejo, se afastando dele. Então, é certo que a alma do indivíduo pode compreender, se irritar, e desejar. Cada uma dessas partes é distinta uma da outra. Assim, o homem possui na alma a parte que deseja (ἐπιθυμία), que é a parte concupiscível; a parte que se irrita (θυμός), que é a irascível; e a parte que raciocina (λογίζεται), que é a parte racional da alma.

- Parte Racional (λογιστικὸν)

Esta é a parte em virtude da qual aprendemos (436a). Essa parte, como aponta Annas, possui duas principais funções: buscar o conhecimento da verdade, sendo a única parte da alma que pode fazer isso (581b); e governar a alma, pois é sábia (441e). A parte racional é a única que cuida dos interesses de toda a alma e não apenas de si mesma, enquanto as outras duas partes só se preocupam com elas mesmas e não com o todo das quais são partes. Um outro fundamento para o domínio da razão sobre toda a alma é que uma vida que é moldada pela devoção ao objetivo da razão, buscando a verdade, é uma vida melhor para a pessoa liderar do que uma vida moldada pela devoção aos fins das outras partes, diz Annas.³⁷

A parte racional é a parte suprema. Ela que nos permite o conhecimento e o fundamento de todas as outras. Essa é a parte considerada “amiga do saber”. É por essa parte da alma que nos distanciamos da dependência do objeto dos desejos. A parte racional corresponde à classe dos governantes, que, do mesmo modo que a razão deve dominar as

35 PLATÃO. *Res Publica* (435b-c). *Op.cit.*, p. 189.

36 FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. *A questão da unidade e do ensino das virtudes em Platão*. *Op.cit.*, p. 96.

37 ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. *Op.cit.*, p. 125-126.

outras partes, deve comandar as outras classes. À parte superior da alma cabe vigiar as partes inferiores, para que estas não se tornem grandes e fortes a ponto de tentar dominar uma parte que não compete à sua classe. Denomina-se um indivíduo como sábio por causa da razão, que é sua menor parte, aquela que governa toda a sua alma e fornece as instruções a serem seguidas.

- Parte Irascível (θυμοειδοῦς)

É a parte considerada intermediária entre as partes racional e concupiscível e, por natureza, auxiliar da racional (441a). Conforme diz Marinho, a parte irascível é aquela que, quando há discórdia entre as outras partes, garante a superação da situação.³⁸ No diálogo, Sócrates coloca a ira como a parte que, por vezes, luta contra os desejos. Assim, em muitas ocasiões em que, quando as paixões forçam o homem contra sua razão, ele censura a si mesmo, se irritando com isso. Dessa forma, a parte irascível se mostra distinta da concupiscível. Mas também difere da racional, pois a irascibilidade pode ser vista nas pessoas mesmo recém-nascidas, mas a razão só é alcançada posteriormente ou, em alguns casos, nunca (441a-b). Então, como se a ira estivesse entre duas partes que contendem, ela, por vezes, se coloca como aliada à razão (440a-b).

A parte irascível corresponde à classe dos guardiões, e da mesma forma que estes são os auxiliares dos governantes do Estado, a parte irascível auxilia a parte racional. O indivíduo é corajoso por sua parte irascível, quando essa parte se mantém firme mesmo em meio aos prazeres e sofrimentos, preservando as instruções que são dadas pela razão a respeito do que deve se temer ou não. Essa parte é a força interna que ajuda a fortalecer a parte racional, para que esta possa governar a alma e o corpo, sem sucumbir aos prazeres e desejos.

- Parte Concupiscível (ἐπιθυμητικόν)

Essa parte da alma é a parte que deseja (439d). Nessa parte, diz Feitosa, Platão equipara os homens aos animais pelo tipo de comportamento que manifestam, ou seja, os desejos que se relacionam ao corpo.³⁹ Ter fome, sede, almejar algo, assim como todos os

38 SILVA, Rosemary Marinho da. *A Justiça na República de Platão*. *Op.cit.*, p. 46.

39 FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. *A questão da unidade e do ensino das virtudes em Platão*. *Op.cit.*, p. 96.

