

<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.38047>

Artigo recebido em: 18/05/2021

Artigo aprovado em: 26/12/2021

Artigo publicado em: 12/01/2022

A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA A PARTIR DO DEBATE ENTRE SÓCRATES¹ E POLEMARCO NO DIÁLOGO *A REPÚBLICA*

THE CONCEPTION OF JUSTICE FROM THE DEBATE BETWEEN SOCRATES AND POLEMARCHUS IN THE DIALOGUE *THE REPUBLIC*

Handerson Reinaldo Araújo²

(handersonreinaldo@gmail.com)

Resumo: Este artigo tem o objetivo de analisar as influências da definição de justiça proposta por Polemarco na teoria da justiça socrática. Quais são as implicações da concepção de justiça proposta por Polemarco na definição de justiça defendida por Sócrates no diálogo *A República*? Este artigo está dividido em duas seções: na primeira seção, examinaremos a concepção de justiça proposta por Polemarco e as objeções de Sócrates; na segunda seção, investigaremos a justiça no cidadão e na *pólis* defendida por Sócrates. Concluiremos que a teoria da justiça apresentada por Sócrates é influenciada pela noção de justiça defendida por Polemarco, entretanto, com as reformulações necessárias.

312

Palavras-chave: Justiça. Sócrates. Polemarco. *A República*.

Abstract: This article aims to analyze the influences of the definition of justice proposed by Polemarchus in the theory of Socratic justice. What are the implications of the conception of justice proposed by Polemarchus in the definition of justice defended by Socrates in the dialogue *The Republic*? This article is divided into two sections: in the first section, we will examine Polemarchus conception of justice and Socrates's objections; in the second section, we will investigate justice in the citizen and in the *polis* defended by Socrates. We will conclude that the theory of justice presented by Socrates is influenced by the notion of justice defended by Polemarchus, however, with the necessary reformulations.

Keywords: Justice. Socrates. Polemarchus. *The Republic*.

¹ Estamos cientes da fecunda controvérsia que existe em torno das concepções e teses sustentadas por Sócrates e Platão nas questões debatidas nos diálogos, especialmente quanto à posição de Sócrates, se personagem ou interlocutor de Platão, bem como quanto à influência do pensamento de Sócrates. Entretanto, não temos o objetivo de resolvê-la. Indicamos as seguintes referências para aprofundamento no tema: FIELD, Guy Cromwell. *Plato and his contemporaries: a study in fourth century life and thought*. 1ª ed. London: Routledge, 2012, pp. 7-8; COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía: Grecia y Roma*. Tomo I. Traducción de Juan Manuel García de la Mora. Barcelona: Editorial Ariel, 1991, p. 92-93.

² Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0367451655473206>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2207-9867>.



INTRODUÇÃO

A questão central debatida no diálogo *A República* está relacionada à concepção de justiça – o que é a justiça? As discussões se iniciam no livro I de *A República* e permeiam todos os livros subsequentes. Sócrates visa definir a justiça em si e por si mesma, de modo que possa servir de fundamento para a constituição da cidade por ele idealizada. Polemarco defende que a justiça é dar a cada cidadão o que lhe é devido no mesmo sentido do que propõe Céfalos e Simônides.

No entanto, Sócrates aponta inconsistências na definição apresentada por Polemarco, dado que, seguindo essa concepção, o justo poderia agir com justiça beneficiando os amigos ou injustamente ao prejudicar os inimigos. Em 433a Sócrates expõe que a justiça é cada um fazer aquilo que lhe foi atribuído por natureza, ou seja, cada cidadão deve se ocupar com um único ofício na *pólis*, devendo ser aquele para o qual possui atribuição inata.

Desse modo, este artigo tem o objetivo de analisar as influências da definição de justiça proposta por Polemarco na teoria da justiça socrática. Podemos expressar o problema que pretendemos investigar nos seguintes termos: quais são as implicações da concepção de justiça proposta por Polemarco na definição de justiça defendida por Sócrates no diálogo *A República*? Este artigo está dividido em duas seções: na primeira seção, examinaremos a concepção de justiça proposta por Polemarco e as objeções de Sócrates. Na segunda seção, investigaremos a ideia de justiça defendida por Sócrates, tanto no cidadão quanto na *pólis*, bem como as suas implicações na constituição da cidade ideal.

313

1 A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA PARA POLEMARCO

Polemarco foi uma das vítimas do governo dos Trinta Tiranos. Lysias (1955, p. 156) relata que, juntamente com seu irmão Polemarco e seu pai Céfalos, em virtude de sua riqueza e dos sentimentos democráticos, rivalizaram com Erastóstenes, um dos representantes da tirania dos Trinta, razão pela qual foram perseguidos. Lysias conseguiu escapar, mas Polemarco não teve a mesma sorte, pois foi preso e obrigado a beber cicuta.

A lógica da participação de Polemarco no diálogo *A República* reside no contexto histórico que marcou a sua vida, sendo primordial para que Sócrates alcance a definição ideal do que seria justiça. Polemarco, utilizando-se da concepção de justiça apresentada por Céfalos no sentido de que a justiça é dar a cada um o que lhe



é devido, entende que é correto conceber a justiça como sendo falar a verdade e restituir o que se recebe se esta definição tiver como fundamento os ensinamentos de Simônides.³

No entanto, Sócrates objeta a afirmação de Polemarco argumentando que não se deve devolver o que lhe foi dado para guardar se o dono estiver perturbado das ideias, por exemplo. De acordo com a visão socrática, a conduta de restituir o bem sabendo que o dono não está são da consciência não é justa. Sócrates defende que Simônides se refere à outra coisa ao expressar que justiça é dar a cada um o que lhe é devido (*Rep.* I, 332a).

Polemarco concorda com a objeção de Sócrates, sob a justificativa de que os amigos só devem fazer o bem aos amigos, nunca o mal. Por outro lado, aos inimigos só deve ser dado o que lhes convém, isto é, o mal (*Rep.* I, 332a/b). O objetivo de Sócrates é fazer com que Polemarco chegue a uma conclusão absurda sobre a ideia de justiça.

Polemarco, ao tentar reconstituir a ideia de Céfalo de que a justiça é dar a cada um o que lhe é devido, introduz um elemento novo: *que o ato de restituir deve objetivar fazer o bem aos amigos e dar, aos inimigos, aquilo que lhes convém, o mal*. Bloom (1968, p. 316) considera que a intenção original de Polemarco, ao interferir no diálogo, era meramente apoiar a alegação de seu pai, Céfalo, de que a justiça era restituir a outrem o que lhe é devido.

Polemarco é compelido a argumentar e esse cenário representa o passo no caminho da aceitação incondicional da transição da ordem ancestral para o novo regime baseado na razão. Sócrates, então, fazendo uso da ironia que lhe é característica, conjectura um diálogo com Simônides para desvendar o seu enigma poético parafraseado por Polemarco.

Bloom (1968, p. 319) sustenta que Sócrates objetiva descobrir o que a justiça faz que nenhuma outra arte faz, e essa é, obviamente, uma tarefa difícil. A medicina, enquanto *techné*,⁴ é definida como a arte que deve dar alguma coisa que lhe seja devida ou lhe convenha, tendo, portanto, que ministrar remédios ao corpo, alimentos e bebidas. O mesmo acontece com a culinária.

De acordo com Reeve (1988c, p. 08), por meio da analogia com os diversos ofícios, Sócrates objetivava demonstrar que a virtude, ao contrário das artes, resulta apenas em coisas boas. Sócrates também faz uso desse argumento com o intuito de apontar que para cada

³ Simônides de Ceos nasceu em 556.a.c., e viveu durante algum tempo em Atenas. Associou-se a uma das famílias mais poderosas da Tessália, os Escópadas. Simônides era um poeta que louvava as batalhas e os heróis da Grécia Antiga. Segundo Rawles, os poemas de Simônides eram dotados de discussões e reflexões morais. Dentre as passagens mais famosas, destaca-se o diálogo *A República*, onde é citada a definição de justiça para Simônides. RAWLES, Richard. *Simonides the poet: intertextuality and reception*. University of Edinburgh, 2018, p. 163.

⁴ Trata-se de um termo etimologicamente derivado da palavra grega τέχνη que é traduzida como “arte”.



atividade humana existe uma arte específica (princípio da especialização) e que cada uma sabe o que é devido e o que convém ao seu objeto.

A comparação entre a virtude e a habilidade profissional (arte), segundo Pappas (1995, p. 51), é um tanto quanto problemática, dado que todas as habilidades requerem, por um lado, o máximo de capacidade para o bem e, por outro, o máximo de capacidade para o mal. Do mesmo modo que o médico cura o paciente, ele pode, como ninguém, envenená-lo.

Por isso, admitir que a virtude seja comparada à habilidade profissional (arte) resultaria em uma conclusão absurda, pois teria que admitir, necessariamente, que, assim como a justiça dá um acréscimo de capacidade na guarda de um depósito de dinheiro, o justo também será o melhor em roubá-lo.

Utilizando ainda da metáfora entre arte e virtude, Sócrates indaga Polemarco sobre o que terá de dar uma arte que tenha o nome de justiça. A justiça, para Polemarco, seria fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos. Considerando essa lógica, Polemarco entende que o homem justo é capaz de beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos na guerra (*Rep.* I, 332d/e). Pela analogia de outras artes, Polemarco é induzido a dizer que a justiça beneficia os amigos e prejudica os inimigos lutando com eles e contra eles em tempos de guerra.

315

Irwin (1995, p. 171) aponta que a conclusão de Polemarco de que a justiça é fazer o bem aos amigos e prejudicar os inimigos é inaceitável porque implica que a pessoa justa usa meios justos para ajudar seus amigos e injustos para prejudicar seus inimigos. As ideias de justiça e injustiça são incompatíveis entre si e, portanto, não seria possível admitir que o homem justo agisse injustamente.

Sócrates questiona se a ideia do homem justo, proposta por Polemarco, só é aplicável em tempos de guerra. O herdeiro de Céfalo responde que não, pois é possível encontrá-la também na sociedade em tempos de paz, mais especificamente quando tratar de negócios que envolvam dinheiro. Polemarco considera que a justiça é útil quando algo precisa ser guardado sob segurança, como o dinheiro. Desse modo, quando inútil o dinheiro, terá utilidade a justiça. Do contrário, a justiça seria inútil.

Sócrates, todavia, entende que, a partir dos argumentos de Polemarco, chega-se à conclusão de que a justiça não é muito importante se só for útil para as coisas inúteis. O contra-argumento de Sócrates a essa ideia de Polemarco reside no fato de que, se o homem justo serve para guardar dinheiro, também servirá para roubá-lo.



Na tentativa de contestar as objeções de Sócrates, Polemarco, mantendo-se irredutível, aponta que o problema da definição de justiça pode estar relacionado aos conceitos formulados sobre o que seja amigo e inimigo (*Rep. I*, 333a/334b).

Na reformulação do conceito de amigo e inimigo, Polemarco aponta a relação entre realidade e aparência. Nessa nova aceção, amigo é o que parece e, realmente, é homem de bem; quem parece sê-lo, porém não o é, só é amigo na aparência. Aplica-se o mesmo entendimento em relação aos inimigos.