apetites, são incluídos na parte concupiscível da alma. A alma daquele que deseja, sempre procura o objeto de seus desejos. Segundo Annas:

“Quando Platão chama essa parte de parte que tipicamente deseja, não é o modo de desejar que lhe interessa, mas sim o fato de que o desejo é caracteristicamente limitado ao seu objeto sem necessariamente envolver quaisquer considerações adicionais. O desejo é considerado múltiplo e muitas vezes caótico, porque pode se fixar em objetos de qualquer tipo; não há nada que unifique todos os casos de desejo, exceto quando alguma coisa em particular é procurada.”⁴⁰

As partes racional e irascível devem dominar a parte concupiscível. Esta última, mesmo que seja a inferior, constitui a maior parte da alma do indivíduo e é, por natureza, a mais ambiciosa. Embora o desejo seja diverso e não restritivo a uma única classe, ele corresponde especialmente à classe dos trabalhadores, cuja principal característica é a busca de fins pessoais. Na classe dos trabalhadores, a temperança se mostra presente quando a classe que governa e as classes governadas vivem em harmonia. Assim, da mesma forma que o indivíduo é sábio por sua parte racional, e corajoso por sua parte irascível, ele será temperante quando todas as partes de sua alma concordarem entre si. Logo, a parte concupiscível deve aceitar que à parte racional cabe o domínio da alma. Assim, as partes inferiores aceitam que é a razão que deve dominar e não se revoltam contra ela. E, por ter em si a harmonia e amizade entre essas partes – quando a parte superior e as partes inferiores concordam umas com as outras – esse indivíduo torna-se temperante. No *Timeu*, Platão se ocupa rapidamente com esse tema:

“... o temor, a cólera e todas as sensações que lhes seguem, e todas as que por natureza são contrárias e se diferenciam destas. Se as dominarem, viverão de forma justa, mas, se forem comandados por elas, viverão de forma injusta. Aquele que viver bem durante o tempo que lhe cabe, regressará à morada do astro que lhe será associado, para aí ter uma vida feliz e conforme.”⁴¹

40 ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. *Op.cit.*, p. 129.

41 PLATÃO. *Timeu* (42a-b). Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Editor: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011, p. 119.

- O indivíduo justo

Uma vez que as partes da alma foram distinguidas, as virtudes seguem de um modo paralelo às virtudes do Estado (441c). As analogias feitas por Platão entre as virtudes no indivíduo e na cidade são claras. E, como na cidade, o indivíduo é justo quando cada uma das partes de sua alma funciona adequadamente e desempenha sua própria tarefa (441d-e). Como cada indivíduo é diferente um do outro, possuindo naturezas, qualidades e habilidades diferentes para exercer um ofício, é isto que deve fazer e nisto se especializar. O homem que harmonizar dentro de si essas três partes, guiando-se pela razão, e exercer sua tarefa própria, sem se pôr no meio da tarefa de outro, viverá de forma feliz e organizada. Este é, então, o indivíduo tomado por justo. Segundo Benson, Sócrates diz que a justiça se assemelha ao princípio da divisão natural do trabalho, “embora não em relação ao fazer externo do próprio, mas em relação ao que está dentro, ao que é verdadeiramente a si mesmo e ao próprio”. Essa ideia, de que a justiça é um estado interior e não um modo de ação, é a ideia climática e revolucionária de Platão sobre o que é um indivíduo ser justo.⁴²

II. A educação

Para que uma grande cidade, composta por uma multidão, possa se manter unida e organizada, seus habitantes devem receber a educação certa que os permita viver de tal forma. Essa educação se dá pela música (μουσική) e pela ginástica (γυμναστική), sendo a primeira para a alma e a segunda, o corpo. Nesse diálogo, Platão trata da educação principalmente para a classe dos guardiões, pois estes precisam ser inteligentes e fortes ao mesmo tempo. A educação é o alicerce dessa cidade, e os cidadãos são educados de acordo com o seu “dom” natural, tendo na música e na ginástica seus pilares centrais. Através da música, eles podem alcançar um instinto filosófico, e através da ginástica, um corpo saudável. Conforme diz Marinho:

“É preciso afirmar que para Platão, não são todas as pessoas da cidade que vão ser submetidas ao processo educacional, que se subdivide em etapas graduais. A classe dos negociantes e artesãos aprende com seus pais a exercer a função. É o mais velho e experiente ensinando os mais jovens, a partir da prática manual. Para guardiões e governantes é preciso um longo caminho de preparação. É uma preparação da alma destas

42 BENSON, Hugh H. *A Companion to Plato. Op.cit.*, p. 351-352.

peçoas, especialmente a alma do governante, para que consiga dirigir a cidade de forma justa.”⁴³

Assim, o objetivo desse capítulo é apresentar a forma da educação que Platão considera ideal para os habitantes da cidade pensada por ele. Analisaremos o modo como a música pode moldar a alma do indivíduo, introduzindo na alma deste a harmonia, a temperança e a sabedoria, da mesma forma que a ginástica pode moldar o corpo, não só tornando os indivíduos fortes e saudáveis, mas introduzindo a coragem em sua alma. Ensinados dessa forma, os habitantes podem se tornar justos, assim como toda a cidade.

A Música

Primeiramente, na cidade, educa-se os jovens pela música (376e). A música está presente na educação platônica dada a importância de produzir nos jovens a harmonia e ordem na alma. Nesta fase inicial, diz Marinho, tanto guardiões e governantes estão juntos, para serem educados no primeiro e segundo degraus, que corresponde ao aprendizado da música, da ginástica e formação militar.⁴⁴ Deve-se instalar nos futuros guardiões e governantes apenas bons exemplos que possam ser imitados. Conforme diz Sócrates: “os guardiões, se imitarem, devem imitar o que lhes convém desde a infância – coragem, sensatez, pureza, liberdade, e todas as qualidades dessa espécie” (395c).

Na música se inclui a literatura, havendo duas espécies: uma verdadeira e uma falsa. As literaturas falsas são as fábulas, e se contam às crianças. Então, a educação começa na vigilância sobre os autores das fábulas, persuadindo as amas e as mães a contarem as boas às crianças, mas banindo as más⁴⁵, e moldando, assim, suas almas. Os governantes que já passaram pelo processo de educação e se encontram no comando da cidade devem encontrar, em meio aos artistas, poetas e prosadores, aqueles que possuem boa natureza e que seguem os sinais do belo e do perfeito. Aqueles artistas que tiverem a capacidade de fazer os jovens

43 SILVA, Rosemary Marinho da. *A Justiça na República de Platão*. *Op.cit.*, p. 49.

44 SILVA, Rosemary Marinho da. *A Justiça na República de Platão*. *Op.cit.*, p. 50.

45 Platão considera falsas as fábulas contadas por Hesíodo e Homero, além de alguns outros poetas. Estes, diz ele, contam mentiras a respeito dos deuses e heróis, dizendo que os deuses brigam entre si e enganam aos homens, que os heróis possuem inimizades com seus parentes e familiares, ou que um cidadão possui ódio com o outro (377d-378e).

imitarem, de suas almas, os modelos que provêm da beleza da perfeição, são os que devem ser aceitos na cidade. Segundo Marinho:

“A instrução tem na música um instrumento que guia as crianças pelo caminho da razão. O condutor deve estar treinado na imitação perfeita do belo e do bem, penetrando na alma, para conduzi-la no aperfeiçoamento da racionalidade: que comanda e governa o corpo e a cidade.”⁴⁶

É por essa educação que os guardiões se tornam brandos para com os habitantes de sua cidade. Ela acrescenta, ao temperamento do guardião, um instinto filosófico, assim ele entende que deve ser manso com os familiares e conhecidos e o inverso, com os desconhecidos (376b). Não se pode consentir que seja usado, na educação dos jovens, más fábulas acerca dos deuses, colocando-os como prejudiciais aos homens, pois esses jovens precisam se tornar guardiões tementes aos deuses e semelhantes a eles, na medida em que for possível.