A partir da relação entre realidade e aparência, Polemarco aponta para uma divisão dos homens em três classes: amigos, inimigos e aqueles que aparentam ser amigos, mas não são. Sócrates conclui que, de acordo com o raciocínio de Polemarco, é justo fazer o bem ao amigo por ser ele bom, e prejudicar o inimigo por ser ele mau (*Rep. I*, 335a/b).

Na concepção Socrática, não pode o homem justo causar dano nem aos amigos e nem a quem quer que seja. Quando causamos danos a outrem (seja animal ou homem) não o tornamos um ser melhor, mas, sim, pior, e, inclusive, injusto, pois eles se tornam piores na virtude especificamente humana e a justiça é uma virtude humana (*Rep. I*, 335b/e).

Fazer o mal a alguém não é justo, isto é, não é da natureza do homem justo fazer o mal, pois, se assim fosse, não seria justo, mas injusto. Os argumentos de Polemarco são insustentáveis frente aos objetivos socráticos de edificar uma cidade que tenha como substrato uma concepção de justiça ideal.

Polemarco, perdido no jogo dialético de Sócrates, recua e assume, induzido pelo filósofo, a posição de que não se deve atribuir à Simônides a ideia de que a justiça é dar a cada um o que lhe é devido, sendo justo ajudar os amigos e prejudicar os inimigos, visto que falta verdade nesse argumento.

De acordo com Bloom (1968, p. 325), Sócrates e Polemarco têm entendimentos completamente distintos acerca da ideia de que ser justo também é prejudicar os inimigos. Sócrates considera que o homem justo não pode prejudicar quem quer que seja, dado que prejudicar é tornar uma pessoa ou coisa pior no que diz respeito à sua virtude específica. Por outro lado, a definição de justiça proposta por Polemarco pode ser considerada a regra necessária para a satisfação do egoísmo coletivo, visto que defende a tese de que o cidadão deve ser leal ao seu próprio grupo e prejudicar os inimigos.

Essa definição de justiça, apresentada por Polemarco, torna viável a ascensão de governantes autoritários e não traz a harmonia necessária que deve prevalecer tanto no cidadão quanto na cidade. Uma vida justa, que deve ser o horizonte visado pelo



cidadão e pela própria *pólis*, depende da assimilação por parte de todos de que a justiça é um fim e não um meio.

Muito embora a concepção de justiça de Simônides, exposta por Polemarco, não tenha tido a aceitação necessária por parte de Sócrates nessa primeira parte do diálogo, Irwin (1995, p. 173) entende que será retomada em um momento oportuno no livro IV do diálogo *A República*, quando a justiça for definida como fazer o que lhe é próprio por natureza, conforme descreve Sócrates em 433a do diálogo *A República*.

As disparidades entre os discursos e a insuficiência das argumentações de Polemarco fizeram com que Sócrates continuasse a sua empreitada de investigar e obter um conceito de justiça que correspondesse ao ideal por ele buscado. Polemarco, então, indaga Sócrates sobre o que seria a justiça, já que não poderia ser nenhuma das definições expostas.

2 A JUSTIÇA NA *PÓLIS* E NO CIDADÃO NA PERSPECTIVA DE SÓCRATES

Da concepção da cidade sob o argumento de que os homens não são autossuficientes, nos termos propostos por Sócrates, surgem, então, diversos ofícios na *pólis* a serem executados por classes distintas, pois, do contrário, o exercício dos ofícios por uma mesma classe ou um único cidadão contraria o próprio fundamento que viabiliza a formação da cidade: *não bastar a si mesmo*.

Logo, cada cidadão na cidade deverá se ocupar com um ofício, de modo que alguém seja lavrador, outro pedreiro e um terceiro tecelão para que seja possível suprir todas as necessidades. Esse modo de dispor as artes em sociedade se dá assim porque, na concepção de Sócrates, não somos iguais por natureza, dado que nascemos com disposições diferentes, cada um com mais jeito para determinado trabalho (*Rep.* II, 370b).

Annas (1981, p. 73) entende que, a partir dessa ideia de estratificação social, Platão introduz o princípio da especialização que determina que cada pessoa faça um único trabalho, ou seja, cada um deve desenvolver uma função específica na *pólis* (aquela para a qual possui atribuição natural). Com isso, cada classe desenvolverá, de forma específica e com mais eficiência, a sua função dentro da cidade.

O trabalho perfeito será realizado por aquele que se dedicar exclusivamente a um único ofício. Surgem, então, as classes dos artesãos, agricultores, viajantes e comerciantes, cada classe exercendo a função que lhe é própria de acordo com a habilidade e capacidade de cada cidadão. A razão pela qual todos devem exercer



apenas uma arte é que cada homem tem o dom para uma arte específica. Uma vez que cada um exercerá a arte para a qual e, por natureza, é mais bem-dotado, a carga será mais leve para todos (STRAUSS, 2013, p. 40).

Com o acréscimo de novos ofícios, o território inicial da cidade deixa de ser suficiente para suprir todas as necessidades dos cidadãos. Com isso, é necessário conquistar novos territórios para a lavoura e o pasto e é justamente essa a origem da guerra, fonte das mais terríveis calamidades. Para guerrear, é imprescindível a existência de uma classe com a maior eficiência possível e destinada especificamente para a guerra.

Essa função deve ser exercida pela classe dos guardas da cidade, que deve ser formada por cidadãos que tenham habilidades e aptidão por natureza. Segundo Sócrates, os guardas terão de ser como os cães de boa raça, que possuem temperamento tão manso quanto possível para as pessoas da família e o contrário para os estranhos. Os guardas terão de ser dotados também de disposição filosófica, visto que aquele que deseja saber e o filósofo se equivalem e somente assim saberá distinguir o conhecido (concidadãos) do desconhecido (inimigos).

Os guardiões devem ser especialistas dotados de certa combinação de qualidades para serem ao mesmo tempo ferozes com os inimigos e gentis com os seus concidadãos (CORNFORD, 1941, p. 62). A classe dos guardiões é apenas uma das classes existentes na cidade fundada pelo filósofo. No livro IV da *República* Sócrates trata das relações entre as classes sociais e a justiça na cidade. É mais especificamente nesse livro que Sócrates passa a expor o que considera ser a justiça e, por conseguinte, as vantagens que ela proporciona não só ao seu portador, mas à cidade como um todo.

Essa ideia de beneficiar o todo é decorrência da própria natureza da virtude, pois, conforme Feitosa (2011, pp. 111-123), a noção de virtude genuína para os gregos se dá quando esta é associada à ação, não uma ação qualquer, mas aquela que deve estar voltada para o benefício de outrem. Por isso, é necessário que as classes estejam bem ordenadas, cada uma delas exercendo a função que lhe é própria para que não apenas uma, mas todas sejam prósperas. Não há uma classe mais próspera do que a outra, tendo em vista que todas devem visar o interesse comum.

Cada cidadão deve cumprir suas obrigações da melhor maneira possível para que a cidade seja cada vez mais florescente e bem organizada na sua totalidade. Pappas (1995, p. 92) argumenta que os lugares dos cidadãos dentro da cidade são reflexos das suas próprias naturezas, da forma como estas foram moldadas pelos deuses, e não pelo acidente histórico que separa os cidadãos das outras comunidades. Embora a cidade seja



estratificada em classes, ela deve se manter sempre suficiente e uma tendo como base a ideia de cooperação e reciprocidade umas com as outras.

Sócrates atribui ao governante o poder de determinar até que ponto precisa crescer a cidade, sendo que esta não pode expandir ao ponto de se tornar múltipla. Assim como as classes, os cidadãos devem exercer a atribuição que for naturalmente indicada, tendo em vista que apenas dessa maneira permanecerá único, não múltiplo, e essa unicidade beneficia a própria cidade que se mantém indivisa. A cidade assim constituída será, na percepção de Sócrates, a mais perfeita.

Partindo do pressuposto de que a cidade assim constituída é a melhor e mais bela, Sócrates e seus interlocutores passam a investigar as virtudes presentes na *pólis*, que são quatro: a sabedoria, a temperança, a coragem e a justiça. Pappas (1995, p. 96) aduz que as quatro podem juntar-se para conformar uma vida moral. Em conjunto, permitem tanto a ação quanto a reflexão, tanto o autodomínio como a consideração de outrem.

Sócrates e Glauco passam a analisar primeiramente o que seria a sabedoria (*sophía*) e qual o seu lugar na cidade. Há vários conhecimentos na cidade como o do carpinteiro que o faz ser hábil na carpintaria ou do agricultor quanto ao conhecimento especial da agricultura. Mas o conhecimento do carpinteiro e do agricultor é relativo à arte por eles praticada, seja carpintaria ou agricultura, respectivamente. Esse conhecimento especial do carpinteiro e do agricultor, na perspectiva de Sócrates, não torna sábia a cidade.

Por isso, é necessário saber se há na cidade um componente que detenha um conhecimento próprio para aconselhar, não a respeito de um assunto específico da vida pública, mas ao conjunto dela própria, sobre a melhor maneira de dirigir a si mesma e de tratar com as demais comunidades.

Sócrates e Glauco concluem que a sabedoria se encontra nos governantes classificados como guardas perfeitos, pois, se a sabedoria é o governo sábio e o exercício do governo é a função dos guardiões perfeitos, a cidade será sábia, por conseguinte, se for governada por guardiões sábios.⁵ O guardião que é totalmente devoto do bem comum é o protótipo de filósofo que deve comandar por conhecer o Bem (BLOOM, 1968, p. 371). Desse modo, o governante é aquele que sabe e confia no princípio de que tudo o que é vantajoso para a *pólis*

⁵ Popper faz uma crítica a Platão no sentido de que ele desejava deter toda mudança política, estabelecendo que a mudança seria maléfica. A estrutura estática da sociedade e o exercício do poder concentrado na classe dos governantes sábios resultariam em uma justiça totalitária. Cf: POPPER, Karl Raimund. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Vol. 1. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia. – São Paulo, ed. da Universidade de São Paulo, 1974, pp. 100-103.



é vantajoso para si e vice-versa e, por isso, deve governar para o todo (REEVE, c1988, p. 182).

A sabedoria da cidade não é redutível à sabedoria de alguns ou de todos os cidadãos, dado que o que torna uma cidade sábia não é a mera presença de habitantes sábios, mas sim o fato de que ela é estruturada de tal forma que os governantes são sábios e estendem a sua ação por toda a *pólis* (ANNAS, 1981, p. 111). Ser sábio é ter o conhecimento preciso do que é útil para cada classe da cidade e para cada elemento da alma (*Rep.* IV, 428b/429a).

O saber da classe superior é especial (governantes), tendo em vista ser ela a responsável por fundamentar a necessidade da ordem do todo, tanto no espaço público quanto na alma do cidadão (FEITOSA, 2011, p. 117). Os governantes compreendem a inteligência da cidade e a governam segundo a razão. A sabedoria requer conhecimento na parte racional, mas se não for usada corretamente, isto é, com vistas ao Bem, e não promover os desejos racionais, não beneficiará o homem (IRWIN, 1979, p. 206).

A segunda virtude a ser investigada é a coragem (*andréia*). A cidade será corajosa, para Sócrates, em virtude de uma parte de si mesma, por ser nessa parte que reside o poder que em todas as circunstâncias mantém a opinião relativa às coisas que são para temer. Isso somente é possível por meio do plano educativo proposto aos soldados que não tem outra intenção a não ser a de prepará-los para absorverem as leis da melhor maneira possível, a fim de que tornem indelévels suas convicções a respeito das coisas de temer e de muitas outras e que resistam aos prazeres.