Por fim, se trata do caráter do canto da melodia. Esta, se compõe de três elementos: as palavras, a harmonia e o ritmo. As palavras são o discurso não cantado. Em relação aos ritmos e harmonias, há o bom e o mau ritmo, assim como a harmonia, que imitam, por um lado, o estilo bom, e por outro, o estilo mau. Os bons estilos devem ser procurados por aqueles que buscam uma vida ordenada e corajosa. Portanto, não se deve permitir nos discursos, gemidos, lamentos, harmonias moles ou dos banquetes, ou quaisquer melodias que deixem os homens preguiçosos, moles ou com desejo de se embriagar (398c-e). Na cidade se deve permanecer apenas as harmonias que imitam a voz e o tom de um homem valente na guerra e em toda a ação violenta. O ritmo e a harmonia se adaptam às palavras, e estas dependem do caráter da alma. Assim, a boa qualidade do discurso, da harmonia e do ritmo depende da qualidade do caráter, e os jovens precisam buscar essas boas qualidades.

Os jovens devem ser educados pela música, pois o ritmo e a harmonia penetram mais fundo na alma, atingindo-a com força, a levando à perfeição. Para que os indivíduos sejam músicos, eles devem conhecer as formas da temperança, da coragem, da grandeza da alma, e qualidades do gênero (402c). A música busca o amor ao belo (403c). A harmonia, a ordem e a beleza são, por natureza, amadas moderadamente pelo chamado amor verdadeiro. Aquele que

46 SILVA, Rosemary Marinho da. *A Justiça na República de Platão. Op.cit.*, p. 51.

reunir as boas disposições em sua alma e fazê-las harmonizarem com o exterior se mostrará como a mais bela visão.

SÓCRATES – Não seremos músicos, nem nós mesmos nem aqueles que nos propusemos educar para serem guardiões, antes de conhecermos as formas da temperança, da coragem, da generosidade, da grandeza da alma e de quantas qualidades forem irmãs destas.⁴⁷

A Ginástica

Não é o corpo bom ou perfeito que torna a alma boa, mas, pelo contrário, a alma boa, por sua excelência, permite ao corpo ser o melhor possível. Então, após a música, se passa a educar os jovens pela ginástica, pela qual o corpo deve ser cuidado. A melhor ginástica é a irmã da música simples. A ginástica conveniente é simples, e acima de tudo a dos guerreiros (404b). Para o corpo dos guardiões é conveniente que se abstenham da embriaguez e de alimentos que lhes causem sono, fraquezas, doenças, e que de algum modo interfiram em sua saúde. Precisam manter uma boa dieta. Se as doenças crescerem na população, a cidade precisará de um número maior de médicos. E quanto mais médicos, ou até mesmo juizes, a cidade precisar, maior é a prova de que possui uma educação viciosa. Porém, é certo que devem haver bons médicos na cidade, mas apenas para tratar ferimentos ou enfermidades naturais.

SÓCRATES – Portanto, estabelecerás na cidade médicos e juizes da espécie que dissemos, que hão de tratar, dentre os cidadãos, os que forem bem constituídos de corpo e alma, deixarão morrer os que fisicamente estiverem nessas condições (viciosos), e mandarão matar os que forem mal conformados e incuráveis espiritualmente.

GLAUCO – Parece-me que é o melhor, quer para os próprios pacientes quer para a cidade.⁴⁸

O médico de maior habilidade é aquele que começa, desde criança, a aprender sua arte e trata o maior número de corpos, e o pior é aquele que ele mesmo sofre todas as enfermidades, sem gozar de perfeita saúde. Mas o juiz governa por meio da alma. À alma não convém ter percorrido todas as injustiças desde jovem, cometendo-as ela mesma. Um bom

47 PLATÃO. *Res Publica* (402c). *Op.cit.*, p. 134.

48 PLATÃO. *Res Publica* (409e-410a). *Op.cit.*, p. 147.

juiz deve ser inexperiente dos maus costumes da juventude, aprendendo já tarde o que é a injustiça, sem tê-la em sua própria alma, apenas a observando nos outros e vendo o mal que é a injustiça. Só assim ele pode se tornar perfeito para julgar, sem falhas, o que é justo. Um juiz que aprende o que é a injustiça praticando-a, não é apto para julgar a ninguém, pois o vício não pode conhecer-se a si e à virtude, mas a virtude, tendo as qualidades naturais aperfeiçoadas pela educação, alcança o conhecimento de si e do vício (409d-e).