A coragem é ter convicções inabaláveis sobre o que se deve e o que não se deve temer e essa convicção é obtida por meio do plano educativo idealizado por Sócrates e seus interlocutores. A razão é o que determina o que deve e o que não deve ser temido, conforme complementa Sócrates em 442c. Essa virtude é típica dos soldados, que são encarregados da defesa da *pólis* e sempre almejam a glória e a honra.

A temperança (*sophrosýne*)⁶ é uma espécie de ordem, de domínio sobre os prazeres, ou seja, de ser senhor de si mesmo. Sócrates afirma que na alma há dois princípios, sendo um melhor e um pior, e que, quando o de natureza melhor domina o outro, diz-se que é superior a si mesmo; por outro lado, quando há defeito na educação do cidadão, o princípio pior domina o melhor e, por consequência, diz-se que esse cidadão é intemperante e inferior a si mesmo.

As pessoas de boa educação e de natureza superior possuem os desejos simples e moderados guiados pela razão e pela opinião justa, o que as diferencia daqueles que

⁶ Termo que não tem equivalente preciso. Significa uma espécie de conhecimento de suas próprias limitações e fraquezas. Qualifica o homem sóbrio e moderado.



são guiados pelos prazeres e desejos imoderados. Logo, para Sócrates, a cidade senhora dos prazeres e das paixões e de si mesma é aquela em que as paixões das multidões inferiores são dominadas pelas paixões e inteligência de uma minoria de cidadãos.

Cornford (1941, p. 117) expõe que os governantes devem governar com o consentimento voluntário dos governados por terem a sabedoria que põe ordem e visa ao Bem, e a temperança inclui exatamente o acordo unânime de todas as classes quanto a quem deve comandar e a quem deve obedecer. É como uma harmonia que permeia e une todas as partes do todo, um princípio de solidariedade.

A temperança, diferentemente da sabedoria e da coragem, não se encontra em classes específicas da cidade, dado que se estende por toda a cidade para promover a harmonia entre todos os cidadãos: os fracos, os fortes e os medianos (*Rep.* IV, 431a/432a). Conforme interpretação de Crombie (1979, pp. 106-107), a temperança significa a hegemonia dos melhores elementos, a ordem que resulta da hegemonia dos desejos simples, moderados e razoáveis.

A hegemonia não é da razão sobre os desejos, mas dos desejos razoáveis sobre os irrazoáveis. A virtude da temperança é a responsável por gerar ordem e moderação, fazendo com que o homem sopesse os desejos piores e melhores, optando pela satisfação daqueles que resultarão em benefício para si mesmo e para a coletividade.

A virtude restante seria a justiça (*dikaíosýne*). Sócrates e seus interlocutores já haviam definido a justiça sem perceberem quando estratificaram a cidade em classes e determinaram que cada classe só poderia exercer a função que lhe é própria por natureza. Do mesmo modo que as classes, os cidadãos, como expõe Sócrates em 423d, também só poderiam se ocupar com um único ofício, exatamente aquele que lhe é atribuído naturalmente.

Em 433b o filósofo concebe a primeira ideia de justiça: 1) justiça consiste em fazer cada um o que lhe compete e não se entregar a múltiplas ocupações, isto é, cuidar cada um do que lhe diz respeito. Posteriormente, em 434a, apresenta a segunda definição: 2) justiça consiste também em cada um conservar o que é seu e fazer o que lhe compete. A concepção de justiça proposta por Sócrates é muito próxima da ideia de justiça defendida por Polemarco. Porém, quando Sócrates expõe que a justiça é exercer cada um a função que lhe compete, ele complementa afirmando que essa atribuição é natural, isto é, inata ao cidadão.

Essa concepção de justiça difere da visão comum ou convencional, como argumenta Feitosa (2006, p. 68), porque a justiça convencional é aplicada primeiramente às ações e, em seguida, às pessoas. A justiça platônica é justamente o contrário,



aplicando-se primeiramente às pessoas, em seguida às ações. Uma pessoa é justa se sua alma é harmônica e uma ação é justa se promove a alma.

Enquanto virtude genuína, a justiça concorrerá com as demais virtudes (sabedoria, coragem e temperança) para o aperfeiçoamento da cidade. A justiça é o princípio fundamental que institui e mantém a cidade, ela não está em uma classe específica, mas em todas. A justiça consiste na manutenção da ordem hierárquica, de modo que a razão (hierarquicamente superior) governe as outras duas partes (hierarquicamente inferiores) (TRABATTONI, 2012, p. 183). Ela mantém a cidade una e coesa.

Para Dahl (1999, p. 208), as virtudes éticas permitem que uma pessoa viva uma vida caracteristicamente humana e viva bem. A coragem, por exemplo, possibilita que se aja diante do medo ou perigo. A justiça, por sua vez, assegura que alguém aja bem em relação aos outros e, por isso, é caracterizada como uma virtude social.

Quando os carpinteiros e artesãos, por exemplo, visando qualquer vantagem, riqueza ou poderio entrarem para a classe dos guerreiros, ou os guerreiros entrarem para a classe dos artesãos e comerciantes, bem como passarem a exercer mais de uma função na cidade, essa desordem e multiplicidade provocará o declínio da *pólis* (*Rep.* IV, 434b). Feitosa (2011, p. 119) aduz que dois princípios regem a ideia de classe: de identidade e agregação e, ao mesmo tempo, de desagregação. Enquanto a atração entre as classes é proporcionada pelo saber, temperança e justiça, a oposição, por outro lado, está relacionada às suas diferenças naturais condicionadas aos elementos não cognitivos.

Cada classe social deve exercer a sua função específica com vistas ao bem comum para que a cidade permaneça íntegra, sendo os agricultores responsáveis pela produção que será repartida entre todos os cidadãos de forma igualitária; os guardas, como não produzirão gêneros alimentícios, terão a função de proteger a cidade e essa proteção será aproveitada pelos demais cidadãos; os governantes, por sua vez, exercerão o poder político beneficiando o todo, devendo promover a unidade e coesão da cidade, aconselhando, deliberando e tendo os valores morais como horizonte.

Em relação ao lugar das virtudes na cidade, é possível perceber que, de acordo com Baccou⁷ (1966, p. 32), a sabedoria (*sophía*) é a virtude suprema do Estado, reside nos governantes que estendem sua ação benéfica para toda a comunidade; a coragem (*andréia*) é uma virtude dos guardiões (auxiliares), responsáveis pela defesa do território; a temperança

⁷ Baccou é tradutor e comentador do diálogo *A República*, cuja referência é a seguinte: PLATON. Oeuvres complètes. *La République*. Traduction nouvelle avec introduction et notes par Robert Baccou. Paris, Librairie Garnier Freres, 1966.



(*sophrosýne*) não pertence a uma classe exclusiva do Estado, sendo, pelo contrário, comum a todas, estabelecendo um perfeito acordo entre elas, baseada na preponderância dos elementos superiores em relação aos inferiores; e a justiça (*dikaíosýne*), por sua vez, é a condição para as outras virtudes, é geradora de ordem e está na origem de todo progresso moral.

A justiça, de modo diferente da sabedoria e da coragem, não estaria em um lugar específico, dado que, na concepção platônica, a justiça no diálogo *A República* deve se fazer presente em todas as classes da cidade e nas partes da alma gerando a ordem necessária, impedindo o conflito que poderia existir entre as classes da cidade e os elementos constitutivos da alma. Conforme Keyt (2006, pp. 345-346), as instituições sociais, econômicas e políticas da *Kallipolis* visam atender exatamente a necessidade de todos, mantendo-se a coesão que lhe é característica.

Essa é a função da *pólis* e é por isso que a liderança sábia é fornecida pelos governantes, a liberdade é proporcionada pela defesa da cidade por parte dos guardiões e a necessidade de alimento, abrigo e todos os bens materiais necessários para a sobrevivência de todos é garantida pelos produtores. Trata-se do princípio da tripartição da estrutura social e política da *Kallipolis* e da divisão do trabalho.

Sócrates objetiva saber se o homem diferirá ou não da cidade, isto é, se terá de ser ou não semelhante a ela, se apresenta a mesma divisão que se verifica na cidade. Essa análise nos remete à antropologia socrática que, segundo Feitosa (2017, p. 216), é apresentada de forma dualista: um composto de alma e corpo. Contudo, o que o define é a alma, enquanto o corpo é instrumento desta.

A alma se apresenta como algo divino, ou seja, como a única capaz de contemplar o que é perfeito. O filósofo procurará saber se na alma também há as quatro virtudes existentes na cidade: a sabedoria, a coragem, a temperança e a justiça. Sócrates e seus interlocutores chegam à conclusão de que o mesmo sujeito não pode fazer e sofrer ao mesmo tempo coisas contrárias na mesma parte de si mesmo e com relação ao mesmo objeto (*Rep.* IV, 439a).

Desse modo, a alma de quem tem sede, por exemplo, outra coisa não deseja senão beber, e é para isso que ela tende. Aquilo que puxa a alma que tem sede para uma direção e ao mesmo tempo a arrasta para outra como um animal para beber terá de ser distinto um do outro, pois não é possível o mesmo princípio produzir na mesma parte e ao mesmo tempo efeitos contrários.

Para ratificar seus argumentos, Sócrates expõe o exemplo do arqueiro que a um só tempo repele e atrai o arco, ou seja, com uma mão ele atrai e com a outra



repele. Trata-se, conforme Irwin (1995, p. 204), do Princípio dos Contrários que afirma que os movimentos contrários devem ser atribuídos a estados distintos do sujeito. Se esse princípio fosse rejeitado, Sócrates teria que assumir que a mesma parte promove dois estados distintos ao mesmo tempo.

Sócrates conclui que existem três princípios: um com que o homem raciocina (princípio racional da alma/elemento cognitivo) e o outro com que é arrastado para as paixões qualificado como concupiscente (princípio irracional/elemento não cognitivo). O terceiro princípio é o colérico (ira). Sócrates afirma que é possível que a parte irascível entre em conflito com outros desejos e que, por isso, deles difira.

A distinção entre a parte irascível e a apetitiva se baseia no fato de que a primeira não se apega a coisas ou desejos particulares, pois sua motivação reside nos ideais que possa vir a ter, como honras e vitórias, mas que possam ser aceitos como justos e bons (FEITOSA, 2006, p. 97). O filósofo prova com a seguinte indagação: “sempre que em alguém predominam os desejos sobre a razão, que essa pessoa se injuria e se insurge contra a porção de si mesma que a violenta, e que em tal modalidade de duelo sai a cólera em ajuda da razão?” (*Rep.* IV, 434b); em seguida afirma: “Mas que saia em ajuda das paixões é o que nunca quero crer”.

324

Assim, há na alma três potências, de acordo com Xavier e Cornelli (2011, p. 224), cuja parte identificada como *logistikón* é a instância que baliza o agir, dado que está relacionada ao princípio racional da alma e que, portanto, deve guiar as ações humanas, pois somente ela conhece o Bem; em conflito com essa parte da alma, encontra-se a parte denominada *epithymetikón*, esfera em que se situam os prazeres que Platão localiza na alma e não no corpo; e a terceira parte, que também confronta com a parte racional, é o *thymós*, instância que diz respeito a uma espécie de orgulho guerreiro.