Em relação às fábulas, não se pode dizer aos jovens mentiras acerca dos seres mais elevados (377e), dizer que cometeram atos sem nobreza, como a vingança, ou que os deuses lutam com os deuses, que conspiram e combatem um contra o outro. Não é verdade que alguém que viole as leis não faz nada de surpreendente. Deve-se persuadir os jovens de que os cidadãos nunca possuíram ódio entre si, que é o que a lei divina aprova (378c-d); que Deus é essencialmente bom, e nada que seja bom é prejudicial, então não pode fazer mal algum (379a-b); persuadi-los de que Deus não é a causa de todas as coisas, apenas dos benefícios, pois o que é bom é vantajoso, e não possui culpa nos males (379b); e as demais histórias que mostram os deuses como bons. Só se pode relacionar alguma desgraça com a divindade se for de consenso que é um castigo para os maus.

A educação pela ginástica permite a coragem dos jovens. Para que estes sejam corajosos, é necessário que se digam-lhes palavras que os façam temer a morte o menos possível. Um mestre não pode lhes contar histórias que os façam preferir a escravidão à derrota e morte. Assim, além do corpo, a ginástica trabalha também a alma. É provável que ambas formas de educação – a música e a ginástica – tenham sido estabelecidas em atenção à alma. O indivíduo educado apenas pela ginástica possui na alma a grosseria e dureza, e educado apenas pela música, moleza e doçura. Logo, os guardiões devem conciliar em sua alma a música e a ginástica, para que, da harmonia entre elas, resulte uma alma moderada e corajosa (411a). Em consequência, da desarmonia delas nasce uma alma covarde e grosseira.

III. A justiça e a felicidade

A cidade ideal seria aquela onde reina a justiça, porém, se deve interrogar se os seus cidadãos seriam também felizes. Embora Sócrates não questione a natureza da felicidade, pode-se concluir, a partir do diálogo na *República*, que a virtude leva à felicidade. Como aponta Feitosa, uma pessoa que saiba medir suas ações a partir do conhecimento do bem e do

mal é sábia, porque é temperante diante de seus desejos, assim ela é considerada virtuosa. Essa pessoa, ao perder seus bens externos e materiais, não sucumbe à infelicidade, mas faz uma adaptação de seus desejos de acordo com as circunstâncias, de modo que nada possa interferir em sua felicidade. Assim, Sócrates mantém a tese de que a virtude é suficiente pra ser feliz. Ela ainda afirma que, no *Cármides*, Sócrates mostra que a felicidade é a finalidade última de toda ação virtuosa, mas toda ação virtuosa implica necessariamente a racionalidade. Então, a racionalidade implica a felicidade. Aquele que não busca a felicidade não exerce a racionalidade.⁴⁹ Mas a questão aqui é compreender se adquirir a justiça é suficiente para se tornar feliz.

Assim, o objetivo desse capítulo é mostrar se e como a cidade justa e os indivíduos justos podem ser felizes. A partir do argumento que coloca o homem justo como feliz, analisaremos se a justiça é a virtude suficiente para se alcançar a felicidade. Então, primeiramente, faremos uma análise na cidade, a fim de encontrar a cidade feliz, e, após, no indivíduo.

A cidade feliz

Platão parte do princípio de que as pessoas são diferentes e, portanto, deverão ocupar lugares e funções diversas na sociedade, de acordo com o que se adequar a cada uma. Esse princípio é a justiça. Assim, cada classe consiste em fazer conforme convém a sua própria classe, executando o trabalho que lhe cabe executar, do mesmo modo que as partes da alma do indivíduo, criando, então, a ordem. Assim, os habitantes serão justos e farão justa a cidade, pois é na cidade mais organizada que se encontra a justiça. Com a criação dessa cidade ideal, Sócrates acredita estar modelando a cidade feliz, não para apenas um pequeno número de pessoas, mas para toda a cidade (420b). A justiça apresentada por Platão, na *República*, é a harmonia entre as classes sociais e as pessoas, e esta harmonia levará a felicidade para todos. Neste sentido, a justiça constitui a principal virtude, a própria condição das outras virtudes, com função de manter a cidade em harmonia. Só através dela é que a cidade poderá se tornar melhor quanto à ordem.