Quando há colisões de desejos, a parte colérica deve auxiliar a razão nos conflitos com a parte concupiscente por estar mais próxima daquela. A parte racional deve comandar e a parte impulsiva deve se aliar àquela para vigiar a desiderativa, que precisa de freio e direção (CASERTANO, 2014, p. 16).

O comando da parte racional se justifica pelo fato de só ela ter a capacidade deliberativa e de justificar racionalmente suas escolhas a partir da análise crítica dos benefícios e malefícios oriundos da decisão a ser tomada, e ela deve escolher aquilo que manterá o equilíbrio do todo da alma. Se os elementos não cognitivos fossem capazes de



deliberar racionalmente, a parte racional não teria motivos para existir. Contudo, a parte irascível, mesmo não tendo essa capacidade cognitiva, pode ser controlada para que auxilie a razão nos conflitos com a parte concupiscente.

Quando o indivíduo fumante, por exemplo, está em processo de tratamento e satisfaz o desejo de fumar, mesmo sabendo que o referido desejo é prejudicial (informação obtida através da potência racional), e demonstra, logo em seguida, vergonha e raiva em tê-lo realizado e recaído no vício, é justamente nesse momento que se manifesta a parte irascível, da qual emana a ira/vergonha e que se injuria contra a porção de si mesma que objetiva satisfazer o desejo prejudicial (oriundo da potência apetitiva).

Enquanto a potência racional incita os cidadãos a uma vida intelectual e ordenada, constituindo a classe dos governantes, a potência irascível os conduz para a satisfação dos desejos que proporcionam honra e glória, referindo-se à classe dos soldados, e a potência apetitiva estimula as atividades e impulsos que são necessários para a satisfação das necessidades biológicas do corpo, cuja função é a mesma desempenhada pelos produtores da comunidade. A parte racional da alma é guiada pelo raciocínio sobre o bem, e as outras partes fazem seu trabalho apropriado quando são adequadamente influenciadas por esse raciocínio (IRWIN, 1995, p. 281).

325

O problema moral constitui o problema de optar por uma forma de vida em que todas as potências desempenhem as suas funções sem entrarem em conflito umas com as outras (CROMBIE, 1979, pp. 109-110). Cada desejo, mesmo que oriundo de um elemento não cognitivo, possui função essencial na vida do cidadão e da própria cidade. Entretanto, quanto aos desejos que provêm das potências irascível e apetitiva, frisa-se que eles devem sempre se submeter ao crivo da razão, pois somente ela sabe ponderar e decidir sobre o que é melhor para o todo.

Portanto, o homem, na concepção de Sócrates, não é desprovido de desejos e prazeres, o que ele não pode é ser conduzido unicamente por eles, sem o elemento racional na reflexão e decisão do que é melhor. A justiça é uma autorregulação, de modo que cabe à razão a função de decidir quando as partes irascível e concupiscente servirão melhor para a manutenção da ordem da alma.

As virtudes devem ser qualificadas pelo conhecimento do Bem e promover os desejos apropriados avalizados pela parte racional. Cada uma das virtudes precisará das outras para evitar os defeitos permitidos por cada estado psíquico considerado individualmente. Para evitar o desacordo entre eles, cada estado psíquico deve ser



qualificado de modo a almejar o bem geral, cada um deve fazer o seu próprio trabalho e, somente assim, a alma será justa (IRWIN, 1979, p. 206).

Diferentemente do *Fédon* em que os prazeres e desejos são atribuídos ao corpo e a racionalidade à alma, no diálogo *A República* as potências racional, irascível e apetitiva se encontram no interior da alma humana, cada uma desempenhando uma função própria e visando a satisfação dos desejos que lhes são peculiares, havendo uma relação entre elas.

Não obstante Platão conceba a alma de forma tripartite, ele assim o faz apenas para demonstrar que é na alma que se encontram os vícios que fazem com que o cidadão aja mal, é nela que se encontram as afecções que o conduzem pelo caminho do erro, uma vez que no livro X, mais especificamente em 611b, o filósofo expõe que “não é de acreditar que, por natureza, seja a alma uma espécie de conglomerado de várias partes, desiguais e diferentes entre si” (PLATÃO, 2000, p. 457).

Os mesmos princípios que se verificam na cidade existem na alma do cidadão em mesmo número. Ao conceber a semelhança entre a justiça política e a justiça psíquica, estabelecendo que há na alma o mesmo tipo e número de partes que se verifica na cidade, Sócrates assume o princípio da similaridade (KEYT, 2006, p. 349). Cada parte da alma deve exercer a função que lhe é própria para que o cidadão seja justo. Partindo desse pressuposto, o princípio racional deve comandar os demais por ser sábio, por saber discernir e ponderar as consequências de uma determinada ação para o todo da alma.

Não se deve deixar abusar dos prazeres para não escravizar e governar os que estão naturalmente sujeitos ao comando. Uma pessoa que tenha uma constituição interior dissoluta, desarmoniosa, conflitiva, própria do injusto, cederá a todo e qualquer impulso, encorajando os elementos desregrados e desmedidos da alma, deixando a razão debilitada (PAPPAS, 1995, p. 109).

O homem justo é aquele que põe ordem em sua vida interior, estabelecendo sempre a harmonia que deve imperar na alma, e não deixa um princípio da alma interferir no outro, nem comandar aquele que está naturalmente sujeito a ser comandado, devendo cada um exercer a sua respectiva função.

Todavia, para que isso seja possível, Feitosa (2017, p. 219) expõe que a parte racional deve formar opinião que não só justifique, mas que seja convincente e capaz de fazer com que as outras partes percebam o que é melhor para o todo da alma, isto é, deve haver uma espécie de diálogo entre elas.