Para que a cidade seja feliz, todos devem viver em harmonia uns com os outros. Conforme é colocado no diálogo entre Sócrates e seus interlocutores, o homem justo é mais feliz do que o homem injusto (354a). Mas, como mostra Feitosa, mesmo querendo afirmar

49 FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. *A questão da unidade e do ensino das virtudes em Platão*. *Op.cit.*, p. 51-53.

que o homem justo é mais feliz do que o injusto, não quer dizer que a felicidade esteja presente em todas as situações da vida do justo, mas se refere ao fato de que a felicidade possui componentes que não são assegurados pela justiça. Glauco dá exemplos que se reportam ao homem justo, que, por alguma razão, é visto como injusto e sofre danos e torturas (361c).⁵⁰ Logo, podemos entender que a justiça não é suficiente para a felicidade, porém a finalidade da cidade ideal é a felicidade de todos, mas com base sólida na justiça. Para que uma cidade possa se tornar feliz por meio da justiça, ela deve ser não apenas justa, mas virtuosa no todo, pois é através da virtude que se alcança a felicidade. A cidade justa deve antes ser sábia, corajosa e temperante.

Toda ação virtuosa provém de uma ação racional. Assim, para que a cidade seja virtuosa, a classe que participa da sabedoria deve comandar. Do mesmo modo que para que um indivíduo aja virtuosamente, ele deve ser guiado pela parte racional da sua alma. Pelo domínio da classe superior, a cidade torna-se sábia. Essa classe, da qual fazem parte os governantes, promulga as melhores leis para a cidade. Essas leis são veladas e cuidadas pela classe dos guardiões. Estes são os auxiliares dos governantes. Por essa classe, a cidade passa a ser corajosa. É essa classe corajosa que protege a cidade tando dos inimigos de fora, como dos amigos de dentro, para que a classe inferior, sendo a mais numerosa, não se rebele contra a classe superior. Por fim, a temperança é a virtude que cria a harmonia entre as classes e os habitantes. Essa harmonia se dá quando cada classe e indivíduos da cidade cuida de sua própria tarefa, sem tomar parte na tarefa de outrem, ou seja, quando agem justamente. Pela justiça, cada classe executa aquilo que lhe é próprio. Assim, vivem de forma organizada. Essa organização gera a harmonia e, assim, a felicidade.

Então, a cidade feliz é a cidade virtuosa. Aquela que possui em si as virtudes cardeais apresentadas por Platão na *República*. Logo, a justiça é um componente essencial, assim como as demais virtudes, mas não suficiente para a felicidade. Mas possuindo a sabedoria, a coragem, a temperança e a justiça, ela pode enfim chegar a felicidade. De acordo com Belini, Platão é claro ao afirmar que a única possibilidade de felicidade, particular ou pública, está na constituição desse Estado (473e).

50 FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. *A questão da unidade e do ensino das virtudes em Platão*. *Op.cit.*, p. 85.

O indivíduo feliz

Como dito acima, a cidade faz parte da felicidade por ser virtuosa. E, como afirma Sócrates, o indivíduo também possui virtudes em si. Ele é justo pelo mesmo motivo que a cidade é justa. Assim como a cidade, o indivíduo precisa ter em sua alma a sabedoria, a coragem, a temperança e a justiça. Essas virtudes devem permitir que o homem alcance a felicidade. Para Sócrates, tudo que tem uma função possui uma virtude e um vício, assim como a função dos olhos é enxergar, sendo a visão a virtude dos olhos, e a cegueira, o vício (353a-c). Assim, a alma também possui funções: superintender, governar, deliberar, e outras. Esta também possui virtudes e vícios. A justiça é uma virtude da alma e a injustiça, um vício. Como o justo é sensato e bom, a alma justa e o homem justo viverão bem, e o injusto, mal. E aquele que vive bem é feliz e venturoso, e o que não vive bem, inversamente. Assim, o homem justo é feliz, e o injusto desgraçado (354a).