Por outro lado, a desordem, a desarmonia, a rebelião e a intromissão de um princípio nas funções alheias representam a injustiça, a intemperança, a covardia e a ignorância no cidadão (*Rep.* IV, 444a). A alma será corajosa quando a parte irascível se submete à razão, para, no meio de prazeres e dores, determinar o que deve e o que não deve ser temido; será sábia quando possui o saber do que é útil para cada parte e para a comunidade de todas; será moderada quando, pela amizade e harmonia das partes, as que obedecem reconhecem e não contestam o comando da razão; e será justa quando cada parte realiza a função que lhe compete.

Somente a razão é capaz de agir teleologicamente, visando ao Bem, enquanto a função das outras partes pode se esgotar na mera satisfação das necessidades. Os atos justos são aqueles que mantêm a harmonia da alma, e os injustos são aqueles que a destrói (SANTOS, 2008, p. 75-77). A pessoa será justa se, e somente se, ela tem uma alma harmônica e uma ação é justa se promove ou preserva a justiça na alma (DAHL, 1999, p. 211).

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

327

A ideia de justiça no diálogo *A República* é construída durante toda a obra a partir da dialética estabelecida entre Sócrates e seus interlocutores. Como um processo construtivo, é possível concluir que a concepção de justiça defendida por Sócrates é fruto do debate firmado entre os interlocutores.

Quando Sócrates em 433a argumenta que a justiça consiste na proposição de que cada cidadão deve se ocupar com um único ofício na *pólis*, especificamente àquele atribuído por natureza, percebe-se que essa proposta é muito próxima daquela defendida por Polemarco de que a justiça é dar a cada um o que lhe é devido.

Sócrates reformula essa ideia e a adequa aos seus propósitos, que era exatamente a de conceber uma justiça em si e por si mesma, de modo que ela fosse qualificada como uma virtude. Nesse sentido, a justiça não poderia ser definida nos termos propostos por Polemarco, visto que, segundo essa concepção, o homem justo poderia agir com justiça e em benefício dos seus amigos, bem como com injustiça e em prejuízo dos seus inimigos.

Na concepção socrática, o homem justo não pode agir com injustiça porque quem age com justiça outra coisa não objetiva senão o Bem. Desse modo, Sócrates reformula a ideia de justiça defendida por Polemarco e promove as adequações necessárias



para tornar possível a construção de uma concepção de justiça que satisfaça aos seus propósitos, de modo que o justo passa a ser aquilo que é atribuído a cada cidadão por natureza, isto é, como uma espécie de dom ou inatismo, e não o que é devido a cada um por mera convenção.



REFERÊNCIAS

- ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Clarendon Press Oxford, 1981.
- BLOOM, Allan. *The Republic of Plato*. Translated with notes and an interpretive essay. 2ª ed. New York: Basic Books, 1968.
- CASERTANO, Giovanni. *Uma introdução à República de Platão*. 1ª ed. Paulus editora. – São Paulo, 2014.
- COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía: Grecia y Roma*. Tomo I. Traducción de Juan Manuel García de la Mora. Barcelona: Editorial Ariel, 1991.
- CORNFORD, Francis Macdonald. *The Republic of Plato*. Oxford at the clarendon press, 1941.
- CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón: El hombre e la sociedad*. Versión española de Ana Torán y Julio César Armero. Alianza editorial, 1979.
- DAHL, Norman O. Plato's defence of justice. In: FINE, Gail. *Plato's Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford University Press, 1999.
- FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. A questão da *acrasia* na filosofia de Platão. *Revista Prometeus*, Universidade Federal de Sergipe, ano 10, nº 23, 2017.
- FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. A questão da justiça como virtude social em Platão. In: CARVALHO, Hélder Buenos Aires de; CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. *Temas de Ética e Epistemologia*. 01 ed. Teresina: EDUFPI, 2011, vol. 01.
- FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. *A questão da unidade e do ensino das virtudes em Platão*. Tese de doutorado em Filosofia. – Universidade de São Paulo, 2006, 170f.
- FIELD, Guy Cromwell. *Plato and his contemporaries: a study in fourth century life and thought*. 1ª ed. London: Routledge, 2012.
- IRWIN, Terence. *Plato's ethics*. Oxford University Press, 1995.
- IRWIN, Terence. *Plato's Moral Theory: the early and middle dialogues*. Clarendon Press Oxford, 1979.
- KEYT, David. Plato on Justice. In: BENSON, Hugh H. *A Companion to Plato*. Blackwell Publishing Ltd, 2006.
- LYSIAS. *Discours XII*. Tradução de Louis Genet, Paris: Belles Lettres, 1955.
- PAPPAS, Nickolas. *A República de Platão*. Tradução de Abílio Queiroz. Edições 70, 1995.
- PLATÃO. *A República: ou sobre a justiça, gênero político*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. – 3ª ed. Belém: EDUFPA, 2000.
- PLATON. *Oeuvres complètes. La République*. Traduction nouvelle avec introduction et notes par Robert Baccou. Paris, Librairie Garnier Freres, 1966.
- POPPER, Karl Raimund. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Vol. 1. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia. – São Paulo, ed. da Universidade de São Paulo, 1974.
- RAWLES, Richard. *Simonides the poet: intertextuality and reception*. University of Edinburgh, 2018.
- REEVE, C.D.C. *Philosopher-Kings: the argument of Plato's Republic*. Princeton University Press, 1988.
- SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão: Alma, cidade, cosmo*. Tomo III. Edições Loyola, 2008.
- STRAUSS, Leo. Platão. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, JOSEPH. *História da Filosofia Política*. Tradução de Heloisa Gonçalves Barbosa. 1ª ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- TRABATTONI, Franco. *Platão*. Imprensa da Universidade de Coimbra. Annablume Clássica, 2012.
- XAVIER, Dennys Garcia e CORNELLI, Gabriele. *A República de Platão: outros olhares*. – São Paulo: Loyola, 2011.