Porém, para que o indivíduo seja feliz, ele precisa estar plenamente satisfeito consigo, com a classe que ocupa e com o ofício que lhe é adequado. Segundo Belini, a justiça platônica parece supor que todo indivíduo encontre interesse em desenvolver aquilo que lhe é próprio, justamente porque faria aquilo que gosta e que, portanto, lhe dá prazer e conseqüentemente, de algum modo, felicidade. Ora, onde tudo deverá acontecer em conformidade com a natureza de cada um, também o Estado justo deveria ser natural.⁵¹ Platão imagina que na cidade ideal todas as crianças devem ser criadas e vigiadas pelo Estado e que todos merecem a mesma educação até o ponto em que são dirigidos cada um a sua classe pertencente. Mas como poderia ser feliz um cidadão inserido em um Estado que controla e manipula todas as etapas de sua vida?

É de se supor que mesmo que os indivíduos possuam as virtudes cardeais na alma, não possam ser felizes, pois suas vidas dependem constantemente de vigilância e controle. Assim, uma classe detém o poder de governar, de decidir soberanamente quanto ao que é o melhor para os demais cidadãos, a quem cabe somente obedecer. Belini afirma:

“Platão intuiu a importância da educação e da informação para a constituição dos indivíduos e para a estabilidade social, levando este ‘controle de informação’ à radicalidade. Tendo definido aquilo que é justo, ‘devem os encarregados da cidade apegar-

51 BELINI, Luiz Antônio. *A Justiça na República de Platão (427 – 347 a.C.)*. [Recurso Eletrônico]. Luiz Antônio Belini. Sarandi: Humanitas Vivens, 2009, p. 69.

se a este sistema de educação, a fim de que não lhes passe despercebida qualquer alteração, mas que a tenham sob vigilância em todas as situações.”⁵²

O sistema de educação implantado por Platão não leva o indivíduo a entender e optar por aquilo que mais lhe convém, mas é levado a conhecer apenas aquilo que o Estado crê que lhe seja melhor. Visando o melhor para a cidade e para o cidadão, Platão recorre constantemente à necessidade da mentira para que exista a cidade justa (389b). Assim, os habitantes devem crer na “nobre” mentira que se conta a respeito de seu nascimento, que uns nascem com ouro misturado à sua composição, outros com prata, e outros, bronze, e que todos são filhos da terra. Então, todos são irmãos, mas compostos de formas diferentes, assim as classes são definidas ao nascerem, mesmo que ocorra de um jovem composto de prata ser apto para pertencer à classe de ouro, ou o de bronze, à classe de prata. Acreditando em tal história, os indivíduos aceitam que devem pertencer às classes que pertencem, e desempenhar a função que lhe é própria (414c-415c). Mesmo Platão percebeu a dificuldade que poderia ser que essa fábula fosse aceita, daí a necessidade de um poder de persuasão. “Tentarei persuadir, em primeiro lugar, os próprios chefes e os soldados, e seguidamente também o resto da cidade”, diz ele (414d). Assim, há a dúvida se os habitantes serão felizes, já que executam seu trabalho acreditando em uma mentira.

A classe dos guardiões, que possui um tratamento especial na *República*, é tida por Platão como simples peças do Estado, sem vontade e sentimentos próprios. Eles devem receber uma educação especial, não podendo possuir bem algum, com habitação pública, e as necessidades supridas pela classe dos trabalhadores. Eles não podem tocar nem em ouro, nem em prata, nem nada de valor (416d-e). Mesmo que Sócrates, no diálogo, seja questionado se serão felizes os guardiões ao viverem dessa forma, possuindo a cidade, mas sem usufruir qualquer bem de sua parte, ele crê totalmente que sim, e não só felizes, mas muito felizes. O pensamento de Platão é otimista em relação à educação recebida pelos guardiões, ele acredita que assim instruídos poderão vencer os sentimentos e desejos. Porém, a única garantia de possível felicidade desta classe é a afirmação de que serão felizes ao desempenhar aquilo que lhes é próprio. Da mesma forma pode ser questionado a respeito da felicidade dos trabalhadores, que mesmo que possam possuir bens, em um certo limite, precisam obedecer aos que possuem o poder e a força. E a respeito dos governadores, que governam por medo de serem governados por alguém que é pior do que eles, esse, para eles, seria o maior castigo.

52 BELINI, Luiz Antônio. *A Justiça na República de Platão (427 – 347 a.C.)*. *Op.cit.*, p. 71.

CONCLUSÃO

Esse estudo se iniciou com a busca pela definição da justiça na *República* de Platão e o caminho percorrido até chegar a essa definição. Então, o primeiro capítulo se propôs a explicar, a partir da análise do que cada interlocutor apresenta como concepção de justiça, a visão platônica sobre a questão. Ao refutar as sugestões colocadas por Céfalo, Polemarco e Trasímaco, e responder ao desafio de Glauco e Adimanto sobre o que é a justiça, Platão defende e argumenta a favor da justiça buscando sua definição. Ficando claro que a justiça consiste em executar cada um o que lhe é próprio, ele passa a examinar a virtude como essencial para que a cidade e o indivíduo possam, futuramente, alcançar a felicidade. Apesar de essencial, a justiça funciona como um conjunto com as outras virtudes citadas na *República* – sabedoria, coragem e temperança –, formando o grupo das virtudes cardeais.

Encontrada a definição da justiça e a conclusão de que a cidade e o indivíduo são justos semelhantemente em suas partes, o segundo capítulo busca a compreensão do modo de educação que Platão sugere ideal para a cidade. O capítulo se ocupou em trazer a música e a ginástica como formas de educação para tornar a alma virtuosa. A música trazendo a harmonia, a temperança e a sabedoria para a alma, e a ginástica cuidando do corpo, mas também introduzindo a coragem na alma daqueles que são educados dessa forma – guardiões e governantes.

Por fim, o último capítulo ficou com a função de resolver a questão inicial a respeito da felicidade, se esta pode ou não ser alcançada pela justiça. Como se concluiu, a partir de uma breve investigação sobre o tema, a cidade pode alcançar a felicidade através da virtude, porém, a justiça não se mostra suficiente para tal, já que há casos em que o indivíduo que é justo, sem aparentar ser, pode sofrer castigos e torturas. Assim, para ser feliz a cidade deve ser sábia, corajosa, temperante e justa. Mas, apesar da semelhança que a *República* traz do indivíduo com a cidade, a felicidade se mostra diferente no indivíduo, já que este vive guiando-se por uma mentira contada para que ajam de uma forma específica – executando seu próprio ofício e habitando sua própria classe. Então, para que a cidade alcance a felicidade, ela deve ter a união de todas as virtudes. E para que o indivíduo alcance a felicidade, ele precisa ter em si a satisfação de viver como vive e exercer seu ofício como o faz.

BIBLIOGRAFIA

- ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford University Press. New York: Clarendon Press, 1981.
- BELINI, Luiz Antônio. *A Justiça na República de Platão (427 – 347 a.C.)*. [Recurso Eletrônico]. Luiz Antônio Belini. Sarandi: Humanitas Vivens, 2009.
- BENSON, Hugh H. "Platonic Ethics, Politics, and Aesthetics" in *A Companion to Plato*. Edited by Hugh H. Benson. Blackwell companions to philosophy. Blackwell Publishing, 1956.
- FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. *A questão da unidade e do ensino das virtudes em Platão*. Zoraida Maria Lopes Feitosa. São Paulo, 2006
- KRAUT, Richard. "The defense of justice in Plato's Republic" in *The Cambridge Companion to Plato*. Edited by Richard Kraut. New York: Cambridge University Press, 1992.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3º Edição. Belém: EDUFPA, 2000.
- PLATÃO. *A República*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9º Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- PLATÃO. *Timeu* (42a-b). Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Editor: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- PLATO. *Republic*. Perseus Digital Library. Gregory R. Crane, Editor-in-Chief, Tufts University. Perseus Collection: Greek and Roman Materials. [Recurso Eletrônico]. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0167>>. Acesso em: 26 de novembro de 2018.
- PLATÓN. *Laques*. Diálogos I. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- SILVA, Rosemary Marinho da. *A Justiça na República de Platão*. Rosemary Marinho da Silva. João Pessoa: PB, 2007.